

REVISTA DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS POLIANOS



JULIO/DICIEMBRE, 2022

NÚMERO 10

CENTRO DE ESTUDIOS
RAFFAELLA CIMATTI
ISSN 2422-7501

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	3
Juan A. García González - Málaga, España. Comparación del Abandono del Límite mental y la composición de esencia y existencia en las creaturas	4
Adam Sołomiewicz - Polonia. La persona humana como co-existencia según Leonardo Polo	16
Joanna Engstedt - Suecia. Un modo de transformar la búsqueda oscura de la Voluntad en luz creciente	27
Antonio R. Miñón Sáenz - Linares, Jaén, España. Un modo de transformar la búsqueda oscura de la Voluntad en luz creciente	37
Edgar Mauricio López Castro - Bogotá, Colombia. La Psicología según Leonardo Polo	51
Gloria María Tomás Garrido – Murcia, España. Difusión en la opinión pública de la Obra filosófica de Leonardo Polo	62
Daniel H. Castañeda y G. – México. Las intenciones de la cogitativa según Leonardo Polo	71

Queridos Lectores:

La publicación de esta décima Revista coincide con el primer decenio de la marcha al cielo de Leonardo Polo. Como en las revistas anteriores se ha buscado cuidar que las comunicaciones muestren la hondura, amplitud y extensión en la geografía de los aportes de Polo a las diversas disciplinas. Por eso, estamos convencidos que la publicación busca brindar una oportunidad para difundir investigaciones de personas o grupos que intentan realizar un aporte al conocimiento en un ámbito interdisciplinario de apertura y diálogo entre distintos filósofos y humanistas y en especial desde el planteamiento Antropológico de Leonardo Polo.

Esta publicación quiere -desde su espacio- colaborar y facilitar el acceso a trabajos e investigaciones de diversos autores y lugares. Ya hace varios años nos hemos conectado de modos nuevos e intensos y notamos como se está produciendo un efecto multiplicar que se potencia en la difusión de los aportes de Polo. En toda esta expansión queremos agradecer a los “primeros seguidores” de sus enseñanzas. Ellos realizan una labor de estudio constante, apoyo, aliento y ayuda, de firmeza y orientación con eficacia y sin ruido.

Las iniciativas en diversos lugares para difundir los planteamientos de Polo, las tesis doctorales que se concretan sobre aspectos de sus aportes y sus implicancias en las disciplinas, los Grupos de Profundización sobre los escritos de Polo para proseguir desde ellos, las cohortes que egresan de los Cursos anuales de Formación Superior en la Filosofía de Leonardo Polo, las iniciativas sobre Lecciones sobre su Teoría del Conocimiento y tantas otras actividades y publicaciones dan cuenta de cómo la Verdad es Inspiración y suscita el anhelo de buscarla de un modo más comprometido. Compromiso que nos conduce a estudiar y transmitir lo que D. Leonardo ha dejado en herencia para hacerlo vida.

Deseamos a cada uno que pueda encontrar en la lectura pausada de los artículos que se publican en Revista nro 10. Nuevas luces y claves para proseguir el camino iniciado por D. Leonardo Polo. Estamos abiertos y agradecemos todas las sugerencias para que la Revista pueda ser cada vez de mejor calidad intelectual.

El equipo editorial desea que cada uno haya vivido una Feliz Navidad y buen Final del 2022 con grandes anhelos para el 2023.

¡Disfrútala!

Comparación del Abandono del Límite mental y la composición de esencia y existencia en las criaturas

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ
Universidad de Málaga.

RESUMEN: Basado en los textos polianos, se compara el método del abandono del límite mental con el tema de la distinción real de esencia y existencia en las criaturas, estableciendo que son tópicos afines y coherentes, complementarios y compatibles, pero también dos planteamientos diferentes, que obedecen a cuestiones distintas.

ABSTRACT: Based on the Polian texts, the method of abandoning the mental limit is compared with the theme of the real distinction between essence and existence in creatures, establishing that they are related and coherent, complementary, and compatible topics, but also two different approaches, which obey to different issues.

PALABRAS CLAVE: Límite mental --- Distinción real --- Polo --- Aquino

KEYWORDS: Mental Limit --- Real Distinction --- Polo --- Aquinas

Este trabajo surgió al examinar la noción poliana de vuelta del carácter de además a su punto de partida¹. Según Polo, el límite mental es el punto de partida que permite alcanzar el carácter de además de la existencia personal; desde el que se vuelve al punto de partida, vuelta según la cual del carácter de además procede la esencia humana. Esa *vuelta no se puede decir posterior al carácter de además*²; por lo que éste, en definitiva, se dota de su propio punto de partida.

Polo a veces expresa dicha vuelta como el sentido transversal del carácter de además: su mantenimiento en la vuelta; pues dicho carácter no se pierde -ni se detiene- al volver, sino que la vuelta *equivale a su mantenerse sin término*³. A ese mantenerse se debe en especial la constancia del límite mental, que es el punto de partida: *el mantenimiento se corresponde*

¹ Cfr. “Nota sobre la transversalidad del carácter de además, o su vuelta al punto de partida”. *Studia poliana* Pamplona, 25 (2023) en prensa.

² “Los hábitos innatos”. *Artículos y conferencias*. OC, XXXI, 544.

³ Id.

con la constancia de la presencia mental⁴.

Lo que hay que ver aquí es de qué modo esa posición (alcanzar el carácter de además y vuelta en la que se mantiene) se conjuga con la distinción real de esencia y existencia en el hombre.

1. Planteamiento de la comparación.

Ya que podría pensarse que la idea de alcanzar la existencia personal desde un punto de partida y la vuelta a él como el proceder de la esencia humana, señala algo común entre esencia y existencia: justamente el mantenimiento del carácter de además entre el alcanzarse y la vuelta. Precisamente, ese algo común que parece vincular esencia y existencia en el hombre apunta al punto de partida: pues de él se parte para alcanzar la existencia personal, y a él se vuelve para la manifestación esencial de la persona.

Adelantando, desde luego, que para Polo el mantenimiento del carácter de además no atenta contra la distinción real tomista⁵; porque, si se toma el alcanzamiento de la existencia personal como un ascenso desde el punto de partida, y la vuelta a él -de la que procede la esencia humana- como un descenso⁶, entonces *la distinción real equivale a ese descenso*⁷; ascenso y descenso no se oponen, pero se distinguen realmente.

Por eso Polo sostiene que el límite es el punto de partida del carácter de además, la cual, por alcanzar la persona, se aleja de él. Pero se sostiene también que no puede faltar la vuelta o aproximación englobante. De manera que la distinción real de ser y esencia en el hombre coincide con esa distinción, que viene a ser la de dos hábitos innatos⁸, la sindéresis y la sabiduría; o bien la de dos dimensiones del abandono del límite mental, la tercera y la cuarta: la que asciende desde el punto de partida y la que desciende hasta él.

En todo caso, distinguir hábitos innatos, o dimensiones del abandono del límite, tanto como hablar de ascenso y descenso en función de un punto de partida, son exposiciones bien curiosas de la distinción real en el hombre y aparentemente distintas de ella.

Hay que comparar entonces la doctrina poliana del límite mental y su abandono con la distinción real de esencia y existencia en las criaturas, en particular en la criatura personal.

El poliano abandono del límite mental es solidario de esa distinción: pues sus cuatro dimensiones permiten conocer el ser y la esencia extramentales, y el ser y la esencia de la persona humana. Solidaridad que induce inicialmente a pensar que *el abandono del límite mental es el método adecuado para establecer congruentemente la mencionada distinción real entre esencia y ser en las criaturas*⁹.

⁴ Artículos y conferencias. OC, XXX, 545 nt 7.

⁵ El además no puede ser un acto puro, porque sería la identidad originaria, que es idéntica, y el además no es idéntico. Conversaciones con Jorge Mario Posada sobre antropología, Colombia 1999, inéditas

⁶ Como la persona humana se alcanza metódicamente de acuerdo con lo que llamo el carácter de además, conviene decir que el yo es el peculiar sentido descendente del carácter de además, es decir, su repercutir en la esencia. Descender equivale a la dualidad del yo. Antropología trascendental. OC, XV, 211.

⁷ Antropología trascendental. OC, XV, 227.

⁸ Antropología trascendental. OC, XV, 221.

⁹ Así lo afirmamos en GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.: *El abandono del límite y la distinción real tomista*. Bubok, Madrid 2018; p. 52.

En efecto, metódicamente, si Tomás de Aquino habló de separación, en lugar de abstracción¹⁰, para conocer el acto de ser que se distingue realmente de la esencia; Polo añade que la “*separatio*”, en sentido estricto, es el abandono del límite mental¹¹. Hasta el punto de que Polo se la juega afirmando que, si la distinción real fue advertida por Tomás de Aquino, tuvo que abandonar el límite, aunque de eso no haya hablado (ahí me juego el tipo)¹².

Con todo, cabe pensar también que abandono del límite mental y distinción real no son equivalentes, ni se conjugan estrictamente como un método con su tema; más bien son dos visiones distintas, aunque especialmente concordantes, de la criatura. El propio Polo apunta la posibilidad de que no haya total coincidencia entre ambas doctrinas: si Tomás de Aquino conoció el acto de ser sin abandonar el límite, si lo conoció intencional o nocionalmente, qué le vamos a hacer, no lo entendió como lo entiendo yo¹³.

Aquí, pretendemos examinar si son efectivamente dos doctrinas distintas, aunque compatibles, o bien si son estrictamente solidarias.

2. El entronque de la doctrina poliana con la filosofía tradicional.

La filosofía poliana parte del descubrimiento de la presencia como el límite de la mente humana; y prosigue desplegando las cuatro dimensiones noéticas que abandonan el límite mental.

Como la noción de límite mental y la metodología que lo abandona pudieran resultar extrañas, Polo ha declarado cuál es el engarce de su filosofía con el pensamiento clásico. Dice: *el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó*¹⁴.

a) Un punto de comparación entre Polo y Aristóteles.

De modo que Polo sugiere que la presencia mental, el límite, se corresponde con la operación intelectual¹⁵, tal y como la describió Aristóteles: acción perfecta, inmanente. Y que el abandono del límite se corresponde con actos noéticos distintos y superiores a las operaciones, que son los hábitos: los adquiridos u operativos (segunda dimensión del abandono del límite) y los personales o innatos¹⁶ (las otras tres dimensiones del abandono).

Con todo, cabe sospechar que esta conexión con el pensamiento clásico obedece en

¹⁰ Ciertamente, el objeto propio de la inteligencia humana son las esencias de las cosas materiales abstraídas de la fantasía, por lo que el conocimiento de su existencia apela a una activación del intelecto agente por separado.

¹¹ *Antropología trascendental*. OC, XV, 141 nt 43. Polo entiende los actos de conocimiento con la dualidad de separación y coincidencia entre método y tema: a mayor separación, menor coincidencia, y viceversa. De esa manera vincula su teoría del conocimiento con la *separatio* tomista, especialmente para los temas menos coincidentes y más separados de los actos cognoscitivos del hombre (cfr. glosa a la observación aristotélica de que *es propio del intelecto la separación: Antropología trascendental*. OC, XV, 289 nt 27).

¹² “Filosofar hoy”. *Escritos menores II (1991-200)*. OC, XVI, 101.

¹³ Id.

¹⁴ Curso de teoría del conocimiento, v. I. OC, IV, 21.

¹⁵ El límite mental es la operación intelectual como acto cognoscitivo ínfimo de la inteligencia. Presente y futuro del hombre. OC, X, 364.

¹⁶ La denominación de ‘hábito innato’ no es completamente acertada. La uso para recalcar que su sede no es la potencia. Pero en cuanto que proceden de la persona son, más bien, natos. *Antropología trascendental*. OC, XV, 357 nt 114.

parte a la actitud poliana de entender *in melius* a todos los pensadores; actitud que quiere aprovechar cuanto de valor se haya pensado en el pasado, particularmente en la tradición aristotélico-tomista. Y que, sobre todo, obedece al intento de mitigar la novedad y originalidad del propio planteamiento; así como también al empeño de hacerlo accesible a otros pensadores formados en un contexto intelectual diferente al suyo.

Porque lo cierto es que no es enteramente equivalente la noción de límite mental y la de operación intelectual: ya que el límite es único y constante, mientras que las operaciones intelectuales son plurales y distintas (cuatro o cinco distingue Polo en su *Curso de teoría del conocimiento*¹⁷); precisamente Polo ha señalado de modo minucioso cómo el límite mental juega de distinta manera en todas y cada una de esas operaciones¹⁸.

Y tampoco el abandono del límite mental y los hábitos intelectuales equivalen completamente; porque los hábitos -especialmente los personales- son estables y permanentes, mientras que el abandono del límite es un ejercicio ocasional, intermitente. Por eso Polo afirma que el abandono del límite es, en último término, como una especie de recurso expresivo, asimilable al lenguaje: *el método propuesto y el lenguaje son afines*¹⁹; pues ese método se dirige como a expresar y manifestar, a formular, la temática conocida habitualmente; por lo que, en definitiva, viene a ser *algo así como un resumen*²⁰ abreviado de los hábitos.

De modo que no nos encontramos ante una equivalencia, sino tan sólo ante una asimilación entre la doctrina poliana del límite mental y su abandono, y la doctrina clásica de las operaciones y hábitos intelectuales; una asimilación desde el punto de vista metódico, que para Polo -por cierto- es nuclear, y muy fecunda.

b) Polo y Tomás de Aquino sobre la criatura.

Pues algo parecido estimamos que ocurre, ahora desde un punto de vista temático, al emparejar la doctrina poliana sobre el límite mental y su abandono, con la doctrina tomista de la distinción real de esencia y existencia en las criaturas: las dos son una afirmación de la criatura; pero pensamos que su coincidencia es una asimilación, con múltiples matices, y no una equivalencia entre ambas doctrinas.

Cierto que a Polo se le ocurrió su filosofía en la primavera de 1950, y que a renglón seguido intentó desarrollarla en un escrito titulado *La distinción real*. Pero pudiera ocurrir que la intención de ese escrito no fuera unir ambas doctrinas, sino señalar cómo se entiende esa distinción tomista desde el abandono del límite, a saber: con alguna modificación y, sobre todo, ampliación de su alcance. No una asunción o repetición de la doctrina tomista, sino una reelaboración de ella; pues, en efecto, dice allí Polo: *en la discutida doctrina tomista de la distinción real entre esencia y existencia -esse-, se encuentra, a mi juicio, el germen histórico de la comprensión del ser y de su inteligibilidad que reclama nuestro tiempo. No se trata aquí de defenderla ni de demostrarla, sino de elaborarla poniéndola al servicio de*

¹⁷ Las operaciones son: 1) la conciencia, 2) la abstracción (no la abstracción en cuanto se atribuye al intelecto agente, sino el conocimiento de los abstractos). Existen otras dos operaciones que denomino líneas operativas: 3) generalización por negación y 4) razón. La unificación de operaciones distintas es, a su vez, una operación, a la que llamo "logos". *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. OC, V, 185-6.

¹⁸ Cfr. *El acceso al ser*. OC, II, cap. 2.2. pp. 45 ss.

¹⁹ Antropología trascendental. OC, XV, 592.

²⁰ Id.

la altura que los problemas metafísicos han alcanzado²¹.

Y cierto también que, como hemos dicho, las cuatro dimensiones del abandono del límite mental se corresponden temáticamente con la esencia y existencia, tanto de la criatura extramental como de la personal. Por lo que Polo llega a decir que su planteamiento *es una nueva exposición de la distinción real de essentia y esse*; pero con un añadido, que es la distinción entre la criatura extramental y la personal: *propongo una nueva exposición atendiendo a la distinción entre el ser humano -y su esencia- con el ser del universo, y su esencia física*²².

Por eso, en las ocasiones en que Polo trata explícitamente de este asunto²³ habla primero del límite y su abandono, y luego se refiere a la distinción real tomista en el plano de los antecedentes temáticos: *el principal antecedente del planteamiento propuesto es la distinción real essentia-esse tal como es expuesta por Tomás de Aquino*²⁴. Porque, en el fondo, entiende que su filosofía, más que una nueva exposición, es una peculiar continuación de la doctrina tomista: en orden a la antropología, porque el ser personal se distingue del ser que es tema de la metafísica. Así lo dice expresamente: *con ese método se propone continuar la averiguación tomista sobre la distinción real entre la esencia y el ser, mostrando que también es válida en antropología, lo cual no se suele estudiar*²⁵.

La ampliación hacia la antropología en la consideración de la distinción real es, para Polo, imprescindible; y, para nosotros, clave en su comparación con el abandono del límite. Pues, para extender la distinción real a la antropología, *no basta una mera aplicación lógica de ella –como si dijéramos: dado que el hombre es criatura, la citada distinción también ha de tener lugar en él–. Con esa aplicación, o generalización, no se averigua el sentido peculiar de la distinción real en el hombre. Por otra parte, el abandono del límite mental no permite la aplicación lógica de la distinción real, porque al generalizarla dicha distinción se supone –como si la distinción real tuviese un significado unívoco en todas las criaturas–. Sin embargo, en antropología la distinción real se ha de descubrir, lo que exige averiguar el acto de ser humano, su esencia y sentar su peculiar distinción. Por eso se ha dicho que en antropología la distinción real se tiene que justificar siguiendo el abandono del límite mental*²⁶. La metodología poliana, en suma, por alcanzar la peculiaridad del ser personal, sirve específicamente para ampliar la distinción real a la temática antropológica.

De modo que sí: el abandono del límite mental es *la manera de enlazar tanto la temática metafísica y física como la temática antropológica con el gran hallazgo filosófico de Tomás de Aquino*²⁷. Y así, ciertamente, *tanto la antropología como la metafísica –tal como las entiendo– son desarrollos de la gran tesis sobre la criatura que es la distinción real entre ser y esencia*²⁸. Sí, conforme: eso estamos diciendo; pero hay concretos matices que añadir. Porque además: *cabe acceder a la temática metafísica, enfocada desde la distinción real, de esa manera: por el abandono del límite*²⁹; y también de esa manera: *la*

²¹ Inédito: “Consideración preliminar” de *La distinción real*, v. I.

²² Presente y futuro del hombre. OC, X, 365.

²³ Por ejemplo, Presente y futuro del hombre. OC, X, 364 ss, y Antropología trascendental. OC, XV, 129 ss.

²⁴ Presente y futuro del hombre. OC, X, 365.

²⁵ Antropología trascendental. OC, XV, 145.

²⁶ Antropología trascendental. OC, XV, 164-5.

²⁷ Presente y futuro del hombre. OC, X, 364.

²⁸ Presente y futuro del hombre: OC, X, 367.

²⁹ Id.

temática antropológica es una ampliación³⁰.

En suma, dice Polo: *es posible continuar a Tomás de Aquino. Para ello lo mejor es partir de la distinción real sin suponerla, y desarrollarla sin limitarse a admitirla. Según esto, ser fiel a Tomás de Aquino quiere decir no quedarse donde él llegó, sino abrir nuevos temas desarrollando las indicaciones que se encuentran en él, y de acuerdo con un método que está ausente en su planteamiento*³¹. *No se trata de ir más allá de la distinción real de ser y esencia, sino de entenderla mejor, ampliándola –sin suponerla– al ser personal humano*³².

3. La ampliación poliana de la distinción real a la antropología.

Concretamente, Polo señala dos puntos a discutir en la doctrina de la distinción real, tal y como nos ha sido transmitida: la noción de esencia y, claro está, la aplicación de esa distinción a la antropología. Dice así: *mis reparos frente a los planteamientos de algunos tomistas sobre la distinción real de ser y esencia son dos. En primer lugar, tal como es formulada por ellos, se centra en una investigación sobre el acto de ser que deja sin aclarar la cuestión de la esencia. De esta manera la doctrina se hace unilateral. En segundo lugar, tampoco señalan cómo juega en el hombre la distinción real ser-esencia. Esta última omisión impide la estricta justificación de dicha doctrina*³³. Vale la pena destacarlo: la ampliación de la distinción real a la antropología es la que permite la estricta justificación de esa misma distinción.

Veamos, pues, algo de la aportación poliana respecto de estos dos puntos concretos; porque además entendemos que están ligados. Ya que la alusión a la esencia seguramente se justifica en la pretensión de distinguir la esencia humana de la extramental, a fin de señalar justamente lo peculiar del acto de ser creado de la persona humana, y así ampliar la consideración de la distinción real a la antropología.

a) La esencia.

1) Ante todo, la esencia se contradistingue del acto de ser y se corresponde con él; por eso Polo la entiende como la perfección de una naturaleza³⁴: su acabado y suficiencia justamente como para existir.

Y entonces³⁵, la perfección de las naturalezas físicas es el orden: una perfección extrínseca; conforme con la cual existe un universo, que conjunta todas las naturalezas. En cambio, la perfección de la naturaleza humana son los hábitos, una perfección intrínseca: un crecimiento o repotenciación de la propia naturaleza, de acuerdo con el cual existe un ser personal que dispone libremente de ella.

2) Paralelamente, el acto de ser del universo es distinto del acto personal de ser. Aquél es la persistencia supratemporal, la secuencia de antes a después; y éste es el

³⁰ Id.

³¹ Antropología trascendental. OC, XV, 165-6.

³² Antropología trascendental. OC, XV, 166.

³³ Antropología trascendental. OC, XV, 164.

³⁴ Esencia significa perfección; sólo lo perfecto se distingue del acto de ser. Antropología trascendental. OC, XV, 161.

³⁵ En “La esencia humana” Polo ha utilizado el esquema expositivo que empleamos en los párrafos siguientes; cfr. *La esencia del hombre*. OC, XXII, 83-175.

alcanzarse en el futuro, que exige un mantenimiento sobre el tiempo novedoso³⁶, distinto de persistir: *alcanzarse en el futuro es mucho más que persistir*³⁷.

Este mantenimiento es una nueva manera de sobreponerse al tiempo distinta de la persistencia: la persona es una novedad; pero novedad con punto de partida, del que arranca y al que vuelve. El carácter de además se mantiene cuando vuelve a su punto de partida, vuelta de la que procede la esencia humana³⁸. Y también la esencia humana se distingue de la esencia extramental por su novedad.

3) Globalmente, la esencia y el acto de ser se comparan como la potencia y el acto; entre ambos, la prioridad del acto la expresamos señalando que la esencia es el potencial de la actividad de existir.

Según Polo, con una actividad existencial creada, que no es originaria, sino que se inicia, y de una u otra manera ha de sobreponerse al tiempo, es imposible lograr la identidad, culminar: *la criatura ha de comenzar y seguir siendo sin culminar: la ausencia de culminación equivale a la esencia, que por eso se dice realmente distinta del ser. La esencia es la perfección que se corresponde con el ser que no culmina; por eso, se dice que se distingue del ser como la potencia del acto*³⁹. La identidad existencial, en cambio, es originaria; y sólo puede serlo así, puesto que no puede lograrse mediante ninguna actividad que se sobreponga al tiempo, ya que no cabe ningún proceso generador de ella: pues culmina originariamente.

Persistir, por tanto, no consigue la identidad: y por eso sigue siempre hacia después; pero, si no puede culminar, sí que puede fundar la verdad del conocimiento humano, es decir, sí que admite la analítica de causas que conforman el universo; ése es su potencial: la esencia extramental. Por su parte, alcanzarse en el futuro tampoco consigue la identidad: pues la persona humana carece de réplica; pero, si no puede replicarse, la persona humana sí que puede manifestarse hacia fuera y actuar: una analítica según la cual los trascendentales personales, que de suyo se convierten, se disocian en el ver-yo y el querer-yo, y en las manifestaciones externas de la esencia humana.

Por lo demás, la criatura depende enteramente del creador; es decir, que si su existencia es creada, la esencia es concreada con ella.

4) La metafísica, después, distingue en la persistencia extramental la vigencia real de dos primeros principios, los dos primeros principios creados. En cuanto que distinta de la esencia la persistencia es el primer principio de no contradicción; en cuanto que vinculada con ella es el primer principio de causalidad trascendental, que enlaza la

³⁶ La existencia es mantenimiento, "Antropología trascendental de 1972". Itinerario hacia la antropología trascendental, v. II. OC, XXIX, 285. El abandono del límite en su primera dimensión no exige sino el mantenimiento del acto de ser, por decirlo así, inmediatamente. En el caso de la existencia humana es necesaria la insistencia, un mantenimiento de además respecto de además. "Antropología trascendental de 1972". Itinerario hacia la antropología trascendental, v. II. OC, XXIX, 160.

³⁷ *El acceso al ser*. OC, II, p.111.

³⁸ El carácter de además es creado y, de acuerdo con su vuelta, es creada, "concreada", la esencia del hombre. Esa vuelta no tiene término, sino que proporciona el punto de partida del carácter de además, el cual, como digo, tiene punto de partida pero no término. La vuelta no se supone, sino que se mantiene. El yo –el valor pronominal del adverbio 'además'– es el mantenimiento de la vuelta. El carácter de además no se entiende bien si se considera como un 'fugarse' de la presencia, pues equivale a un desaferrarse de la unicidad, y ello permite la vuelta. "Los hábitos innatos". Artículos y conferencias. OC, XXXI, 545.

³⁹ Antropología trascendental. OC, XV, 159.

persistencia no contradictoria con la identidad originaria del ser. La existencia creada depende del creador, y se refiere a él según su propia esencia.

También en la criatura personal podría entenderse que la apertura interior de la persona, la intimidad, muestra la distinción de su acto de ser con la esencia, que tan sólo es su manifestación externa, su apertura hacia fuera; y que la apertura hacia dentro del ser personal, orientada también hacia el creador, apunta a su vinculación con la esencia.

Pero la antropología trascendental poliana permite una mejor distinción y conjunción entre la esencia y la existencia de la persona humana: porque entiende⁴⁰ aquélla como la manifestación (o expresión) de ésta, como su libre disposición de la propia naturaleza (hasta llegar a hablar de *esencia dispuesta*⁴¹), y como la iluminación intelectual y la aportación amorosa de la persona. Esta mejora en la comprensión de la distinción real en el hombre acontece porque Polo ha ampliado la consideración de la distinción real a su sentido antropológico.

b) Sentido antropológico de la distinción real.

Para mostrarlo, haremos ahora estas tres curiosas consideraciones sobre la distinción real en antropología:

1^a Que es una distinción libre, porque libre es el ser personal.

Y en la libertad trascendental de la persona humana Polo distingue distintas fases. Éstas tres, según lo dice: a) *el carácter de además es inagotable —en otro caso, buscar la trascendencia no sería posible—*⁴²; b) pero también puede omitir esa búsqueda y reducirse a dar generosamente, sin esperar aceptación; y c) también puede luego ceñirse dócilmente a su manifestación esencial⁴³: a disponer de su naturaleza; es decir: a constituir su propio don, sin el que su dar es pequeño⁴⁴.

La esencia humana, entonces, procede de la persona cuando omite la búsqueda, es decir, cuando la libertad trascendental se retira⁴⁵. El disponer esencial es una retirada de la libertad personal porque, de suyo, *no conformarse con el acto que es su tema es lo característico de la libertad trascendental*⁴⁶. Pero, con todo, es una retirada que también, al mismo tiempo, es la creciente extensión de la libertad de la persona hacia fuera, a sus actos esenciales.

La persona humana, dice Polo, es dócil y accede a esa retirada: *por creada es docilidad radical de la que procede la esencia humana, es decir, una docilidad encauzada,*

⁴⁰ Cfr. la “Introducción” al tomo II de la *Antropología trascendental*: “La esencia de la persona humana”. *Antropología trascendental*. OC, XV, 281-97.

⁴¹ Solidaridad sapiencial y esencia dispuesta. *Antropología trascendental*. OC, XV, 528.

⁴² *Antropología trascendental*. OC, XV, 357.

⁴³ El carácter de además es inagotable, pero por creado es docilidad radical de la que procede la esencia humana. *Antropología trascendental*. OC, XV, 357.

⁴⁴ Sin don el dar es pequeño y, sin embargo, medra. *Antropología trascendental*. OC, XV, 526.

⁴⁵ Si la búsqueda se omite, la libertad se retira hasta el dar y de ahí procede el hábito de los primeros principios. Si se omite también el dar, procede la esencia humana, es decir, la constitución del don humano. *Antropología trascendental*. OC, XV, 526.

⁴⁶ *Antropología trascendental*. OC, XV, 526.

que incluso *accede a la contingencia corpórea*⁴⁷.

2^a Que es una distinción flexible, gradual: pues la esencia humana puede variar desde ser elevada para integrarse armónicamente con el ser personal hasta ser anulada y casi desaparecer⁴⁸.

La distinción real en el hombre es moldeable, porque cabe pensar en la elevación de su esencia hasta la altura del ser personal (*la esencia humana llegará a ser solidaria con la persona*⁴⁹), como también cabe pensar que la esencia sea ninguneada y desaparezca (*alguna dimensión de su esencia es susceptible de anulación*⁵⁰).

Ello comporta que la distinción de hábitos innatos⁵¹, o al menos su ordenación⁵², no es permanente; pues, en especial, cabe una repotenciación de la sindéresis que la eleve por encima del hábito de los primeros principios y la asocie con el de sabiduría: un crecimiento en la extensión de la libertad⁵³, especialmente relevante en orden a las relaciones interpersonales⁵⁴.

3^a Que es una distinción oportuna y beneficiosa para el hombre, no sólo imprescindible por ser éste una criatura: pues proporciona una vía para remediar la precariedad del ser personal humano y mostrar su fecundidad como ser espiritual. El espíritu procedente de la persona humana no es persona, porque la persona humana carece de réplica, pero sí es espíritu, don: esencia espiritual.

La persona humana, por carente de réplica, no tiene en su interior nadie a quién dar, como tampoco nada que darle. Por eso se dice que la existencia personal es silenciosa, callada; pero, sin embargo, *la persona humana no se conforma con el silencio, sino que busca y se manifiesta*⁵⁵. El ser personal busca hacia dentro réplica y aceptación, como también se manifiesta hacia fuera en la esencia: para constituir el don y completar la estructura donal de la persona, que en otro caso quedaría frustrada.

⁴⁷ Antropología trascendental. OC, XV, 357-8.

⁴⁸ Incluso la caída original supuso que el alma humana no fuera sólo esencia de la persona, sino también forma del cuerpo, al que no llega a esencializar (cfr. “Los hábitos innatos”. *Artículos y conferencias*. OC, XXXI, 539-40 nt 2): una deficiencia en la apropiación del cuerpo por la persona, y una quiebra en el dominio de la persona sobre su esencia: cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. OC, VI, 350 ss.

⁴⁹ Antropología trascendental. OC, XV, 528.

⁵⁰ Antropología trascendental. OC, XV, 522. Dice también ahí: lo que puede tener que ver con la nada es el querer, que por eso es aniquilable si la correspondencia falta. Por tanto, la persona se abre a la nada en virtud de su compromiso con el segundo miembro de la sindéresis. Y dice además: querer y yo corren la misma suerte: se mantienen o se aniquilan juntos. Esto no se puede decir de ver-yo, ya que el ver-inteligido es suscitado sin yo.

⁵¹ La distinción entre los hábitos innatos es propia de esta vida, Antropología trascendental. OC, XV, 497 nt 243.

⁵² No es descabellado sugerir que la sindéresis puede ser elevada por encima del hábito de los primeros principios. Antropología trascendental. OC, XV, 583 nt 59.

⁵³ Como ya he indicado, la esencia humana está dispuesta de acuerdo con el segundo miembro de la sindéresis para sustituir al hábito de los primeros principios, lo cual no acarrea ninguna pérdida si al proporcionar el don la búsqueda es colmada. Esta sustitución es posible por el crecimiento de la extensión de la libertad. Antropología trascendental. OC, XV, 527 nt 313.

⁵⁴ Me atrevo a decir que la esencia humana llegará a ser solidaria con la persona. Según esa solidaridad, se comunica con otras criaturas espirituales. Antropología trascendental. OC, XV, 528.

⁵⁵ Antropología trascendental. OC, XV, 282 nt 5.

4. *La originalidad del planteamiento poliano sobre el ser creado del hombre.*

Estas peculiaridades de la distinción real en el hombre nos mueven a sospechar que lo propiamente poliano en la consideración antropológica de la distinción real de esencia y existencia no procede propiamente de atender a la distinción misma, sino que se sustenta en una averiguación sobre el ser personal humano como ser creado, es decir, sobre su acto personal de ser.

Nos referimos concretamente al que Polo llama carácter de además de la persona, aquel carácter que corresponde a la existencia personal cuando se la descubre desde el abandono del límite mental (en su tercera dimensión).

Y que tiene un doble sentido, metódico y temático; de acuerdo con el cual Polo afirma que en la tercera dimensión del abandono del límite mental el tema tira del método (el intelecto personal del hábito de sabiduría⁵⁶), es decir, lo estira (en busca del tema del intelecto personal) hasta que no da más de sí, pues esa búsqueda excede el abandono del límite mental. Es el sentido ascensional, hacia arriba, del carácter de además: la intensificación de su interna transparencia en busca de réplica.

Pero, como en ese ascenso se mantiene el carácter de además (a saber: de además... de un punto de partida, pues la persona no prescinde del límite⁵⁷), puede también volverse al punto de partida, recorriendo un camino descendente hasta el límite, para explicarlo y englobarlo: es la cuarta dimensión del abandono del límite mental. Por eso, *la persona no pierde el carácter de además en tanto que la esencia nace de ella; sencillamente se trata de que mirando hacia abajo la persona alumbrada y halla omitiendo la búsqueda: ese mirar se llama querer-yo y ver-yo*⁵⁸.

Hacia arriba y hacia abajo se dice en atención a la mutua solidaridad de los sentidos metódico y temático del carácter de además. También hemos dicho hacia dentro y hacia fuera en atención a la apertura de la persona, que se distingue según si en ella se mantiene o rompe dicha solidaridad entre los dos sentidos del carácter de además.

5. *El ser creado del hombre y la justificación de la distinción real.*

Con ello apuntamos ya a la originalidad metódica⁵⁹ del planteamiento poliano, la que demanda ampliar la distinción real a la antropología mediante el abandono del límite mental. Se trata de que Polo no sólo maneja la distinción real de esencia y existencia en el hombre; sino que profundiza después hasta encontrar la dualidad intrínseca del acto personal de ser: la dualidad metódico-temática del carácter de además propio del ser personal.

⁵⁶ De acuerdo con esto nosotros hemos definido a la persona como el ser que sabe de sí; cfr. *El hombre como persona*. Ideas y libros, Madrid 2019; p. 23.

⁵⁷ La exención presencial juega de distinta manera en orden a la primera y a la tercera dimensión del abandono del límite mental. La primera dimensión del abandono del límite, es decir, la advertencia de los primeros principios como actos de ser extramentales ha de excluir sin más la exención presencial. La tercera dimensión del abandono del límite mental se desaferra de la exención presencial, pero no prescinde de ella, por lo que la presencia juega como punto de partida de dicho método. Antropología trascendental. OC, XV, 222-3 nt 6.

⁵⁸ Antropología trascendental. OC, XV, 356.

⁵⁹ Así lo dice Polo: no conozco ningún antecedente de esta propuesta metódica. "Filosofar hoy". Escritos menores II (1991-200). OC, XVI, 101.

Por esta dualidad, al acto personal de ser Polo lo denomina co-existencia: la persona humana no sólo existe, sino que co-existe. En los demás trascendentales personales también hay una dualidad interna: disponer-destinar en la libertad trascendental, o la extensión de ésta hacia fuera, su ratificación interior y su comunicación hacia dentro; en el intelecto personal, encontrar hacia fuera, al ver o mirar, o alcanzarse interiormente y buscar hacia dentro; y en el amar interpersonal, aceptar-dar en el interior, con el complemento del don exterior. De modo que ahondar en la criatura libre hasta llegar a la dualidad interna al acto personal de ser, es lo que permite la notable ampliación nocional poliana para entender la distinción real en antropología.

En último término, la razón de esta profundización desde la dualidad *essentia-esse* a la dualidad interna al *esse* de la persona humana, es que, para Polo, el ser creado *es más distinto de Dios que de la nada, y más distinto de la nada que de la esencia*⁶⁰. Si eso es así, entonces la distinción real de ser y esencia no es primaria; lo primario es el ser creado, distinto del creador, mientras que su distinción con la esencia es sólo una consecuencia derivada. Así lo dice Polo: *el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea distinto realmente de la esencia, sino por ser creado*⁶¹.

También el ser extramental creado se distingue del ser originario -la no contradicción y la identidad son, ciertamente, distintos primeros principios-; y se distingue más de él que de la nada, a la que excluye al persistir⁶²; y más de ésta que de su esencia, a la que admite como su analítica. Con todo, el carácter de además propio del ser personal humano es distinto de la persistencia de la criatura extramental, y superior a ella; y por eso en la criatura personal se acentúa aún más la prioridad de su ser creado, de su distinción con el creador; pues ni siquiera precisa distinguirse de la nada: ya que no procede de ella, sino que tiene punto de partida; y además puede acoger en sí su propia esencia, o verla reducida al mínimo si es privado en alguna medida de ella.

En suma, la averiguación sobre el ser creado no se reduce a distinguirlo de su esencia. Como el ser creado lo es primariamente por distinguirse del increado, razón de su distinción con la propia esencia, podemos sospechar que el abandono del límite mental es una manera de acceder a él, en especial en el caso del hombre, superior al establecimiento de su distinción con la correspondiente esencia. Y además subrayaremos también que la distinción del ser creado con el increado es la precisa razón, antes aludida, de su consiguiente distinción con la propia esencia.

Lo que importa especialmente a la ampliación antropológica. Pues Polo dice, en efecto: *cuando el “actus essendi” se formula sólo en distinción real con la esencia, no se está teniendo en cuenta que a quien afecta especialmente es al hombre*⁶³. Porque ante la pregunta de *en qué se distingue el acto de ser de la criatura del acto de ser de Dios, si uno se queda exclusivamente en la distinción con la esencia, cuando se trata del hombre no es suficiente*⁶⁴; ya que *el hombre se distingue de Dios en cuanto que persona, pero la persona es el acto de ser del hombre*⁶⁵. Se distinguen, desde luego, la esencia humana y la divina, idéntica con su ser; pero además Dios y el hombre son distintos como personas, en su acto

⁶⁰ Antropología trascendental. OC, XV, 139.

⁶¹ Antropología trascendental. OC, XV, 140.

⁶² Persistir significa no dejar que aparezca la nada. Antropología trascendental. OC, XV, 162.

⁶³ “La esencia humana” en *La esencia del hombre*. OC, XXII, 92.

⁶⁴ “La esencia humana” en *La esencia del hombre*. OC, XXII, 93.

⁶⁵ Id.

de ser⁶⁶.

Y ahí se ve la justificación anunciada. En el caso del ser personal humano, en particular, señalamos su carencia de réplica: por la que acontece la manifestación esencial de la persona, de acuerdo con la cual se distinguen el ser y la esencia del hombre. La persona humana, dice Polo, *carece de réplica, pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica*⁶⁷. La distinción real en el hombre obedece a la carencia de réplica de la persona humana.

6. Conclusión.

En todo caso, se aprecia ya definitivamente que nos encontramos ante dos cuestiones distintas, aunque coherentes: una es la distinción entre la criatura y el creador; cuestión a la que obedece el señalar la distinción real de esencia y existencia en las criaturas. Y otra cuestión distinta es entender el ser creado, en especial el de la persona humana, en su distinción con el ser del creador; y a tal cuestión obedece el abandono del límite mental. Dos cuestiones distintas, dos planteamientos diferentes, pero perfectamente compatibles, pues es por distinguirse el ser creado del increado, por lo que aquél además se distingue realmente de su esencia.

⁶⁶ Polo dirá incluso que la antropología trascendental es el preámbulo de la fe en el misterio de la trinidad divina. *Antropología trascendental*. OC, XV, 205.

⁶⁷ *Antropología trascendental*. OC, XV, 356.

La persona humana como co-existencia según Leonardo Polo

Human person as co-existence according to Leonardo Polo

ADAM SOŁOMIEWICZ

RESUMEN: La co-existencia es la ampliación trascendental del trascendental metafísico existencia. La co-existencia por un lado expresa la trascendentalidad humana como tal: se trata de la co-existencia como intimidad. Por otro lado la co-existencia significa específicamente el primero de los cuatro trascendentales personales. La intimidad equivale a la apertura interior (la dualidad 'co-existencia-libertad') y a la apertura hacia dentro (la dualidad 'intelecto personal-amar donal'). Además, la persona humana co-existe hacia fuera con otros actos de ser creados: con el acto de ser del universo y con las demás personas humanas con lo cual se trata de dos tipos de co-existencia.

PALABRAS CLAVE: trascendentales personales, intimidad, apertura interior, apertura hacia dentro

ABSTRACT: Co-existence is the transcendental extension of the metaphysical transcendental existence. Co-existence on the one hand expresses human transcendental as such: it is co-existence as intimacy. On the other hand co-existence means specifically the first of the four personal transcendentals. Intimacy is equivalent to inner openness (the duality 'co-existence-freedom') and inward openness (the duality 'personal intellect-gift love'). Moreover, the human person co-exists outwardly with other created acts of being: with the act of being of the universe and with other human persons, thus two types of co-existence.

KEY WORDS: personal transcendentals, intimacy, inner openness, inward openness

Introducción

La aspiración más profunda de la obra filosófica de Leonardo Polo ha sido lograr la *ampliación trascendental* en el ámbito de la antropología. Se puede decir que el anhelo de fondo de la época moderna fue el mismo: reconducir la filosofía al humanismo y buscar las respuestas a las preguntas más profundas acerca del ser humano: ¿quién es el hombre?, ¿qué sentido tiene la vida humana?, ¿qué es la libertad?, ¿qué es el amor?, ¿cómo y qué somos capaces a conocer? Sin embargo –como señala Polo–, el error de los modernos consistió en el olvido (si no en el rechazo) de algunos grandes logros de la filosofía antigua y medieval –como la doctrina tomista de la distinción real *esse-essentia*– conservando a la vez el *freno sustancialista* en el seno de la filosofía del hombre. La consideración del ser humano como sustancia cierra la persona humana a lo trascendental lo que imposibilita lograr la *ampliación trascendental* en la antropología. «Si la metafísica permite descubrir trascendentales, al tratar

del espíritu se conseguirá alcanzar otros. Llamo a esto –dice Polo– *ampliación de los trascendentales*. Hablar de antropología trascendental equivale a dicha ampliación»¹. *Co-existir* –el tema del presente artículo– es el primer de los cuatro trascendentales personales logrados por Leonardo Polo según su método de la *ampliación trascendental*. Los demás son: la libertad trascendental, el intelecto personal y el amar donal.

En un pasaje en el tomo I de la *Antropología trascendental*, Polo proporciona una serie de sinónimos del carácter trascendental de la persona humana: «*Ser además* es abrirse íntimamente a ser sobrando, alcanzándose: más que persistir, significa acompañar, intimidad, *co-ser*, *co-existir*»². Conviene referirse a cada una de estas nociones.

Ser además es un modo particular en que Polo expresa la trascendentalidad humana. El vocablo *además* es un adverbio y a esto va Polo inspirándose en el Maestro Eckhart: cada «uno debería ser un adverbio junto al Verbo»³. En referencia al Verbo Divino –el Trascendente– la persona es un adverbio, pero un adverbio trascendental: es *además* de lo categorial creado, o sea, lo trasciende. *Ser sobrando* expresa el carácter efusivo (más que difusivo del bien), sobreabundante, ilimitado del *además*.

La persona humana no se conoce a sí misma como *además* por vía del pensar objetivo sino *alcanzándose*: la persona *alcanza* a saber que es más que *persistir* (la existencia impersonal del universo físico) siendo un existir personal, por tanto abierto a ser acompañado. Ser así es no sólo ser, sino *co-ser íntimamente*, *co-existir*. El *co-* del *co-existir* indica de que se trata de la existencia libre, relacional, personal humana.

La co-existencia personal se alcanza con el carácter de *además* del hombre como método (el hábito de sabiduría) y equivale al valor temático del *además*. Como punto de partida para el estudio de este trascendental personal puede servir un texto de Juan García González que recoge los tres sentidos del carácter de *además* vinculados entre sí⁴: 1) *además* de la operación intelectual; 2) el intelecto personal como tema *además* del método con el cual se lo alcanza y 3) *además* del Hijo de Dios. Cada uno de estos sentidos equivale a las dualidades correspondientes: 1) la dualidad del co-existir personal (el ámbito trascendental) con su esencia (el ámbito de las operaciones intelectuales y voluntarias); 2) la dualidad interna de la co-existencia personal (metódico–temática) y 3) la dualidad de la co-existencia personal humana con Dios.

Se propone recapitular lo dicho afirmando que la co-existencia personal humana: 1) es *además* de su esencia, 2) es *además* del método de su alcanzarse y 3) es *siempre más*⁵ con Dios, su origen y destino. En cuanto que «*co-existencial* quiere decir que está abierto a»⁶, el

¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 41.

² POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 162.

³ MAESTRO ECKHART, Sermón IX “Cuasi stella matutina”, en *Obras Alemanas. Tratados y sermones*, trad. BRUGGER, I. M., Edhasa, Barcelona, 1983, DW I, 154–155.

⁴ Cfr. GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Autognosis y conocimiento de Dios: el acceso a Dios desde la persona humana”, *Studia Poliana*, 14 (2012), p. 72.

⁵ Fantini subraya que «la persona es *además* también en el sentido que es siempre *más*». FANTINI, L., “Il valore metodico del carattere di *además*”, (trad. propia), *Studia Poliana*, 10 (2008), p. 77. Así lo afirma Piá Tarazona: «“ser además” puede traducirse de manera acertada por “ser siempre más”». PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, EUNSA, Pamplona, 2001, p. 282. Cfr. POLO, L., *La esencia del hombre*, OC, Vol. XXIII, EUNSA, Pamplona, 2015, p. 311.

⁶ POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, ed. cit., p. 257. Co-existencia «implica un “respecto a” que es intrínseco». POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, OC, Vol. X, EUNSA, Pamplona, 2017, p. 362.

primer sentido de la *co-existencia* se corresponde con la *apertura íntima*, el segundo con la *apertura interior* y el tercero con la *apertura hacia dentro*.

1. *La co-existencia como apertura íntima*

La *intimidad* es además de la *inmanencia*: «yo no soy inmanente, sino mucho más, soy íntimo; soy íntimamente hasta tal punto que ni siquiera la noción de mí mismo es suficiente, soy mucho más que un mí mismo. Es un acompañamiento, un puro sobrar que se abre hacia adentro»⁷. Para describir la *apertura íntima* del hombre habría que precisar el significado del vocablo castellano “intimidad”. Según el *Diccionario de la Lengua Española*⁸, ésta equivale a la “amistad íntima” y a la “zona espiritual íntima y reservada de una persona o de un grupo, especialmente de una familia”, habiendo definido el adjetivo “íntimo” como “lo más interior o interno”. Estas definiciones –que no provienen del ámbito filosófico– resaltan los rasgos claves de la co-existencia humana: la dimensión espiritual, la radicalidad interior, la apertura personal. Sólo hablar de una “zona” no parece adecuado en el contexto de la *antropología trascendental*, dado que es una indicación espacial y, por tanto, derivada más bien de la realidad física. Por otro lado, las alusiones a la “amistad” y a la “familia” apuntan en la índole relacional de la intimidad.

Para Polo «la intimidad es lo que define estrictamente la persona»⁹, pero no como un añadido a ella, sino en cuanto que «está en lo más profundo del ser [humano]»¹⁰. En el caso contrario, «si no se considera como intimidad, la persona queda bloqueada en una insuficiencia contradictoria con la propia noción de subsistencia»¹¹, dado que un subsistir aislado equivale a un ser necesitado del automantenimiento y esto no es persona, sino una sustancia.

Pero, «como es claro, la intimidad también está por encima del necesitar. Por eso equivale a dar y es trascendentalmente libre»¹². Polo indica: «definiré la intimidad como el modo de ser que no necesita asimilar elementos exteriores ni poseerlos para mantenerse»¹³. Así se quiere expresar, que la persona humana no depende radicalmente de lo *exterior* a ella (a modo de las sustancias naturales que dependen de la unidad del orden físico, extrínseca para con aquellas), porque lo trasciende: «el co-existir humano no prescinde del existir con el que co-existe (aunque existir sea distinto de co-existir y el co-existir por ser superior no se agote con él). Co-existir es *el ser ampliado por dentro*: la intimidad»¹⁴. Esa ampliación interior Polo la expresa también con la noción de *acompañarse*.

A diferencia de la persistencia –el ser que simplemente *elimina* la nada–, la co-existencia es un ser que *no se agota respecto de sí, sobra sin consumarse, desborda*, «es

⁷ POLO, L., *Persona y libertad*, OC, Vol. XIX, EUNSA, Pamplona, 2017, p. 145. «La palabra intimidad se ha incorporado al vocabulario filosófico, sobre todo a partir de Agustín de Hipona, que es uno de los grandes glosadores de San Pablo». POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 237, nota 12.

⁸ Cfr. VV.AA., *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, Madrid, 1992, la voz “intimidad”.

⁹ POLO, L., “La coexistencia del hombre” (1991), en *Escritos Menores* (1991–2000), OC, Vol. XVI, EUNSA, Pamplona, 2017, p. 66.

¹⁰ POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, ed. cit., p. 202.

¹¹ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, OC, Vol. XIII, Pamplona, EUNSA, 2015, p. 98.

¹² POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 238.

¹³ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 97.

¹⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 109.

difundirse, expresarse, dar de sí»¹⁵. Frente a la actividad principal de «no dejar que aparezca la nada»¹⁶, la intimidad equivale a «ser-con, ser que se acompaña, ser acompañándose»¹⁷. Sin embargo, Polo señala que *ser acompañándose* es una expresión «sólo indicativa; considero preferible –dice Polo– esta otra: co-existir es la amplitud interior del acto de ser humano, es decir, la ampliación trascendental»¹⁸. Teniéndolo en cuenta, conviene subrayar que el verbo *acompañarse* sirve para resaltar la solidaridad metódico–temática de la co-existencia. La persona humana equivale a *alcanzar* a co-ser y en tanto que éste no es un término sino un tema que *nunca acaba*, no lo *halla*, no lo posee cognoscitivamente: se *acompaña*. En el orden de ‘saberse persona’ *me alcanzo al conocerme* y esto denota *acompañamiento*. En definitiva, *me alcanzo* equivale a *me acompaño* lo que indica *la ampliación trascendental* del ser y significa *intimidad*, el vocablo que expresa el carácter trascendental de la persona humana: el *además* o la *co-existencia*¹⁹.

Por último, cabe señalar que el *ser que se acompaña* es el «*ser-con*; no *ser-consigo*. [...] *Ser-con* es una intimidad, pero no una intimidad que se quede encerrada sino una intimidad en apertura»²⁰, con lo cual la actividad co-existencial no es semejante a la persistencia –que se agota en su propio ser no-contradictorio, por tanto aislado o solitario– sino, «más bien, es un ser segundo o un segundo ser. [...] Es segundo intrínsecamente, o doble por dentro. Por eso [se habla] de co-ser o co-existencia»²¹. «Acto de ser segundo significa [...] radicalidad que se secundariza»²². ¿En qué sentido la co-existencia humana se secundariza? La pregunta indica de nuevo que la intimidad humana es abierta y por eso se continua, y esto sin implicar la necesidad –característica de la actividad principal del cosmos–, sino libremente. Es lo que señala Piá Tarazona con la siguiente afirmación: «sin libertad el *además* es mera *insistencia*, pero eso no denota apertura, intimidad, co-existencia»²³. La *apertura íntima* es libre, lo que equivale a decir que el trascendental *co-existencia* se dobla con la *libertad*. De este modo se descubre la primera dualidad de la *intimidad*: la *apertura interior*.

¹⁵ POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 144.

¹⁶ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 162.

¹⁷ POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 144.

¹⁸ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 109, nota 15. La expresión de la intimidad humana como *la amplitud interior* de la persona se relaciona directamente con la noción de *la amplitud máxima* de Dios. Una explicación de ésta noción poliana se puede encontrar en SOŁOMIEWICZ, A., “Las cuatro descripciones de la libertad trascendental según Leonardo Polo”, *Estudios Filosóficos Polianos*, 7 (2020), pp. 33–35.

¹⁹ «Lo mismo da decir co-existir que *además*, y de esta manera se amplía el trascendental». POLO, L., *Persona y libertad*, ed. cit., p. 144. Nótese que *el ser que se acompaña* no significa todavía ‘el ser acompañado por otro’, sino sólo apunta en la apertura a tal acompañamiento. La co-existencia tomada meramente como *acompañarse* no es todavía co-existencia-con. Por otra parte, hace falta insistir en que no cabe una consideración aislada de la co-existencia, puesto que tiene que ser dual con la esencia del hombre.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 163.

²² *Ibíd.*, p. 231. «Nótese que radical no equivale a primero: el acto de ser es primero como primer principio, no como co-existencia; la co-existencia es acto de ser segundo». *Ibíd.*, p. 231.

Heidegger no llega a advertir el rasgo radical de la persona. Aunque para este autor el hombre es un “ser-con”, lo es por “ser-en-el-mundo”, es decir, en virtud de su apertura *hacia fuera* (usando el lenguaje de Polo): «El ser-ahí [*Dasein*], en tanto que es ser-en-el-mundo, es justamente un ser-con, un ser con otros. [...] El ser-ahí es el ente que se caracterizaporelhechodeser-en-el-mundo». (HEIDEGGER, M., *El concepto de tiempo*, trad. GABÁS PALLÁS, R. y ESCUDERO, J. A., Trotta, Madrid, 2003, p. 36). Heidegger parte, pues, desde la comprensión del hombre al margen de su apertura íntima al Trascendente, constitutiva –según Polo– a la persona humana. Mientras que en la antropología trascendental la persona *se acompaña* precisamente en virtud de su *intimidad*, en el existencialismo de Heidegger el hombre se “cuida” en virtud de “ser-en-el-mundo”: «El ser-en el mundo está caracterizado como un “cuidar”» (*ibíd.*).

²³ PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, ed. cit., p. 226.

2. *La intimidad como apertura interior: la carencia de réplica*

El *ser que se acompaña* se da cuenta de que es interiormente activo y que el valor activo de la intimidad es *libertad*. Por eso la apertura íntima considerada como actuosidad libre Polo la denomina *apertura interior*: «el descubrimiento de la intimidad como apertura interior es inseparable del valor activo, libre, de la co-existencia»²⁴. En pocas palabras, «la co-existencia es activa, y la índole de esa actividad es la libertad»²⁵.

Ahora bien, hace falta preguntarse qué descubre la persona humana cuando se abre libremente en su interioridad íntima. Al alcanzarse como co-existencia, se da cuenta de que *co-existir quiere decir está abierto a*. En cuanto que se trata de una *apertura íntima*, se olvida de la esencia propia, puesto que se abre a una realidad de orden trascendental. La persona no co-existe con su esencia sino se manifiesta en ella. En tanto que es *actuosidad libre*, no se agota en la co-existencia con el acto de ser del cosmos, advertido como la no-contradicción necesaria y por eso privado de la amplitud interior. Además, en tanto que la persona *se acompaña*, descubre que es *un co-acto de ser* y no dos: el hábito de sabiduría, con que se sabe persona, no es otra co-existencia. Si lo fuera, «la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría respecto de él y, por consiguiente, en rigor no se conocería. La persona es solidaria con su propio alcanzarse»²⁶. Por tanto, no alcanza dos intimidades propias sino una sola.

Recapitulando lo dicho, la persona –en virtud de su actividad libre– se da cuenta de que está abierta *más radicalmente* que sólo a su esencia, al cosmos y a sí misma. Dicho con otras palabras, su apertura radical no encuentra la culminación co-existencial en esas realidades. Sin embargo, «la carencia de culminación o de réplica no se entiende como la falta de algo debido: significa que la co-existencia está siempre por alcanzar»²⁷. De allí la afirmación de Polo: «La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica»²⁸.

Si «lo que caracteriza a la persona humana es la ausencia de réplica»²⁹, ¿esto quiere decir que al descubrirse carente de la culminación la co-existencia se encuentra aislada? Si «la esencia del hombre no es la réplica de la persona humana»³⁰, «el universo no es la réplica del hombre»³¹, ni «tampoco el hombre es réplica de sí mismo»³², e incluso es «imposible buscar la réplica en otra persona humana»³³, una co-existencia resultaría solitaria. Con esto, «una persona única sería una pura tragedia, porque estaría condenada a carecer de réplica»³⁴.

²⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 233.

²⁵ *Ibíd.*, p. 275.

²⁶ *Ibíd.*, p. 208.

²⁷ *Ibíd.*, p. 204.

²⁸ *Ibíd.*, p. 232.

²⁹ *Ibíd.*, p. 205.

³⁰ *Ibíd.*, p. 149.

³¹ *Ibíd.*, p. 199.

³² *Ibíd.*

³³ *Ibíd.*, p. 239. La co-existencia con otras personas creadas no es trascendental, sino esencial.

³⁴ *Ibíd.*, p. 190. Juan García señala, que «el hombre es la réplica del universo», pero esto no se da a la inversa. Por otro lado, «el ser humano sí encuentra cierta réplica –otro como él– en su coexistencia (y coesencialidad) con las demás personas humanas», pero no «su réplica estricta –entera y definitiva–[...]. [Los demás] son más bien dúplicas que réplicas por ser externas a la persona». GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Unidad y dualidad de la coexistencia personal. El acceso a Dios desde el hombre, según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 19 (2017), pp. 127.

Pero «una persona única o aislada no sería co-existencial y, por tanto, no sería persona humana: no se secundarizaría»³⁵. En definitiva, «si no existiese más que una persona, y todo lo demás no lo fuera, en rigor la persona quedaría inédita y las dualidades desaparecerían. Pero no se trata propiamente de una desgracia, sino de una imposibilidad, porque nada humano es real sin la co-existencia personal»³⁶: «una sola persona es absolutamente imposible»³⁷.

Así se ve, que en la apertura íntima no cabe una ausencia definitiva de réplica. La persona que fuera constitutivamente una tragedia no es admisible, no puede darse en la realidad, sería una contradicción. Alcanzar la co-existencia y descubrir que carece de réplica indica que tiene que haber persona (o personas) con quien secundarizarse. La clave de la cuestión consta en que la réplica de la persona humana *no depende* de ella: «la réplica alude a una dualidad que una persona aislada no es capaz de procurarse (en este sentido co-existir requiere un segundo con: co-existir-con)»³⁸.

Aunque la co-existencia no tiene en alcance la réplica –pues ésta la trasciende–, sin embargo puede *buscarla*. La libertad –en tanto que *el valor activo de la co-existencia*– no sólo descubre la carencia de réplica, sino también se da cuenta de que tal carencia no puede ser definitiva, por lo cual «la libertad puede entenderse como la actividad que anima la búsqueda»³⁹. Por eso si «sobrar sin consumarse equivale a la intimidad libre de la co-existencia, [...] según ese sobrar sin consumarse la carencia de réplica se trueca en búsqueda»⁴⁰. *Se trueca*, porque en la *búsqueda* continua la co-existencia.

En resumen, la *apertura íntima* es la primera dualidad trascendental de la intimidad: la co-existencia –*el ser que se acompaña*– se dobla con la libertad –el valor activo del co-acto de ser personal–. Así se ve que «la libertad es el trascendental personal más próximo a la co-existencia, con el que ésta se dualiza de inmediato o directamente»⁴¹. Tal actividad co-existencial descubre que la persona carece de réplica en su propia intimidad, pero también que esa ausencia no puede ser definitiva. Este último ‘descubrimiento’ indica la segunda dualidad de la *apertura íntima*: la *apertura hacia dentro* que se cifra en la búsqueda de réplica.

3. *La intimidad como apertura hacia dentro: la búsqueda de réplica*

La persona humana busca su réplica, pero con más exactitud se debería decir a la inversa: *la persona busca de quién es réplica*. La primera formulación se acerca al sentido principal del vocablo “réplica” propuesto en el *Diccionario*: “la acción de replicar”, donde

³⁵ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 232, nota 2. Con esto se ve, que la persona humana es el *ser segundo*, sobre todo porque se *secundariza* con la réplica personal, y, además de esto, porque co-existe con el *acto de ser primero* (el cosmos). Algunos, como Juan García, parecen referir la secundarización de la co-existencia humana ante todo al ser del universo: «Coexistir es [...] una singular existencia, la de las personas; cuya primera característica es que es añadida, segunda, porque se trata de coexistir con otro existente previo: ante todo, con ese existente que es el universo. La coexistencia es la existencia libre de las personas; que se añade como segunda, inicialmente, a la existencia del universo». «La misma noción de coexistencia [...], inicialmente, es una referencia entre dos existencias creadas». GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “La unidad del ser y la coexistencia humana”, *Miscelánea Poliana*, 43 (2013), pp. 27–28, 30.

³⁶ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 191.

³⁷ *Ibid.*, p. 106.

³⁸ *Ibid.*, p. 190.

³⁹ *Ibid.*, p. 267.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 241.

⁴¹ *Ibid.*, p. 233.

“replicar” se equipara con “contestar”⁴². ‘Uno busca la réplica’ equivale a ‘busca su contestación’ en la cual su ser se continúa: «en tanto que subsiste el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir»⁴³.

La segunda formulación, en cambio, es más afín a la tercera descripción de “réplica” del *Diccionario*: “copia de una obra artística que reproduce con igualdad la original”. La persona descubre que no es ‘el original’, sino una réplica de una realidad originaria (dado que en caso contrario tendría que ser una réplica de la nada, lo cual es un sinsentido). Del mismo modo que a nivel *natural* uno reconoce que ‘reproduce’ la naturaleza de sus padres, a nivel *trascendental* busca de quién *es* réplica. Y en cuanto que en su *apertura interior* la persona descubre que ella no es la réplica de las realidades distintas de su intimidad (ni de su esencia, ni del cosmos, ni de otras personas creadas), ni de sí misma, se da cuenta que tiene que buscar *hacia dentro*, porque sólo de este modo puede encontrar de quién es réplica.

Así se descubre que la búsqueda de la réplica, exigida por la *apertura interior*, no es de entrada perpleja, sino *orientada hacia dentro*. *Hacia dentro* indica la *profundización* en la propia intimidad. Así se ve que la *búsqueda personal* de la réplica –en tanto que equivale a un mayor adentramiento sin salir *hacia fuera*– equivale a *buscar-se*. Y «es obvio que buscar-se no es reflexivo, puesto que se busca hacia dentro la réplica de que se carece»⁴⁴. ¿Qué ha de encontrar un *buscar-se* profundizando en la propia intimidad? Ha de encontrar una intimidad que la trasciende, que sólo puede ser Dios: «se busca una persona que ha de ser la réplica y que, por tanto, trasciende la persona humana, o es inabarcable»⁴⁵. Es lo que descubrió San Agustín y expresó en su célebre frase: “*tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”, «pero tú me eras más íntimo que mi propia intimidad y más alto que lo más alto de mi ser»⁴⁶.

Sin embargo, el descubrimiento de Dios *dentro* de la propia intimidad no corre a cargo directamente de la co-existencia ni de la libertad⁴⁷, sino de los trascendentales *continuativos*⁴⁸. Polo los llama así dado que continúan la actividad libre de la co-existencia *hacia dentro*: «la co-existencia que se dualiza con la libertad se convierte, por continuación, o trocándose en ella [...] con los trascendentales alcanzados en la apertura hacia dentro, que se dualizan en búsqueda»⁴⁹.

Ahora surge una seria dificultad: si la Réplica es *inabarcable* (Dios trasciende absolutamente al hombre⁵⁰) en el sentido de que «es más íntimo a la persona humana que su propio co-existir»⁵¹, ¿cómo el hombre puede ser considerado “*capax Dei*”⁵², capaz de ‘llegar’ a Dios? El estudio de la *apertura íntima* muestra, más bien, que en virtud de la

⁴² Cfr. la voz “réplica”. El *Diccionario de la Lengua Española* resalta que la “réplica” es una respuesta con el matiz de contra (cfr. la voz “replicar”). Sin embargo en el contexto poliano *replicar* se puede entender como “contestar” en general.

⁴³ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 98.

⁴⁴ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 245.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confesiones*, trad. COSAGAYA, J., BAC, Madrid, 2007, III.6.11.

⁴⁷ Éstos, como se ha dicho, descubren sólo que la persona carece de réplica.

⁴⁸ Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., pp. 241, 254.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 234.

⁵⁰ «La criatura se distingue más de Dios que de la nada». «La distinción entre Dios y la criatura es la máxima». *Ibid.*, pp. 153, 154.

⁵¹ *Ibid.*, p. 244.

⁵² Cfr. SAN TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 4, a. 1, ad 2. Cfr. también el capítulo 1 de la sección I de la primera parte del *Catecismo de la Iglesia Católica*, que se titula “*Homo est Dei «capax»*”.

actividad co-existencial el hombre no puede *alcanzar* su réplica: desde esta perspectiva Dios es un ser inaccesible y el hombre es capaz solamente a *orientarse* a Él, pero no de alcanzarlo. Si eso es así, el único modo de conocer a Dios por parte del hombre sería *advertirlo* como el primer principio⁵³.

Pero el problema desaparece si no se olvida que Dios es personal y, por tanto, libre, cognoscente, amoroso e infinitamente más actuoso que el hombre. En la *apertura hacia dentro* es donde Dios sale con iniciativa, ‘se da a conocer’ y ‘ama el primero’⁵⁴ a la persona: Dios es el *tema* del primer trascendental continuativo, el *conocer personal*. Además, Dios se da a conocer como Amor que da (porque crea) y que acepta (porque acoge): Dios es el *tema* también del segundo trascendental continuativo, el *amar personal*.

Con esto se aclara la *dualidad doble* de la intimidad humana: el descubrimiento de la *carencia de réplica*, que corre a cargo de la actividad libre de la co-existencia, se dobla o se continua con la búsqueda *hacia dentro*, que es dual: «en tanto que la libertad trascendental se convierte [no sólo con la co-existencia, sino] también con el intelecto y el amar donal, se habla de búsqueda de réplica o [búsqueda] de aceptación»⁵⁵. En cuanto que el tema de los trascendentales continuativos es Dios personal, «la libertad personal y los demás trascendentales antropológicos [pueden considerarse] como aperturas al ser divino»⁵⁶. Por el contrario, negar a Dios significaría convertir la intimidad en un amargo sinsentido, una apertura a la nada que implicaría la imposibilidad de encontrar la réplica personal. En definitiva «prescindir de Dios equivale a ignorar que la persona humana es un *quién*»⁵⁷.

Desde luego, en la *intimidad* se descubre que «la persona humana está vertida hacia personas o es una tragedia»⁵⁸, y en cuanto que lo segundo no es admisible como constitutivo del ser humano, «el hombre es una pura apelación para el encuentro de otra persona»⁵⁹. Y además de que la co-existencia *radical* se da sólo en el orden de Dios, la persona humana co-existe también *hacia fuera*: se trata de los *tipos de co-existencia*.

4. *La co-existencia hacia fuera*

Polo introduce este tema señalando que «la apertura hacia fuera no es radical, porque se distingue de la secundarización de la co-existencia: no es íntima. De ahí que la apertura hacia fuera dé lugar a lo que llamaré *tipos de co-existencia*»⁶⁰. En cuanto que «encontrar actos de ser es un tipo de co-existencia»⁶¹, la persona humana co-existe con los actos de ser que están fuera de ella: con el universo físico y con las demás personas creadas y esto, a través de la esencia: «la cultura es aquel tipo de co-existencia según el cual el hombre co-

⁵³ Se trata del conocimiento que corre a cargo del hábito innato de los primeros principios, propio de la metafísica. Conviene insistir en que el conocimiento metafísico de Dios no alcanza su Ser Personal, sino se limita a la *advertencia* de su existencia. Es el caso, por ejemplo, de las cinco vías del Santo Tomás. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3 co.

⁵⁴ Cfr. 1 *Jn* 4,19: «Nosotros amamos, porque Él nos amó primero». En este contexto el Papa Francisco introdujo un neologismo aprovechable al respecto: «el Señor tomó la iniciativa, la ha *primereado* en el amor». PAPA FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, Palabra, Madrid, 2013, n. 24.

⁵⁵ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 278.

⁵⁶ POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, ed. cit., p. 185.

⁵⁷ POLO, L., *La persona humana y su crecimiento*, ed. cit., p. 98.

⁵⁸ POLO, L., *Epistemología, creación y divinidad*, ed. cit., p. 257.

⁵⁹ POLO, L., “Conversaciones con Leonardo Polo en Bogotá (12-IX-1993)”, *pro manuscripto*, p. 5.

⁶⁰ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 232, nota 1.

⁶¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, II, OC, Vol. XV, Pamplona, EUNSA, 2016, p. 584.

existe con la esencia del universo. En cambio, la sociedad es el tipo de co-existencia según el cual las distintas personas humanas co-existen entre sí. Nótese que estos dos tipos de co-existencia se dan a través de la esencia del hombre, y por eso se llamaron modos de co-existir *hacia fuera*»⁶².

El hombre interactúa y dialoga con los demás y así perfecciona su naturaleza según los hábitos. Lo que permite el crecimiento moral es la convivencia en la sociedad, pues sin ella «el perfeccionamiento de la voluntad en el hombre aislado apenas se podría conseguir. Sin interactuar sería muy difícil adquirir virtudes»⁶³. Aunque la esencia del hombre es distinta en cada uno, la naturaleza es común y se perfecciona moralmente con la interacción.

«El hombre co-existe con el ser del universo según un hábito innato, y con el universo perfeccionándolo según su actividad práctica. Pero la dualidad del hombre con el ser del universo no agota la co-existencia (la co-existencia no equivale a la dualidad con los primeros principios)»⁶⁴. La co-existencia del hombre con el ser y la esencia del universo físico comporta un gran tema antropológico que no se desarrollará en este trabajo.

Una teoría relevante que explica la relación del ser humano con el mundo cósmico fue elaborada por Alberto Vargas según su propuesta de los “juegos donales”. A “los juegos con el universo” este autor nombró *«hiperteleología*, por atravesar de sentido donal la realidad extramental»⁶⁵. Por otra parte, a los “juegos éticos”, es decir, la co-existencia con las demás personas humanas, los denominó *«convocatoria*, por la ayuda que esta co-existencia significa para aceptar la llamada de la Persona Originaria»⁶⁶.

Conclusiones

Co-existencia es uno de los cuatro trascendentales personales según la *antropología trascendental* de Leonardo Polo. En tanto que dichos trascendentales se corresponden con los cuatro trascendentales metafísicos (*esse, verum, bonum, pulchrum*), la co-existencia es la ampliación del primero de ellos, es decir del ser o la existencia. La co-existencia se distingue de la existencia impersonal y subordinada a lo necesario con su índole libre, cognoscitivo y amoroso, por tanto relacional y personal.

La co-existencia equivale a la *apertura íntima* humana. La persona como *intimidad* es dual con su propia esencia: es *además* de su esencia. La *intimidad* denota que la persona no es un ser único ni cerrado en sí mismo sino que *se acompaña*: es abierta a la relación íntima con un quién Transcendente, con Dios. Co-existencia como *intimidad* más que lo específico del primer transcendental expresa ante todo la trascendentalidad de la persona humana en la unidad de sus cuatro trascendentales.

La co-existencia equivale a la *apertura interior* humana. En la consideración de la dualidad ‘co-existencia–hábito de sabiduría’ la persona humana es *además* del método de su propio *alcanzarse*. Con la sabiduría la persona *sabe* que es trascendentalmente libre a buscar la réplica de la cual carece en su *intimidad*. Polo habla por tanto de la primera dualidad de

⁶² *Ibíd.*, p. 553.

⁶³ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 234.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 203.

⁶⁵ VARGAS, A., *Ser y don. Una teoría antropológica del juego*, Sínderesis, Madrid, 2020, p. 187.

⁶⁶ *Ibíd.* La exposición de los juegos de “hiperteleología” y de “convocatoria” se encuentra en el apartado “La teoría de los juegos donales” del capítulo III del libro citado.

los trascendentales personales: ‘co-existencia–libertad’.

La co-existencia equivale a la *apertura hacia dentro*. Se trata de la dualidad ‘co-existencia–Dios’ en la cual la persona humana *es siempre más* (es *además*) con Dios. La persona no sólo *sabe* que carece de réplica, sino que también puede buscarla y esto se da con los dos trascendentales personales *continuativos* que se dualizan: el *intelecto personal* y el *amar donal*. Con el primero se trata de la *búsqueda cognoscitiva* de Dios y con el segundo de la *búsqueda de la aceptación* por Él. En la *apertura hacia dentro* la persona humana descubre que está orientada hacia Dios personal y si no, entonces fuera tragedia pura.

La co-existencia trascendental humana se abre también *hacia fuera*, es decir, hacia lo que por sí no constituye trascendentalmente el ser personal de cada quién. Se trata de dos tipos de la co-existencia humana con los actos de ser que están fuera de ella: con el universo físico y con otras personas humanas.

La persona humana co-existe con el ser del universo a través del hábito de los primeros principios y con la esencia del universo perfeccionándolo según la actividad práctica humana, o sea, a través de la esencia humana. Polo dice que la persona humana puede perfeccionar el universo esencializándolo⁶⁷.

La persona humana co-existe con los actos de ser personales humanos a través de la esencia propia. Algunos discípulos y continuadores de Leonardo Polo proponen otras explicaciones de las relaciones interpersonales humanas. Por ejemplo, Blanca Castilla mantiene que la relación entre personas humanas es propiamente trascendental: «Más allá de las dualidades superiores que ha desarrollado Polo [...] parece haber una nueva dualidad más radical que las anteriores, la *díada trascendental*»⁶⁸. «La *díada trascendental* de la persona humana sea la *apertura varón–mujer*»⁶⁹. Por otro lado Salvador Piá sugirió la posibilidad de que exista quinta y sexta dimensión del *abandono del límite mental* (el hábito *interpersonal* y el hábito *intersubjetivo*)⁷⁰. Sin embargo Polo insistía en que «el don [humano que siempre media en la relación personal entre dos personas humanas] no pertenece al orden trascendental, sino que está en el nivel esencial»⁷¹, con lo cual la relación interpersonal humana siempre se da a través de la esencia. Por tanto, según él, no hace falta situar la relación entre las personas humanas en el nivel radical ni tampoco inventar hábitos innatos nuevos dedicados a estas relaciones.

Una manera de explicar las relaciones interpersonales humanas de acuerdo con la tesis de Polo “las personas humanas co-existen consigo siempre a través de sus esencias” comporta “la teoría de la columna de dualidades humanas”. Dicha teoría –propuesta por el

⁶⁷ José Ignacio Murillo comenta que «la noción de esencialización como inclusión de una realidad en el ámbito de otra superior, es de una de las nociones clave de la antropología poliana, que permite entender mejor la realidad del cuerpo y su dependencia respecto del alma, pues lo hace desde un punto de vista que es, al mismo tiempo, personal –es decir, acorde con la condición libre de la persona corpórea– y compatible con la causalidad física a la que el cuerpo se encuentra sometido». MURILLO, J. I., “El cuerpo y la libertad”, en *Studia Poliana*, 15 (2013), p. 123. Sobre la noción poliana de *esencialización* cfr. también GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Unidad y dualidad de la coexistencia personal. El acceso a Dios desde el hombre, según Leonardo Polo”, en *Studia Poliana*, 19 (2017), pp. 119–121.

⁶⁸ CASTILLA DE CORTÁZAR, B., “Coexistencia e índole familiar de la persona”, *Miscelánea Poliana*, 53 (2016), p. 19.

⁶⁹ Castilla de Cortázar, B., “En torno a la *díada trascendental*”, *Anuario Filosófico*, XXIX/2 (1996), p. 409.

⁷⁰ «Sugiero la posibilidad de emprender una investigación sobre la *quinta* y la *sexta* dimensión del *abandono del límite mental* y sobre sus hábitos respectivos. Propongo como método de la *quinta dimensión* el hábito *interpersonal*, cuyo tema es el *acto de ser del prójimo*; y como método de la *sexta dimensión* el hábito *intersubjetivo* o *dialógico*, cuyo tema son las *esencias de los demás hombres*». PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, ed. cit., p. 351, nota. 573.

⁷¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 253

autor de este artículo— muestra cómo los trascendentales personales se involucran siempre a través de la esencia humana en las relaciones interpersonales humanas: los trascendentales personales descienden a la esencia y regresan a la intimidad en el ser humano. Los niveles jerárquicos de esta columna son siete: desde lo trascendental humano como abierto al Trascendente hasta el acto esencial de las facultades esenciales humanas⁷².

La última conclusión de este artículo es la siguiente: «la persona humana se entiende como co-existencia, es decir, como dualidad radical»⁷³. De acuerdo con esta afirmación Polo entiende la *dualidad radical* de la persona humana en tanto que *intimidad* como una *dualidad doble* de los cuatro trascendentales personales: la dualidad de la *apertura interior* (co-existencia-libertad) con la dualidad de la *apertura hacia dentro* (intelecto personal-amar donal). De esta manera la *dualidad radical* humana resulta peculiarmente compleja: los cuatro trascendentales se dualizan doblemente en ella. Sin embargo cabe proponer una distinta comprensión de la *dualidad radical* humana –según la cual sus dos miembros son ‘nacer’ y ‘destinarse’– y de los cuatro trascendentales personales –como convertibles e intrínsecamente duales, pero no duales respecto de sí–. Esta concepción fue presentada en otros sitios⁷⁴.

Dr Adam Sołomiewicz
Universidad Nicolás Copérnico de Toruń
adam.solomiewicz@gmail.com

⁷² “La teoría de la columna de dualidades humanas” está expuesta en SOŁOMIEWICZ, A., “La dualidad radical de la persona humana. Un intento de proseguir la antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Excerpta e dissertationibus in philosophia. Cuadernos doctorales de la facultad eclesiástica de filosofía*, 29 (2019–2020), pp. 157–163.

⁷³ POLO, L., *Antropología trascendental*, I, ed. cit., p. 173.

⁷⁴ Cfr. SOŁOMIEWICZ, A., “La dualidad radical de la persona humana”, ed. cit., pp. 176–186. *Idem*, “Una propuesta de presentar de otro modo el orden de los trascendentales personales dentro de la antropología poliana”, *Miscelánea Poliana*, 69 (2020), 39–55. *Idem*, “La dualidad trascendente, la dualidad radical y la dualidad solidaria. Un intento de aclarar la tesis de Leonardo Polo ‘los trascendentales antropológicos son duales’”, *Miscelánea Poliana*, 67 (2020), 151–160.

Un modo de transformar la búsqueda oscura de la voluntad en luz creciente

JOANNA ENGSTEDT

RESUMEN: En el crecimiento del alma hacia su máxima amplitud, la búsqueda de réplica y de aceptación es transformada de oscuridad a luz. La tendencia oscura de la búsqueda personal proviene de la vida recibida y compromete la persona en su trascendencia. El crecimiento espiritual es suscitado por la experiencia intelectual y moral, que notifica el proceso personal a través de afectos del espíritu, que culminan en lo escondido. Desde la teoría del conocimiento no hay más método que escuchar la sabiduría, la cual coincide libremente en la esencia según el carácter de *además*. Un aspecto decisivo en ese camino sabroso es abandonar el límite mental para llegar a constituir dones de amor trascendentales.

PALABRAS CLAVE: búsqueda de réplica y de aceptación, carácter de *además*, circunferencia, conocimiento por noticia, vida recibida, *voluntas ut natura*, sabiduría, símbolo.

ABSTRACT: In the growth towards the highest width of the soul, the search for replica and acceptance is transformed from darkness to light. The dark tendency of the search has its origin in received life and compromises the person transcendently. The spiritual growth is called forth through the intellectual and moral experience, which notifies the person through spiritual messages that come from the source. From the perspective of theory of knowledge, there is no other method than opening one's ears to wisdom, which reaches the essence freely. A crucial moment in this wise path is to abandon objectivated knowledge so that gifts of transcendent love can be made.

KEY WORDS: always more, circumference, received life, knowledge through notices, the search for one's replica and acceptance, symbol, *voluntas ut natura*.

Introducción

Este trabajo explica el crecimiento más alto de la esencia: el ápice o la circunferencia. La exposición parte de la teoría del conocimiento, pero se refiere a un crecimiento profundamente personal. En la práctica está relacionada con la afectividad, la espiritualidad, la ética y la psicología, aunque el enfoque aquí es teórico-cognoscitivo. El crecimiento en cuestión ilumina la vida recibida para transformarla en luz creciente. Con la expresión 'vida recibida' se entiende en concreto automatismos en la conducta que son las consecuencias de encuentros co-existenciales originarios, constituidos en el hábito innato de la sindéresis. Estos encuentros definirán la búsqueda de aceptación y de réplica a lo largo de la vida adulta, y esta búsqueda se manifiesta en un comportamiento oscurecido por la voluntad; condiciona

la libertad y determina los actos y gestos de la persona humana.

En palabras polianas¹, algunas consecuencias de la vida recibida que afectan la voluntad, y por consiguiente redundan en la razón, son ciertas vaharadas oníricas, comportamientos compulsivos o automatizados, un comportamiento de desfuturizar el futuro, ausencia de proyectos personales, etc. Estos inhabilitan el alma, no constituyen sustrato para los hábitos intelectuales y no aportan nuevos temas a la libertad. Los hábitos no sustratados se desactivan porque la libertad también se retira de ellos. Esto lleva a una ceguera del espíritu, es decir, el dejar de darse cuenta para la esencia”. El ápice dual del alma es espíritu –procedente, espirado– y por tanto inmaterial, es decir, inmune a la materia. Sin embargo, “las potencias del alma se insertan en la vida recibida que no es inmune a la materia”². A su vez, esta ceguera afecta también al cuerpo, siendo su *forma corporis*: “la vida recibida no es libre, sino concausal, contingente y opaca la libertad. Sin embargo, la contingencia del cuerpo hace necesaria su organización a cargo de la libertad. Esa organización nunca es completa”³.

1. Metodología poliana: abandonar el límite mental

Se puede llegar al crecimiento del ápice de la esencia humana sobre todo por la tercera y cuarta dimensión del abandono del límite mental. La tercera dimensión permite activar los conocimientos superiores de la persona humana. “Buscar la trascendencia sin límites es la actividad suprema del ser humano que a nadie cabe negar de entrada”⁴. Para descubrir esa dimensión hace falta primero reconocer que no somos el conocimiento objetivado que tenemos acerca de nosotros mismos. “La tercera dimensión del método detecta que el yo pensado no piensa, esto es, que se distingue del verbo mental”⁵, y por tanto que no llegamos a conocernos como personas co-existenciales por el conocimiento objetivado.

Polo habla de diferentes tipos de iluminaciones acerca de nuestras dimensiones superiores que llegan a la conciencia habitual. Son, por ejemplo, las ideas (o símbolos) y las noticias. Cuando atendemos a ellas, indirectamente estas nos informan de una instancia superior cognoscitiva en la persona. Fijar la atención en ella nos permite abandonar el conocimiento objetivo. Son luces de nuestra verdad personal, o verdades que verdadean⁶. Es un método que permite asociarse con el acto personal y descubrir que verdaderamente subsistimos personalmente en nuestra intimidad y coexistimos con nuestro creador y con los otros seres co-existenciales, o sea personas humanas. Además, el crecimiento originado libremente por las partes superiores de la persona ilumina *querer-yo* y disipa la oscuridad constituida en la sindéresis. Sin embargo, y muy importante, esta oscuridad, un mal, no se comprende conceptualmente, sino que se evita⁷, y se disipa con la luz.

Por la cuarta dimensión “es posible liberar la operación de su objeto y tematizarla como símbolo”⁸. Polo distingue entre un haber y un hay, y que el hay existe antes del haber, o en palabras más concretas, que nos damos cuenta de que nos damos cuenta por un acto, un *prius* real, o sea por el hábito adquirido más alto, que es un hábito fijado. Este símbolo, la

¹ Cf. POLO, L., *Antropología trascendental II*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 240.

² *Ibid.*, p. 236.

³ *Ibid.*, p. 240.

⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 231.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 213.

⁸ *Ibid.*, p. 224.

conciencia concomitante, es verbal, y es incluso la verbalidad presencial máxima⁹. Este hábito superior libera la operación de su querencia detenida, limitada, dotándola de independencia en orden a aportar nuevos temas a la libertad¹⁰.

Sin embargo, por la contingencia de la vida recibida, el crecimiento espiritual no tiene término: “la vida recibida no deja de fluir hasta la muerte”¹¹. Por eso, la cuarta dimensión también se puede describir como un quedar creciente.

2. *La voluntad como potencia pasiva pura*¹²

“Propongo la noción de potencia pasiva, porque para aclarar las oscuridades que acompañan al tratamiento de la voluntad, hay que acudir a nociones depuradas, aunque no sea fácil entenderlas. Entre las nociones acuñadas por la filosofía aristotélica la *voluntas ut natura* es la que mejor se presta a una glosa en orden al esclarecimiento que propongo”¹³. Que la voluntad sea una potencia pasiva pura quiere decir que, a diferencia de las facultades sensibles, no es una potencia cognoscitiva que deja rastro (especie impresa) de sí misma, ni objetiva ningún conocimiento. No da a conocer nada de sí mismo. Se podría decir que no conoce que conoce el bien o también que no quiere que quiere el bien. Es una relación trascendental pura con el bien que depende directamente de la *sindéresis*. No es una potencia intencional, inmanente u objetivante. En su estado nativo –antes de que la inteligencia le presente algún bien– está abierta al fin sin condición alguna y refiere a su fin antes de tender a él. Tiene una relación al bien potencial y pasiva no alcanzado. Esto también se puede explicar diciendo que *querer-yo* no es saturable. Con *ver-yo*, no es así. Al ver algo, se ha visto una vez para siempre, pero al querer sólo cabe aún más querer. Además, antes de *querer* hay un acto de *ver*, según la *voluntas ut ratio* práctica, como una fase del desarrollo de la voluntad. O sea, por encima del querer sólo hay conocimiento: no hay tendencia volitiva más alta que *querer-yo*.

El fin de *querer-yo* es el bien personal real, o el amar personal. Es buscar “otra libertad cuyo encuentro es el amor”¹⁴. El bien es el tema del acto voluntario, mientras que el acto voluntario y las virtudes son el método para encontrarse con ese tema, las cuales disponen de los actos en tanto que bienes morales. El tema tiene prioridad sobre el método, y no conformarse con el acto que es su tema es característico de la libertad trascendental¹⁵.

Profundizando ahora en *querer-yo*, “como potencia espiritual depende de la estructura donal de la persona”¹⁶. La persona es quien constituye los actos de la voluntad directamente por la *sindéresis*. Como ya se ha dicho, a diferencia del acto racional, la intención de la voluntad nativa no es intencional (o de semejanza), sino trascendente. Los actos de la voluntad terminan en el bien extramental, ya que su intención es de alteridad. La discrepancia entre intención de semejanza y de alteridad explica la oscuridad de la voluntad. Esta sólo puede ser iluminada por una instancia superior, aunque no haya instancia que la ilumina directamente. Como efecto, la oscuridad causa la constitución de dones o bienes sólo aparentes, sin llegar a la realidad o verdad de las personas. “Lo otro de un acto tiene que ser real. El objeto pensado es intencional pero no es real. El acto voluntario, por ser

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 225.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 240.

¹¹ *Ibid.*, p. 244.

¹² Si no se indica de modo diferente, el contenido de este apartado 3 se encuentra en *ibid.*, pp. 119-125.

¹³ *Ibid.*, p. 121.

¹⁴ *Ibid.*, p. 245.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 122.

intención de otro, apunta directamente al bien real. Con otras palabras, la *intentio voluntatis* es *intentio realis ac realitatis*¹⁷. De aquí se puede sacar dos consecuencias:

1ª) Que la oscuridad de la voluntad no viene de la facultad misma: una conducta que constituye dones aparentes tendría que venir de la estancia superior, o sea de la vida recibida presente en el alma: “la sindéresis está comprometida en la organización de la vida recibida”¹⁸.

2ª) Que es la persona trascendente quien se juega su libertad en la actuación oscura. La persona constituye el acto volitivo por la sindéresis tendencialmente y puede debilitar la luz nativa en la sindéresis hasta perderla. Puede conmensurarse con la esencia hasta perder la libertad trascendente por completo. Por el yo, la persona humana es vertida hacia los actos de la esencia y se pierde allí. “Yo significa persona en tanto que mira hacia abajo, es decir, a los actos de la esencia humana”¹⁹. “Yo significa persona humana vertida hacia la esencia”²⁰. Ya que la búsqueda trascendente puede tener consecuencias tan graves, “es preciso preguntar por el motor de la actividad voluntaria”²¹.

3. ¿Quién busca?

“El acto que busca la trascendencia tiene en su esencia la capacidad de mirar, pues la persona mirará cara a cara el tema que busca”²². Por un lado, hay que separar el buscar trascendental o íntimo del ver objetivado o detenido, y por otro lado distinguir la persona de su yo.

Según se explica en este trabajo, se ve que ni el constituir de dones amorosos, ni la profundidad de la conciencia moral es verbal (o intencional), sino oculta. No corre a cargo de la conciencia concomitante disipar la oscuridad de las intenciones que mueve *querer-yo*, sino sólo presenciarla. Es por tanto la persona misma que se compromete en su trascendencia. Esta puede perder su trascendencia, ya que *querer-yo* no tiene la posibilidad de saturarse (sino redundante en *ver-yo*). Incluso puede llegar a aniquilarse, en el sentido de que puede agotar la persona en su trascendencia. “Lo que puede tener que ver con la nada es el querer, que por eso es aniquilable si la correspondencia falta. Por tanto, la persona se abre a la nada en virtud de su compromiso con el segundo miembro de la sindéresis”²³. Esta no-correspondencia humana causa la pérdida de libertad trascendente, y consiguientemente agota la persona de su mirar trascendente. Es una situación donde una persona no es otro yo para el otro: una búsqueda incumplida y por tanto frustrada. “*Querer* y *yo* corren la misma suerte: se mantienen o se aniquilan juntos”²⁴. Solo el Creador puede restaurar el *querer-yo* y sanarlo en la raíz.

Por último, acerca del yo, no hay confusión de yoes entre *ver-yo* y *querer-yo*. “La distinción de los dos ‘yoes’ es potencial, lo que equivale a decir que el ver es suscitante con el yo y suscitado sin él; en cambio, *querer-yo* constituye sin desprenderse del yo por ser el compromiso de la persona. Lo diré otra vez: suscitar significa desprenderse del yo a favor de lo suscitado, pero el yo nunca pierde su proximidad a la persona”²⁵.

¹⁷ *Ibid.*, p. 140.

¹⁸ *Ibid.*, p. 244.

¹⁹ POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2018, p. 171.

²⁰ *Ibid.*, p. 169.

²¹ POLO, L., *Antropología trascendental II*, p.121.

²² *Ibid.*, p. 222.

²³ *Ibid.*, p. 242.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 237.

4. Búsqueda de réplica y de aceptación oscura

Polo indica que hay diferentes tipos de co-existencia. El tipo de co-existencia que acierta en la aceptación es la relación interpersonal entre dos personas humanas que corresponden según una *intentio realis ac realitatis*, o intención del bien del otro, y “el bien es otra persona a cuya correspondencia amorosa se aspira”²⁶. También podemos decir que lo voluntario ha de ser constituido en orden a la correspondencia amorosa.

Como se ha dicho antes, esta búsqueda de correspondencia puede fallar en su *intentio realis*, distinta de la intención de la voluntad práctica *ut ratio*, lo cual da lugar a dones aparentes –que, o no salen o no llegan a la intimidad de la persona– y por tanto a una situación del alma de creerse amada o creerse amar cuando en realidad los dones no aciertan y por tanto no hay encuentro amoroso. No es ni *ver-yo* ni *querer-yo* que anima la búsqueda: “la libertad es la actividad que anima la búsqueda y el proceder de los encuentros”²⁷.

Como anteriormente se ha dicho, la búsqueda oscura es posible por la falta de un encuentro amoroso co-existencial de aceptación personal previo a la introducción de la presencia mental. Esa condición ha llegado a ser co-esencial con el yo (y además sin posibilidad de hacerse presente ante la memoria): “la voluntad es un estatuto potencial de la esencia humana, de acuerdo con el cual, llega a ser co-esencial –connatural...– respecto de las esencias de otras personas”²⁸. Conocer datos de la vida de una persona no es lo mismo que amarla en su intimidad: “aprender conocimientos no es lo mismo que aprender a querer”²⁹. También antes de la primera activación de *ver-yo*, “la iluminación de los actos voluntarios corre a cargo de *querer-yo*, esto es, de su constitución, pensando en quién es el que ama: la persona en su trascendencia. “*Querer-yo* constituye sin desprenderse del yo por ser el compromiso de la persona”³⁰. “Ahora bien, si el amor se puede destruir, constituir depende de una condición y su interior no es luz enteramente transparente”³¹. Es una condición habitual que condiciona el modo de buscar la correspondencia tendencialmente en la persona adolescente y adulta. El yo busca según lo que conoce intencionalmente, pero es la persona trascendente que se compromete en esa búsqueda.

Podemos analizar la búsqueda de réplica originaria de la persona humana de modo paralelo a la búsqueda de aceptación. La persona busca su réplica, o su identidad, pero no la encuentra fuera de sí, ni en su esencia, ni en otra persona creada. La persona es quién es en su trascendencia, pero cuando busca encontrarse fuera de su intimidad, esta búsqueda es frustrada, porque allí no se encuentra. Sin embargo, encuentra su esencia, pero no puede identificarse con ninguna de sus capacidades esenciales. La persona debe omitir esa búsqueda en la esencia: “la omisión es obligada”³². “No quieras salir fuera, en el interior del hombre habita –se esponja– la verdad que ha de sacarse a la luz [en palabras de san Agustín]. En esa esponja está prendida, imbuida, la intimidad de la persona”³³ y por tanto es sabrosa.

Lo humano es buscar conocer la identidad personal. “La búsqueda de réplica es el bien común de las co-existencias”³⁴, pero la oscuridad de la vida recibida permite que esa búsqueda se convierta en una búsqueda de sí en su dimensión objetivada, limitada, aspectual

²⁶ *Ibid.*, p. 218.

²⁷ *Ibid.*, p. 217.

²⁸ *Ibid.*, p. 218.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 238.

³¹ *Ibid.*, p. 229.

³² *Ibid.*, p. 220.

³³ *Ibid.*, p. 229.

³⁴ *Ibid.*, p. 248.

o intencional. Esto también se conoce bajo el nombre de egoísmo: “llamo pretensión de sí mismo al intento de disponer de la esencia propia o de las esencias de las demás personas humanas forzando la correspondencia temática. Este intento es característico del egoísmo, y conlleva una desvirtuación de la libertad”³⁵.

Esta búsqueda puede también convertirse en una tendencia apetitiva que lleva a una conducta de querer plasmar la propia afectividad o intenciones en otros, o dejar que los demás las plasmen en nosotros. Se busca ser la identidad o modelo de otras personas, y, en un modo paralelo, se permite que estas se redupliquen o dominen a uno. Es posible darse cuenta de esa oscuridad tendencial si dejamos que nuestra conciencia concomitante transparente nuestra conducta, nuestro modo de ser y nuestros gestos. Así podemos compararlos con los de las personas con las cuales hemos coexistido y actualmente coexistimos. No es fácil disipar la oscuridad de la voluntad, ya que ha llegado a ser habitual. Pero al detectar la búsqueda es posible abandonar ciertas conductas oscuras: “el disponer esencial puede llegar hasta el sacrificio de la vida recibida”³⁶. Lo decisivo es distinguir lo verdaderamente personal de modos del entorno asumidos como propios, pero no libres. Lo menos libre y lo menos personal en el comportamiento y en el constituir es el acto o gesto repetido por automatismo.

5. Crecimiento del alma hacia la máxima amplitud

En su *Antropología trascendental* Polo habla de visividad. Esta no crece operativamente como lo hace *ver-yo*, sino es un “quedar creciente en el límite mental”³⁷. Crece según “luces iluminantes suscitadas hacia arriba, esto es, desde el límite mental”³⁸ por los hábitos intelectuales adquiridos, que perfeccionan la visividad ejercida. Esa visividad se puede comparar también con una claridad. Es la claridad de la experiencia intelectual que es conservada en los niveles de los hábitos adquiridos jerárquicamente, de tal modo que el sentido contenido en los hábitos inferiores no se pierde en los superiores, sino que se intensifica, como “un hilo conductor de electricidad, más o menos luminoso a tenor de la cantidad de corriente que corre a través de él”³⁹. A su vez, estos hábitos iluminan las operaciones mentales. Este crecimiento es posible si hay una transparencia total entre todos los niveles cognoscitivos y volitivos de la persona humana, de tal modo que esta “pura transparencia lanzada hacia la trascendente intimidad de la máxima amplitud” llegue a una “inagotable explosión”⁴⁰.

El límite de la visividad no es el límite mental, sino un límite ontológico, y por tanto se trata de otro tipo de abandono. “La suscitación es propia del ápice de la iluminación esencial”⁴¹. Esa suscitación “no requiere un esfuerzo, pues cifra en la extensión de la actividad libre”, porque “equivale a *inventar*”; “encontrar otra iluminación es jugar a favor”. Esto es posible porque el “método sea superior al tema... si el método sobra respecto de lo que suscita es posible aumentar la suscitación”⁴². “Éste es el camino, el método, que sube, la inagotable explosión que he llamado carácter de *además*”⁴³. Este carácter de *además* no se encuentra en la facultad del *ver-yo*, sino en la visividad creciente del alma (de la sindéresis,

³⁵ *Ibid.*, p. 19.

³⁶ *Ibid.*, p. 20.

³⁷ *Ibid.*, p. 64.

³⁸ *Ibid.*, p. 70.

³⁹ POLO, L., *Antropología trascendental I*, Eunsa, Pamplona, 1998, p. 83.

⁴⁰ POLO, L., *Antropología trascendental II*, p. 234.

⁴¹ *Ibid.*, p. 166.

⁴² *Ibid.*, p. 88.

⁴³ *Ibid.*, p. 234.

parte de la intimidad).

Desde esa cima hay un camino de vuelta: “otear desde arriba llegando hasta el darse cuenta”⁴⁴ y a volver a “abrir los diversos campos temáticos”⁴⁵. Este crecimiento es percibido justamente en la vuelta o bajada. Es el vehículo del carácter de *además* que puede ser transportado por un verbo, un darse cuenta. “Un verbo es una locución interior englobada en la claridad de la experiencia intelectual, o sea, que no obliga a ser descifrado”⁴⁶. Es este verbo, o esta luz, que juega a favor de la *sindéresis* y de la vida recibida y la transforma en libertad.

Resumiendo, el ápice prosigue procesualmente suscitando hábitos intelectuales adquiridos en cascadas hacia arriba y constituyendo dones amorosos en corriente hacia abajo. Este es el modo de ganar experiencia moral, disipar la oscuridad de la voluntad humana, añadir vida y demorar crecientemente. “Si la esencia es totalmente viva, las potencias de que consta no son extrañas a la libertad”⁴⁷. “La libertad llega a través de los hábitos y... la operación es librada de su detención al coincidir con el hábito”⁴⁸.

6. *Conciencia y libertad trascendental*

El punto de unión del suscitar en cascada y constituir en corriente es la conciencia. Podemos entender la conciencia humana desde diferentes puntos de vista. Desde el punto de vista cognoscitivo, la conciencia es la abstracción de la circunferencia (la formalidad más alta, separada del espacio y del tiempo). Polo lo llama símbolo, porque el *ver-yo* descifra el contenido cognoscitivo de esta forma discursivamente. Sin embargo, descubrir la circunferencia es inmediato y directo. En concreto, se da a conocer por las noticias espirituales que no se descifran (por ejemplo, por una luz sobre la búsqueda tendencial). “Cómo la experiencia intelectual mantiene la iluminación habitual y la intensifica, así también la *sindéresis* podrá iluminar las virtudes morales y generar experiencia moral: a ella pertenecen las noticias afectivas”⁴⁹.

Otro modo de entender la conciencia es verla como la luz del alma que ilumina la conducta propia. Esa sería la conciencia concomitante que se amplía con la experiencia intelectual y moral: “la concomitancia es luz creciente. De acuerdo con esa luz se vislumbra la libertad del ápice suscitante”⁵⁰ que juega a favor de la vida recibida. En otras palabras, no solo descubrimos la moralidad de las acciones propias mirándolas desde fuera como testigos, sino sobre todo recibiendo luces acerca de acciones concretas que nos vienen desde una instancia superior, sin buscarlas intencionalmente. En la práctica, esto significa que por parte de la persona humana debe haber un total desprendimiento de los actos propios en la búsqueda trascendente de aceptación y de réplica, ya que no es ni el *ver-yo* ni la conciencia concomitante que se responsabiliza en último término de la búsqueda. La conciencia debe preferir y encontrar su liberación en una coincidencia que juega a favor de ella libremente: “concomitancia significa preferencia que esboza la coincidencia. Coincidir es el preferir estrictamente libre el tema, o sea, jugar a su favor sin más”⁵¹. Eso es posible gracias al hábito

⁴⁴ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁵ POLO, L., *Antropología trascendental I*, p. 11.

⁴⁶ POLO, L., *Antropología trascendental II*, p. 92.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁹ GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber (segunda parte), *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 2007, (16), p. 10.

⁵⁰ POLO, L., *Antropología trascendental II*, p. 239.

⁵¹ *Ibid.*

innato de la sabiduría: “la sabiduría es solidaria con la búsqueda de replica trascendente”⁵². La sabiduría atrae más libertad trascendente a la esencia.

Aquí se puede añadir que la virtud que da noticia acerca de la situación de la sindéresis es la prudencia, que apunta al bien de la propia esencia, y por tanto le otorga suavidad a la conciencia (o turbación en caso contrario) según la experiencia moral que corresponda en cada caso.

7. Conciencia moral, las advertencias y la sabiduría

Polo habla de una conciencia moral más profunda que la conciencia concomitante. Se refiere al hábito innato de la sabiduría. “La profundidad del espíritu es aportada por *querer-yo*... La conciencia moral procede de más arriba que el darse cuenta de que hay”⁵³. Tiene un valor cognoscitivo más alto ya que las noticias afectivas apuntan al método (la sabiduría) por la que conocemos los temas trascendentales. Por eso, en la cuarta dimensión del abandono del límite, la esencia se abre a la sabiduría personal. Este hábito innato es superior a la esencia humana y, por tanto, pertenece a la persona, según la distinción esencia y acto de ser en el hombre. El hábito de la sabiduría es solidaria con la persona en su acto de ser personal. Incluso, Polo se atreve “a decir que la esencia humana llegará a ser solidaria con la persona”⁵⁴. Sin embargo, este tipo de conocimiento es oculto, que no es lo mismo que ocultar, ignorar, ni significa oscuridad, sino que culmina en la intimidad. Las noticias, por tanto, son clamores a lo escondido⁵⁵, o un encontrar sin mirar: son conocimientos intelectuales inobjetivos que remiten a la voluntad nativa. Ya que *ver-yo* no puede escuchar esos clamores, porque es silenciado por su claridad experiencial, esas noticias morales redundan en el querer del yo, y se escuchan en un silencio interior: “La escucha simboliza la búsqueda personal que es la escucha silenciosa de una voz callada”⁵⁶.

A distinción de la conciencia concomitante, la sabiduría no es un símbolo que necesita descifrarse cada vez más, sino que “el hábito de sabiduría es sumamente experiencial por alcanzar el intelecto personal y la aceptación del don –el dar–. Por eso, debe redundar según la suscitación de la experiencia intelectual y la constitución de la experiencia moral”⁵⁷. Incluso, la conciencia concomitante dejará su carácter vigilante a esa conciencia moral más profunda y amorosa: “la sindéresis es luz vigilante pero dejará de serlo si el amor es aceptado sin tope”⁵⁸. En efecto, cuando se abandona el límite mental, eso se hace a favor de un conocimiento personal más profundo e íntimo. “El hábito de sabiduría y la persona se desaferran de la presencia mental siguiendo el clamor de la noticia”⁵⁹. Saber que el hábito innato se oculta, es propio del afecto.

Una consecuencia práctica del carácter experiencial de la sabiduría es saber que “los actos no se tocan”⁶⁰: o sea, que no se justifican subjetivamente diciendo que la intención era buena. Mas concretamente, “la autojustificación es lo que la virtud de la prudencia, en cuanto dianoética, tiene que sanar. Es inflexible en lo que respecta a la objetividad de lo que ha pasado. El prudente es fiel a la realidad, las cosas han sido como han sido, no hay que verlas

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., p. 220.

⁵⁴ Ibid., p. 247.

⁵⁵ Cf. Ibid., p. 239.

⁵⁶ Ibid., p. 92.

⁵⁷ Ibid., p. 93.

⁵⁸ Ibid., p. 236.

⁵⁹ Ibid., p. 227.

⁶⁰ Ibid., p. 238.

de otro modo, no hay que quedar a salvo. El prudente mata al yo como criterio influyente en la decisión. Prudencia significa ser fiel al recuerdo, no modificarlo, porque quien lo modifica lo hace por salvar la cara”⁶¹. Además, “con esta observación se evita caer de bruces en la oscuridad y, lo que es más importante, el yo no se colapsa como sujeto único de ver y de querer. La actividad intelectual es más corta que la voluntaria porque es menos profunda”⁶².

Por consiguiente, hay que averiguar la realidad de la constitución del don y cómo realmente se realiza para el otro, desprendida de la intención subjetiva. “La encomienda al después voluntario es segura, y en modo alguno irracional porque es una entrega a la vigilancia de la *sindéresis* que aporta –constituye– el relevo”⁶³. La intención subjetiva no es la que decide el efecto de la constitución del bien verdadero, sino la trascendencia de las personas, que más que *bienes*, son *amar-es*. Entonces, más que querer para el otro lo que le parece bueno a uno mismo, lo trascendental es encontrar lo bueno por coincidencia en lo escondido. Y escondido significa superior, no engaño: “constituir no es un sueño ... es el instinto superior del alma”⁶⁴ y es por este instinto superior que los seres espirituales se comunican noéticamente.

Sin embargo, nunca terminaremos de conocer las intenciones ocultas del todo. Por eso, hay que hacer la pregunta sobre ellas al Creador de nuestra intimidad, el Destinatario supremo, que es él único que conoce el modo que buscamos la réplica y la aceptación en absoluto.

Podemos añadir que de modo similar a que a la *sindéresis* le llegan noticias de prudencia, la sabiduría notifica la conciencia acerca de la amistad. Son estas advertencias que nos advierten del modo que la voluntad busca la réplica y la aceptación. Por las advertencias de la sabiduría también somos notificadas de la existencia de la aceptación. “Hay que ser amigo sobre todo de la sabiduría. La amistad, más que en dar está en comprender”⁶⁵. “Si la sabiduría es solidaria de la coexistencia personal busca no sólo la aclaración del propio ser personal sino también a las otras personas. Asimismo, la referencia de la amistad a “otros yoes” es intrínseca”⁶⁶.

Conclusión: positividad de los afectos

Polo pone la sede de la afectividad en la libertad nativa⁶⁷. Él anima tanto a llegar a “ofrecer una visión optimista de los afectos”⁶⁸, como integrarlos en el tema del crecimiento espiritual. Para que este crecimiento se pueda dar, antes hay que aceptar la existencia de la vida recibida tal como ha sido constituida. Es parte de la verdad de la persona humana. “Seguramente la verdad más radical que el hombre puede encontrar en esta vida es la verdad personal... Es un enorme acontecimiento: el encuentro... Pero una verdad que uno se encuentre ha de ser una verdad amorosa”⁶⁹. Del reconocimiento de la vida recibida como un bien personal depende el crecimiento del alma: “Si no tiene lugar el encuentro de la verdad, no hay encargo posible, no hay tarea asumible, ni libertad”⁷⁰. Muy concretamente, el amor al bien propio lleva a aceptar la vida como se ha quedado de hecho en cada momento y no a

⁶¹ POLO, L., *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 129-130.

⁶² POLO, L., *Antropología II*, p. 220.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 234.

⁶⁵ POLO, L., Nietzsche como pensador de dualidades, p. 175.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁷ POLO, L., *Antropología I*, p. 252.

⁶⁸ POLO, L., Nietzsche como pensador de dualidades, p. 176.

⁶⁹ POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, 6a ed., Eunsa, Pamplona, 2007, p. 208.

⁷⁰ POLO, L., *¿Quién es el hombre?*, p. 209.

despreciarla o ocultarla. En concreto, hay que evitar las categorías de la mente que tienden a clasificar los sentimientos, dividiéndolos en buenos y malos, y que llevan a tener ideas fijas de cómo debería ser la propia vida. Tales categorías no aportan conocimiento ni de la índole de cada sentimiento que surge dentro de la persona humana, ni del estado de su alma.

Conocer la verdad íntima es posible gracias a la libertad trascendental que da luces acerca de nuestra conducta como le da la gana, gracias al carácter de *además*. Nuestra libertad está a favor de la liberación de la vida recibida, cuando reconocemos las manifestaciones condicionadas en nuestra búsqueda de réplica y de aceptación. Libremente podemos aspirar a una sinceridad salvaje, que no permite nada menos que actos totalmente prudentes y aceptantes que transparenta la autenticidad de la intimidad propia. A la vez tengamos claro que sólo el Destinatario divino conoce la situación escondida de nuestro corazón enteramente. La compensación de esa transparencia en el alma es esta: “El tono característico de la noticia de la sindéresis se precisa con la palabra *suavidad*, o ausencia de roces en el suscitar y el constituir”⁷¹.

Además, la exultación de la sabiduría es la euforia que es el tono propio de la libertad trascendental, la noticia más sabrosa que ella nos puede brindar. Llegaremos a esa suavidad y euforia si acompañamos la solidaridad sapiencial y si mantenemos nuestra esencia dispuesta⁷².

Bibliografía

- Polo, L., *Antropología trascendental I*, Eunsa, Pamplona, 1998.
Polo, L., *Antropología trascendental II*, Eunsa, Pamplona, 2003.
Polo, L., *Lecciones de ética*, Eunsa, Pamplona, 2108.
Polo, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Eunsa, Pamplona, 2018.
Polo, L., *¿Quién es el hombre?*, 6a ed., Eunsa, Pamplona, 2007.
García González J.A., “Leonardo Polo: dimensiones inobjetivas del saber (segunda parte)”, *Límite. Revista de Filosofía y Psicología*, 2007, (16), pp. 5-23.

Joanna Engstedt
jengstedt@gmail.com

⁷¹ POLO, L., Nietzsche como pensador de dualidades, p. 177.

⁷² POLO, L., *Antropología II*, p. 247.

Algunas claves de la lectura de Leonardo Polo de la obra de Descartes

Some keys to Leonardo Polo's reading of Descartes' work

ANTONIO R. MIÑÓN SÁENZ
IES REYES DE ESPAÑA. LINARES (JAÉN)
antoniominon@hotmail.com

RESUMEN: En este artículo se pretende estudiar ciertos aspectos de la interpretación de Leonardo Polo sobre el pensamiento de Descartes. Se partirá de una introducción a las nociones del conocimiento como acto, de intencionalidad y de límite mental. A continuación se analizará qué papel que juega la voluntad en Descartes y cómo interpreta Polo el *cogito ergo sum* y del argumento ontológico. La finalidad por la que se ha escogido esta temática es poner de relieve la fecundidad de la propuesta filosófica de Leonardo Polo.

PALABRAS CLAVE: Acto, intencionalidad, voluntad, yo, Dios.

ABSTRACT: In this article I try to study some aspects of Leonardo Polo's exegesis on Descartes thought. I'll begin exposing several notions such as knowing as act, intentionality and mental limit. Afterwards, I'll analyze will's role in Descartes and how Polo understands "cogito, ergo sum" and the ontological argument. The aim in choosing this topic is to highlight Leonardo Polo's philosophical proposal fecundity.

KEY WORDS: Act, intentionality, will, me, God.

1. Introducción

Este trabajo tiene como principal objetivo exponer algunos aspectos de la interpretación de Leonardo Polo (1926-2013) sobre el pensamiento de Descartes (1596-1650). Centraremos nuestra atención en las obras *Evidencia y realidad en Descartes* (1962), *Curso de teoría del conocimiento* (1984-1996), y *Nominalismo, idealismo y realismo* (1997). Además de las obras mencionadas, Polo trata, más o menos en directo, al pensador francés en otros de sus libros como son *Hegel y el posthegelianismo* (1985), *Antropología trascendental* (1999-2003) o *Estudios de filosofía moderna y contemporánea* (2012). Es

común exponer el pensamiento de Descartes partiendo del supuesto de que es un filósofo eminentemente racionalista. Sin embargo, la lectura que Polo realiza no sigue esta línea de interpretación al considerar que en Descartes el dinamismo voluntario juega un papel clave. Como el mismo Polo indica, ya otros filósofos, entre los que podemos citar a Zubiri (1898-1983)¹, insisten en la importancia que tiene la voluntad para entender a Descartes. Esta manera de leer a Descartes me parece sumamente interesante y, a su vez, nos acerca a la obra de Polo desde un ángulo que nos permite acceder a algunos de sus elementos más nucleares. Quizá una forma de introducirnos en el pensamiento de Polo es partiendo de otro gran pensador. De este modo se evita el posible desconcierto inicial que puede suscitar algunas dimensiones de su novedoso planteamiento filosófico.

La referencia a Descartes es más que pertinente ya que de este modo se puede comprobar la fecundidad filosófica de la propuesta de Polo. En su primer libro publicado, *Evidencia y realidad en Descartes*, Polo aprovecha la oportunidad que le dio la realización de su tesis doctoral para medir sus propios hallazgos filosóficos². Su hallazgo del límite mental tendrá una gran fecundidad interpretativa a la hora de dar cuenta del pensamiento moderno y contemporáneo, empezando por su primer representante: Descartes. En este trabajo se pretende lograr los siguientes objetivos: por un lado, se expondrá cómo Polo interpreta algunas de las nociones fundamentales del pensamiento cartesiano, especialmente, las nociones de voluntad, *cogito-sum* y Dios. Por otro lado, esta interpretación se llevará a cabo a la luz de las nociones de acto perfecto, intencionalidad y límite mental. Finalmente se expondrá una serie de conclusiones teniendo en cuenta la prosecución de la inteligencia denominada por Polo generalización.

2. *El conocimiento es acto*

El descubrimiento metódico que realiza Leonardo Polo en la primavera de 1950 significó la inspiración principal de su posterior investigación filosófica, y ha sido denominado el abandono del límite mental. El *Curso de teoría de conocimiento*, que nació en gran medida de sus clases en la Universidad de Navarra sobre esta temática³, le dio la oportunidad de exponer de nuevo su hallazgo metódico, esta vez en claro diálogo con el pensamiento aristotélico. Considero que antes de adentrarnos en la interpretación que Polo realiza de la filosofía cartesiana debemos exponer brevemente qué entiende por conocimiento y por abandono de límite mental, ya que esta será la base de su interpretación. En efecto, el límite mental está estrechamente relacionado con el conocimiento operativo, con el conocimiento objetivo. Por esta razón debemos comenzar describiendo qué entiende Polo por conocimiento objetivo. Para Polo todo conocimiento es acto⁴, la pasividad es ajena al conocimiento⁵. A todo esto debemos añadirle la afirmación de Polo de que el objeto conocido es intencional⁶. Según la interpretación de Polo, Descartes no controla bien toda esta temática.

¹ POLO, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2015, n. 51, p. 116.

² “El libro es, por tanto, como piedra de toque con la que pretende comprobar el alcance y validez de su propia filosofía”. CORAZÓN, R., “Presentación”, en POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 83.

³ SELLÉS, J.-F., “Presentación”, en POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, I, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 11.

⁴ “Solo se conoce en tanto que se ejerce una actividad”. POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 47.

⁵ “La noción de pasividad cognoscitiva es un hierro de madera”, POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 48.

⁶ En el *Curso de teoría del conocimiento* Polo tiene la intención de axiomatizar su propuesta, en concreto, que el conocimiento es acto y que el objeto es intencional está relacionados con el axioma A o axioma de la operación –el conocimiento es acto–, el axioma E o axioma de la correlación –no hay objeto sin operación, ni operación sin objeto– y el axioma F o axioma de la intencionalidad –todo objeto es intencional–.

Polo atribuye a Aristóteles el descubrimiento de que el conocimiento siempre es activo⁷. Aristóteles utiliza la palabra *enérgeia* para denominar el acto de conocer. Sabemos que toda actividad se lleva a cabo según un fin, pues bien, la *enérgeia* es una actividad perfecta, pues la actividad y su fin –*télos*– se dan a la vez⁸. En efecto, la *enérgeia* es un tipo de actividad que revierte sobre sí misma; en que el acto y su fin coinciden. La finalidad del acto de conocer es poseer lo conocido, lo que nosotros llamaríamos objeto, y el logro de esta finalidad jamás fracasa, ya que el acto de conocer se identifica con su fin, «veo y he visto». El resto de procesos no poseen el fin de manera necesaria e inmediata. Aristóteles plantea dos tipos diferentes de actividades. Por un lado, se encuentran los procesos, que son una actividad imperfecta, puesto que el fin es su término, como construir una casa. Por otro lado, está la actividad que ella misma es el fin. Esta es una actividad perfecta, pues no existe un tránsito de la actividad hacia el fin. En este sentido, es inmanente⁹. En efecto, no hay acto de conocimiento sin objeto conocido. Esto significa que la actividad de conocer y lo conocido se dan simultáneamente, «veo y he visto». No hay nada de la actividad de conocer que no se identifique con lo conocido. La actividad no es un simple medio para lograr lo conocido. Esta actividad ya posee su fin; ningún estado posterior mejora la actividad. Cuando se conoce, se realiza *ya* el acto completo de conocer. La inteligencia posee ya las formas de las cosas. Para terminar esta breve exposición debemos percatarnos de que la operación cognoscitiva es en presente, el acto posee ya el objeto¹⁰.

3. El objeto es intencional

En consonancia con la noción de acto inmanente nos sale al paso la idea de intencionalidad. En efecto, los objetos pensados presentan la peculiaridad de que son intencionales. Para Polo la noción de intencionalidad se debe atribuir al objeto y no al acto de conocer. La intencionalidad se entiende como la pura remitencia del objeto a lo real. Lo pensado –el objeto– no tiene ser, no es algo en sí, ya que es puro remitir a lo real. Lo conocido te remite de manera inmediata, no al pensamiento, sino a lo real¹¹. Por lo tanto, el estatuto propio de objeto conocido está estrechamente relacionado con lo que significa operación inmanente. Como se ha dicho, el acto de conocer como operación inmanente nunca fracasa, ya que siempre logra su finalidad propia: el objeto conocido. El fin –*télos*– siempre se da, ya que el conocimiento es acto perfecto, –*enérgeia*–. Ahora toca destacar que el acto de conocer forma el objeto; debemos entender con precisión qué significa en la teoría del conocimiento esto de formar, un formar que no es algo físico, como construir una casa, si seguimos con el ejemplo propuesto por Aristóteles. Este formar no es real, procesual, que es más propio de la *kínesis*.

Polo utiliza varios ejemplos materiales para arrojar algo de luz sobre la noción de intencionalidad. En este contexto filosófico, se entiende por signifiante el soporte material del significado. Todo símbolo es algo que remite a otra cosa. Lo determinante en la naturaleza de un símbolo no es la materialidad del símbolo, sino que esa cosa material remita

⁷ “En la filosofía posterior (digamos: desde Ockham) este tema se ha perdido, con algunas excepciones en la tradición tomista. Detectado por H. Cohen, aparece en algún pasaje de Ortega y con mayor precisión en Zubiri. En la actualidad, es uno de los temas centrales de la literatura aristotélica. Desde el finlandés Hintikka al inglés Ackrill, todos los especialistas están a vueltas con la diferencia entre *kínesis* y *enérgeia* en Aristóteles”, POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 65.

⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b, 17-34, Editorial Gredos, Madrid, 1994. Polo cita expresamente este texto en *Curso de teoría*, I, p. 61.

⁹ “Se tiene lo visto; se posee lo visto. Lo inmanente de la operación es la posesión. Conocer el acto, si el acto es una operación, es poseer lo conocido”. POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 65.

¹⁰ “El presente no existe al margen de las operaciones inmanentes. La presencia es la coactualidad: el conocimiento en acto y lo conocido en acto son un solo acto”. POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 72.

¹¹ “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.

a otra, lo signado. Polo pretenden disminuir el peso material del símbolo para destacar la pura remitencia. ¿Cómo es esto posible? Por la propia 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”¹². El acto de conocer no se conoce a sí mismo, ni produce el objeto como se produce algo gracias a un proceso natural. El objeto no tiene nada de materialidad, ya que no tienen nada de significante, es tan solo significado.

La exposición de la intencionalidad es difícil porque no hay nada similar con la que podamos compararla, y de este modo arrojar alguna luz sobre esta noción¹³. Sin embargo, Polo utiliza los ejemplos del espejo y la fotografía para explicar qué entiende por intencionalidad. Los casos de la imagen en el espejo y el retrato en la fotografía tienen un parecido con lo representado en estas. Fijémonos, en primer lugar, en la imagen de algo reflejada en un espejo. La imagen que aparece en el espejo es virtual porque no es real. Lo que la imagen tiene de virtual es lo que tiene de irreal, y justamente por ser irreal, la imagen no es nada más que imagen. Para entender qué es la intencionalidad que predicamos del objeto debemos suprimir toda la materialidad física del espejo. Debemos tener en cuenta que el espejo rechaza la imagen, no es un acto¹⁴. El objeto es remitencia pura, porque no es algo físico, sino operación inmanente. En sentido estricto, el espejo no posee nada.

En segundo lugar, una fotografía es una representación de algo. La fotografía en papel es algo físico, a diferencia de la imagen en el espejo¹⁵. Es obvio que tampoco el papel es intencional, porque no es una operación inmanente que posee un *télos*. “La sugerencia es ahora esta: la intencionalidad cognoscitiva sería como una fotografía separada de la cartulina, y el acto sería como la separación”¹⁶. El acto inmanente sería este prescindir del papel de la fotografía. Al entender forma; la intencionalidad, no es hacer algo, sino más bien quitar algo –lo físico–, y concentrarse en formar. “En cuanto formado, ese formar es un puro parecerse”¹⁷. El formar y la forma es lo mismo: la intencionalidad objetiva. El acto cognoscitivo no hace nada físico, pero al prescindir de lo material forma un parecerse.

En definitiva, el conocimiento –*énérgēia*– posee el objeto –*télos*–. El acto de conocer tiene la realidad, no físicamente, sino intencionalmente, la respeta en su máxima integridad. Como diría Aristóteles: “Toda vez que lo que está en el alma no es la piedra sino la forma de esta”¹⁸. O dicho de otro modo, y utilizando un ejemplo de Polo, «el fuego pensado no quema». Si al conocer una cosa, de alguna manera se hiciera realidad en nuestro cerebro, no sería posible conocer la cosa misma, nos destruiría, porque su efectividad colisionaría con nuestro ser. Si interpretamos la operación cognoscitiva como resultado de algún tipo de movimiento físico, nos llevaría a confundir por completo estas dos dimensiones, la real y efectiva, por un lado, y la objetiva e intencional, por otro.

Por todo lo expuesto, interpreto que la cosa real está en nosotros de manera intencional, y no es necesario realizar otra operación para establecer comparación alguna entre la cosa conocida y la cosa real. El acto de conocer los ha hecho uno. “La intencionalidad

¹² ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 7, 431a, Editorial Gredos, Madrid, 1983.

¹³ “La intencionalidad no es comparable”. POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 110.

¹⁴ “La intencionalidad pura ha de ser considerada desde el acto: no hacia el acto sino desde él; no como algo que sale al encuentro sino como una proyección, como un camino interiormente transitado. Se trata de invertir lo que el reflejo tiene de asalto partiendo del acto, formando el ante el acto de acuerdo con el acto –*intelligere formando et formare intelligendo*–, pues solo así se elimina por completo la pasividad”. POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 113.

¹⁵ En la actualidad la existencia de fotografías digitales nos obliga a reajustar estos ejemplos.

¹⁶ POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 115.

¹⁷ POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 115.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, III, 8, 431b 29.

pura no es una copia. La intencionalidad es una iluminación de la realidad”¹⁹. La intencionalidad nos remite a lo real sin interponer nada entre el objeto y la realidad, porque el objeto es pura remitencia. La intencionalidad significa que entre el acto de conocer y lo conocido no hay nada intermedio a modo de representación, como una mini-cosa insertada en nuestro cerebro. El ser del objeto es *esse intentionale*, como lo denominaron algunos filósofos medievales²⁰. El objeto es intencional y su ser se agota remitiendo a lo real, se agota siendo pura semejanza de lo real. Esa semejanza está ya, no hay que ir a por ella; está presente al acto que la presenta. La noción de intencionalidad es congruente con la de operación inmanente, como las dos caras de una misma moneda.

4. *El conocimiento objetivo es limitado*

Una vez expuestas tanto la noción de acto perfecto como la de intencionalidad debemos prestar atención al límite mental. “La razón por la que se puede decir que el conocimiento objetivo es limitado es que el conocimiento objetivo es intencional”²¹. El descubrimiento²² del límite mental por parte de Polo pone de manifiesto que el objeto intencional, pese a que nos instala en lo real, no es capaz de revelar el fundamento de lo real. Para Polo, el conocimiento operativo nos muestra aspectos de lo real, un logro que no debemos minusvalorar. Sin embargo, el conocimiento filosófico propiamente dicho está en la línea de ir más allá del conocimiento objetivo, de detectar su limitación y poder superarla, ya que la filosofía es un saber acerca del fundamento²³. Este saber sobre el fundamento que va más allá de los logros del conocimiento objetivo solo será posible gracias a los hábitos intelectuales. En opinión de Polo, los grandes temas de la filosofía como el ser, Dios o la persona humana solo se pueden abordar desde el abandono del límite. La pretensión de que con un conocimiento meramente operativo se pueda hacer filosofía nos llevaría, tarde o temprano, a la perplejidad. El conocimiento dentro del límite es de carácter aspectual, y sobre todo válido para el ámbito de la eficacia en mundo de lo práctico²⁴.

Este caer en la cuenta de lo propio del objeto, de la objetualidad en su sentido más estricto, es detectar el límite mental. La objetualidad del objeto no es algo propio del contenido de lo pensado, sino la manera de estar lo pensado en el pensamiento. Por lo tanto, es algo común a todo objeto pensado independientemente de su contenido. Y esto que es común a todo objeto pensado no comparece como una nota más. Lo pensado se destaca por sí mismo, ocultando su objetualidad²⁵. Esta manera de entender el objeto es coherente con lo que se ha dicho sobre la operación inmanente y la intencionalidad.

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

¹⁹ POLO, L., *Curso de teoría, I*, p. 130.

²⁰ Pese a que Polo usa estos términos en su *Curso de teoría del conocimiento*, esta contraposición entre *esse reale* y *esse intentionale* puede llevar a cierta confusión en este contexto debido a que en Polo el ser siempre es extramental, esto es, como fundamento, y la mención de ser para referirse al objeto, debe ser algo meramente metafórico.

²¹ POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIV, Eunsa, Pamplona, p. 161.

²² En la primavera de 1950 logra en Madrid su gran hallazgo filosófico, el abandono del límite mental. “La detección del límite fue una intuición expresa. Según cuenta: ‘eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en sentido trascendental’”. FRANQUET, M^a. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo» en *Anuario Filosófico*, 1996, (29), p. 305.

²³ La filosofía comienza al considerar el fundamento como presente. “En su inicio para la filosofía, frente a la magia, el mito o la técnica, el fundamento es presencia pura”. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, II*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 251.

²⁴ SANGUINETI, J.-J., *Conocimiento y mundo físico en Leonardo Polo*, Editorial Sínderesis, Madrid, 2021, pp. 53-54.

²⁵ “Lo pensado es objeto en la medida en que el acto no se inmiscuye”. POLO, L., *Curso de teoría, II*, p. 104.

pensar el acto de conocer, sería necesario pensarlo con otro acto, y al pensar el acto, este acto pensado comparecería como objeto²⁶. Para Polo los hábitos intelectuales son la forma apropiada de conocer la operación cognoscitiva.

Si solo hay objeto al pensar, y no comparece el acto de pensarlo, podemos caer en la cuenta 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. Lo que queda oculto es el mismo acto de pensar²⁷. La presencia es el pensar operativo, es la suposición del objeto²⁸. 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. Si libremente se aprovecha esta oportunidad, se pueden advertir los principios últimos y radicales de lo real.

En opinión de Polo la filosofía de Descartes no avanza en esta línea del abandono del límite. Descartes intenta ir más allá de la suposición por un camino diferente a la reiteración de conocimiento operativo. En este sentido podríamos tener la esperanza de que Descartes haya caído en la cuenta de la limitación del objeto pensado. Sin embargo, no sucede esto. No es que Descartes no sea capaz de detectar el límite mental y superar el conocimiento operativo, sino que no llega a controlar la misma noción del conocimiento operativo.

5. La congruencia entre método y tema en la Historia de la Filosofía

Leonardo Polo tiene una visión muy clara de cómo se debe llevar a cabo una Historia de la Filosofía de altura. Polo no se contenta con elaborar una suficiente contextualización de cada uno de los autores a los que presta atención y de este modo alcanzar una comprensión correcta de sus obras. Desde su punto de vista, esto es claramente insuficiente. Una consideración no puramente filosófica nos lleva a una hermenéutica que deja todo pensamiento anterior en un pasado lejano o lo condena a ser un mero momento imperfecto de nuestro presente²⁹. Por el contrario, la clave para lograr una comprensión ajustada de cada uno de los grandes pensadores no es otra que acertar con las operaciones que cada pensador está ejerciendo a la hora de conocer la temática tratada. Por esta razón es tan importante para Polo elaborar una teoría del conocimiento. Tarea que le ocupó gran parte de su vida como filósofo. Si nos adentramos en su monumental *Curso de teoría del conocimiento* se puede comprobar cómo Polo entra en diálogo con los grandes pensadores de Occidente. Esta obra no es un mero manual universitario al uso. Polo repasa gran parte de la Historia de la Filosofía confrontándola con sus propios hallazgos metódicos y de esta forma establecer si la temática estudiada por cada uno de los autores mencionados es congruente con el método cognoscitivo empleado. En efecto, los errores nacen principalmente de la falta de congruencia entre el método y el tema³⁰.

²⁶ “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.

²⁷ “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.

²⁸ “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.

²⁹ “La hermenéutica de un pensamiento filosófico es la ficción equivalente a referirlo a condicionantes extrínsecos: el contexto histórico, el psicoanálisis, la perfecta novedad del presente histórico”. POLO, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIV, Euns, Pamplona, 2015, p. 16.

³⁰ “El error objetivo es función de un descontrol metódico, que ha de resolverse metódicamente también”. POLO, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, p. 17.

Polo destacó como un profesor de Historia de la Filosofía. Era capaz de entender a los autores desde sí mismos y hacer patente las claves filosóficas de cada uno de ellos³¹. Estimo que en gran medida la originalidad de Polo a la hora de interpretar a Descartes estriba en la búsqueda de la congruencia entre la temática tratada por el filósofo francés y los métodos cognoscitivos empleados. De esta forma, Polo logra establecer un diálogo, y presentar la filosofía de Descartes desde dentro, atendiendo de manera intrínseca al sentido y a la validez de estas propuestas filosóficas. Si son congruentes los diferentes métodos de conocer empleados por Descartes con la temática tratada³² es algo que debemos indagar a continuación.

6. *La voluntad es más activa que el conocimiento*

Descartes es un pensador muy ambicioso con la pretensión de comenzar de nuevo la aventura filosófica³³. Si los griegos habían comenzado la actividad filosófica partiendo de la admiración, Descartes parte de una actitud distinta: la duda. Esta elección va a determinar el resto de su filosofía y revela que Descartes tiene unos presupuestos distintos a la filosofía tradicional. En efecto, la duda le va a posibilitar adentrarse de manera firme en el campo de la verdad. Sin embargo, esta apuesta por la duda pone de manifiesto que la filosofía de Descartes es, ante todo, de raíz voluntarista. “La duda es un acto voluntario que incide en la conexión *cogito-cogitatum* rompiéndola”³⁴. La duda es una actitud desconfiada hacia la inmediata posibilidad de conocer la verdad³⁵. Algo que, como más arriba se ha expuesto, no es posible, si entendemos correctamente el conocimiento como *enérgeia*.

En efecto, el acto de conocer como operación es un acto inmanente en el que el acto y el fin se da a la vez. No puede haber operación sin objeto, ni objeto sin operación. Descartes, al introducir la duda metódica, considera que la operación –*cogito*– y el objeto –*cogitatum*– pueden ir cada una por su lado. La duda metódica le lleva a establecer un yo pienso aislado de su contenidos³⁶. El resultado de este dinamismo de la duda es «pienso, luego soy», que se convierte en la primera verdad cierta de su sistema filosófico³⁷. La interpretación que Polo hace de Descartes es evidente: el pensador francés no plantea que el conocimiento sea acto, al menos en el sentido aristotélico que venimos usando. Por el contrario, la duda, que nace de la voluntad, es más activa que el conocimiento. “La voluntad es capaz de suspender un acto cognoscitivo o de suscitar otro”³⁸. Algo que no es legítimo, en opinión de Polo. Con la introducción de la duda a la hora de lograr certezas absolutas se está conculcando parte de la axiomática propuesta por Polo. Toda operación cognoscitiva es un acto inmanente en el que se conoce y se posee lo conocido, el fin se da en la misma operación. Con la duda se pretende que el acto de conocer y el objeto conocido puedan

³¹ “Las clases eran un prodigio de capacidad creadora. Era un curso de historia de la filosofía, en el que se limitaba a *recrear* las filosofías más significativas en su histórica sucesión. Pero en esa operación era un maestro consumado. Era capaz de metamorfearse en la intuición radical de cada pensador para hacer brotar, a través de su expresión verbal, el contenido filosófico del mismo”. TRIAS, E., *El árbol de la vida*, Editorial Destino, Barcelona, 2003, p. 224.

³² “Sin descartar factores psicomorales, a nivel mental la posibilidad de incongruencia es abierta por el *carácter no único* del método: puestos que los objetos son plurales, su logro no puede ser uniforme. Las incongruencias tienen lugar frecuentemente al sustituir una vía metódica por otra, lo que permite una (ilusoria) conexión de objetos precisamente objetiva, es decir, desprovista de método”. POLO, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, p. 17.

³³ “Descartes es un innovador; en él algo se interrumpe y algo nace”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 89.

³⁴ POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 87.

³⁵ “El yo es una covacha anímica que hace de comisario político –es la infancia de la KGB– ni a Aristóteles ni a Tomás de Aquino se le ocurrió ponerse a la defensiva de acuerdo con un criterio que reemplazara a la verdad”. POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 302-303.

³⁶ “Descartes concede a la duda la eficacia suficiente para aislar el *cogito* respecto de todo *cogitatum*, lo cual implica que la duda es una operación: la operación de dudar es previa al *cogito*”. POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 93.

³⁷ DESCARTES, R., *Discurso del método*, KRK ediciones, Oviedo, 2010, p. 92.

³⁸ POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 95.

disociarse. Se conoce, pero se pone entre paréntesis lo conocido. El acto de conocer se ejerce, pero prescindiendo o suspendiendo su objeto. Si el objeto conocido acontece al pensar, la duda carece de relevancia. Pero Descartes no participa de la inspiración griega basada en la admiración; sobre todo Descartes quiere ejercer el control. “La suposición es la situación del objeto en cuanto no controlado. La duda, al introducir la exigencia del control tiene una intrínseca capacidad de desmontar la suposición”³⁹.

Además, Polo considera que Descartes no concibe el objeto conocido como intencional. En efecto, Descartes tiene en mente una idea de realidad bastante peculiar: lo real es en sí. Una idea, un objeto conocido, por muy claro y distinto que se nos presente a la consideración del *cogito*, no nos remite al en sí de lo real. El acceso a lo real está a cargo de la afirmación voluntaria y no del objeto mismo. La filosofía de Descartes no da juego alguno a la noción de intencionalidad. La relación entre las ideas y lo real se presenta como un problema, que Descartes resuelve de manera voluntarista al tener que dar un salto desde la idea clara y distinta a lo real. El método cartesiano como búsqueda de ideas claras y distintas queda circunscrito al ámbito de lo mental. La salida a la realidad que el *cogito* debe hacer se logra por medio de un acto voluntario. Entre las ideas y la realidad existe una situación de extrema heterogeneidad⁴⁰ que solo es salvable por la voluntad. Descartes no tiene en cuenta la noción de intencionalidad⁴¹ que, como se ha visto más arriba, es la manera adecuada de establecer la relación entre objeto y realidad.

En definitiva, Descartes ensaya una peculiar teoría del conocimiento en el que este se presenta como pasivo respecto a la voluntad, pudiendo así establecer actos cognoscitivos prescindiendo de sus objetos. Junto a esto, Descartes considera que el objeto conocido, el supuesto, carece de toda referencia a lo real, carece de intencionalidad. El paso de lo objetivo a lo real se establece en la línea de la voluntad⁴². Lo real es absolutamente diferente de lo mental, afirmación que consideramos acertada, pero que a Descartes no le sirve para detectar el límite de conocimiento objetivo. Descartes no es un idealista, no duda realmente de la existencia del mundo, simplemente sustituye la inteligencia por la voluntad al considerar que es el único camino válido de acceso a lo real.

7. *El sum del cogito*

Es de sobra conocido que «pienso, luego existo» es la primera certeza que Descartes alcanza con el ejercicio de la duda metódica. En la línea que estamos interpretando a Descartes como pensador de raigambre voluntarista debemos prestar atención al *cogito ergo sum*. Debemos recordar que esta proposición, pese a formularse como un razonamiento, no pretende serlo⁴³. «Pienso, luego existo» está más cerca de ser un tipo de intuición que ser la conclusión de un razonamiento. Debemos tener en cuenta que Descartes desconfía de la lógica para alcanzar algún tipo de certeza. Si las ideas pueden por sí mismas constituir la verdad, la actitud vigilante carece de sentido⁴⁴. Respecto de esto, Polo destaca el carácter poco sistemático de la filosofía cartesiana. En el fondo, Descartes no puede construir un

³⁹ POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 146.

⁴⁰ “Pero objeto y realidad son situaciones heterogéneas; o lo que es igual, la afirmación en cuanto que versa sobre la realidad va más allá de la idea. Se trata de afirmar la realidad y precisamente no la identidad de idea y realidad. El uso del pensamiento en función de la afirmación no tiene nada que ver con la igualación de objeto y realidad”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 139-140.

⁴¹ “En rigor, la versión cartesiana de la relación entre idea y realidad no puede interpretarse con la noción de intencionalidad”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 166.

⁴² “La realidad es fáctica: no puede pensarse; en su momento absoluto solo puede afirmarse”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 170.

⁴³ “Desde luego, el *cogito* no es un silogismo; Descartes lo excluye taxativamente”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 152.

⁴⁴ POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 110.

sistema porque pretende encontrar en cada intuición una verdad en sí misma, sin la más mínima sombra de duda. La cadena de razonamientos entraña más problemas que soluciones. La mente debe tener controlada la idea, si queremos estar ciertos de su claridad y distinción⁴⁵.

A primera vista «pienso, luego existo» parece sencillo de entender, sin embargo, es una expresión que entraña gran dificultad. Quizá, si prescindimos del *ergo* se pueda entender mejor la frase, y así tenemos *cogito-sum*. Polo viene a decir que el *cogito* y el *sum* son excéntricos. El *cogito* es el pensamiento sin determinación alguna, y el *sum* es un cuantificador existencial⁴⁶, una existencia fáctica que no se puede deducir del propio *cogito*⁴⁷.

La consideración de la existencia extramental y el *sum* de *cogito* parecen tener una cierta semejanza. En efecto, ambos comparten una visión de lo real muy particular: lo real es lo que en ningún caso está relacionado con el pensamiento, lo completamente heterogéneo respecto del pensar. Si aceptamos esta interpretación, la duda voluntaria despeja del pensamiento sus contenidos, y se trasmuta inmediatamente en certeza, al tiempo que accede a la existencia del que ejerce la duda. Esta existencia es ajena al pensamiento, pues no es una idea sobre el *cogito*. El *sum* es algo, en todo caso, más acá del pensar: su nuda existencia. La existencia propia del yo vista como un mero hecho es completamente insuficiente, si queremos profundizar en ser propio del yo⁴⁸. El *sum* del *cogito* aparece cuando el mismo *cogito* ha perdido todos sus contenidos al ejercer la duda hiperbólica. Si se duda de todo contenido de conocimiento, el *sum* es un contenido objetivo⁴⁹. Descartes ha logrado encontrar un fundamento de toda objetividad posible: el hecho de existir. Es importante destacar que para Polo el *sum* es un mero hecho, la interpretación más elemental de la existencia humana.

8. El argumento ontológico

Una de las consideraciones más sorprendentes de la interpretación de Polo del pensamiento de Descartes estriba en la relación que establece entre el *cogito-sum* y el famoso argumento de Anselmo de Canterbury (1033-1109) sobre la existencia de Dios. En el tomo III de *Curso de teoría del conocimiento* Polo estudia la manera de ir más allá del abstracto gracias a la operación de negar. En efecto, la capacidad de pensar no se agota en los abstractos, podemos ejercer operaciones que superen los abstractos. Estas operaciones consisten en la formulación de una regla general respecto de un conjunto de abstractos, negando algunas de sus diferencias. Los abstractos se convierten en meros caso de esa regla formulada. En opinión de Polo, con este tipo de operaciones generalizantes, Anselmo de Canterbury puede pensar un objeto máximamente general: «el ser mayor que podemos

⁴⁵ “No solo las ideas simples, sino también sus conexiones, son evidentes con tal de que estén presentes ante la unidad del conocimiento actual: este es el máximo de complejidad que tolera la evidencia; más allá, el *cogito* no puede extenderse sin fractura”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 196.

⁴⁶ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 95.

⁴⁷ “El *cogito* es indeterminado, uniforme, homogéneo. No cabe determinarlo de ninguna manera, ya que se ha prescindido de lo que determina al conocimiento por su posesión inmanente, es decir, del *télos*, de todo objeto. El *cogito* es un vacío absoluto o, en otro sentido, una idea clara cuyo análisis se resuelve en lo mismo, no en notas inteligibles diferentes. Por tanto, el *sum* no puede inferirse del *cogito* como una nota suya; el *sum* es el acompañante externo y, por tanto, estrictamente empírico, del *cogito*”. POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 97.

⁴⁸ El mismo Heidegger lo advirtió en *Ser y tiempo*. “Con el *cogito sum*, Descartes pretende prestar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo «radical» Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, *el sentido del ser del «sum»*”. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2016, p. 45.

⁴⁹ BALIBREA, M. Á., El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000, p. 14.

pensar». En este argumento el ser comparece como hecho⁵⁰. Polo insiste en la existencia de una estrecha relación entre Anselmo de Canterbury y Descartes: la formulación del *cogito ergo sum* cartesiano es el yo pienso entendiéndose en su generalidad, y se obtiene su existencia como mero hecho extraobjetivo⁵¹.

Por otro lado, Polo propone una interpretación muy original del argumento ontológico cartesiano. La idea de Dios no puede ser del mismo tipo que el resto de las ideas. Es importante que tengamos en cuenta que el pensamiento está sustentado desde fuera por la existencia del yo, las ideas dependen de mi existencia, a la que he llegado por medio de la duda. Sin embargo, yo no tengo en mi poder nada más que la idealidad de la idea. El contenido objetivo de las ideas no depende de mí. La realidad en sí es la que causa la idea en mí, su contenido objetivo, pero quedando al margen de la misma idea causada. Descartes viene a decir que las ideas tienen su origen en una causa y, por esta razón, la existencia queda al margen de la idea. El yo pienso solo accede al supuesto y no a su causa. Tanto para el *sum* como para el mundo esto no entraña ningún problema. En efecto, como se ha visto más arriba, a la realidad se accede por medio de la voluntad, que es la única manera de salir del supuesto. Sin embargo, para Descartes la misma idea de Dios no puede estar al margen de la realidad misma. Podemos hacer una excepción y decir que la idea de Dios contiene la existencia como uno más de sus contenidos objetivos. Esta suele ser la interpretación al uso del pensamiento de Descartes⁵². Por el contrario, Polo intenta ser consecuente con los mismos presupuestos cartesianos expuestos hasta este momento. Si optamos por la coherencia, lo primero que debemos decir es que la idea de Dios no puede tener composición, ya que de este modo la convertiríamos en una idea oscura y confusa, susceptible de análisis⁵³. En segundo lugar, la idea de Dios no tiene su origen en algo finito como el *sum* del *cogito* u otra realidad en sí exterior a la misma idea. En tercer lugar, debemos entender que Descartes se está refiriendo a que Dios es la causa de la ideas de Dios en mí porque es causa de mi propio ser⁵⁴. Descartes reconoce un fundamento más radical: Dios, que es causa de mí. Yo soy finito, dudo, no me he dado la existencia, sin embargo, Dios, Ser perfecto, se presenta como ser pensante que no duda⁵⁵. El Dios que Descartes tiene reservado para la filosofía está concebido como *Causa sui*.

Descartes entiende que Dios es causa de mi ser y, en la línea de profundizar en mi existencia, se llega a Dios, a una certeza superior que la proporcionada por el *cogito ergo sum*, y este quedaría como una propedéutica para alcanzar a Dios. El *sum* deja de ser el

⁵⁰ “En rigor, esto es lo que hay que decir de la aventura heurística de Anselmo de Canterbury: lo que ha descubierto es el valor factual, posicional del ser; el ser del máximo pensable en cuanto añadido al máximo pensable no es sino el hecho de que está realmente puesto; no puede ser otro, según el argumento. (...) ¿qué se añade al máximo pensable en tanto que pensable al ponerlo fuera? La facticidad del ser; no es lícito poner otra cosa”. POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento*, III, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 151.

⁵¹ Según Miguel Angel Balibrea existe una oscilación en la obra de Polo al respecto. Mientras que en *Evidencia y realidad en Descartes* Polo no establece esa relación y que, sin embargo, claramente aparece en el *Curso de teoría*. “En mi opinión, la interpretación del argumento anselmiano ha sufrido cierta evolución como consecuencia de un conocimiento directo por parte de Polo, que anteriormente solo se ha guiado por la interpretación más común de la prueba anselmiana”. BALIBREA, M. Á., *El argumento ontológico de Descartes*, n. 6, p. 62

⁵² Descartes da pie a esta interpretación: “Así, por ejemplo, estimaba correcto que, suponiendo un triángulo, entonces era preciso que sus tres ángulos fuesen iguales a dos rectos; pero tal razonamiento no me aseguraba que existiese triángulo alguno en el mundo. Por el contrario, examinando de nuevo la idea que tenía de un Ser Perfecto, encontraba que la existencia estaba comprendida en la misma de igual forma que en la del triángulo está comprendida la de que sus tres ángulos sean iguales a dos rectos o en la de una esfera que todas sus partes equidisten del centro e incluso con mayor evidencia. Y, en consecuencia, es por lo menos tan cierto que Dios, el Ser Perfecto, es o existe como lo pueda ser cualquier demostración de la geometría”. DESCARTES, R., *Discurso del método*, p. 98.

⁵³ POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 256.

⁵⁴ “La posesión de la idea de Dios no es meramente objetiva, intencional, si se quiere. No lo es porque Dios no es causa de la idea de Dios simplemente como cualquier otra realidad, sino que lo es porque es causa del *sum*”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 234-235.

⁵⁵ BALIBREA, M. Á., *El argumento ontológico de Descartes*, p. 33.

fundamento absoluto. En Dios se da la pura identidad entre ser y pensar. El camino escogido por Descartes para hacerse cargo de esto no es el mismo que el recorrido por Anselmo de Canterbury⁵⁶. Descartes no va a recorrer el camino de la generalización para llegar a Dios. En opinión de Polo Dios no es «el ser mayor en el que podemos pensar», Dios se presenta como *Causa sui* en contraposición a la finitud del *sum* que duda y que, por lo tanto, no se ha dado el ser a sí mismo⁵⁷. El argumento, más que partir del análisis de la idea de Dios, describe lo que ocurre en el mismo Dios, esencia y existencia coinciden plenamente⁵⁸. Polo plantea que Descartes propone un conocimiento de Dios de carácter extático⁵⁹, en el sentido en que la distinción entre el conocimiento por medio de supuestos –*cogito-objectum*– y la existencia –*cogito-sum*– se identifican. Descartes considera que la existencia es algo heterogéneo a la idea, por lo tanto, la idea de Dios debemos buscar la manera de entenderla en concordancia con esta diferencia. El argumento ontológico debe estar en relación con la propia manera de ser del yo más que con los resultados de su propia actividad pensante.

Que el hayamos llegado al *cogito ergo sum* y, por lo tanto, que nos hayamos instalado en la certeza no significa que la posibilidad de dudar se haya cancelado radicalmente. Descartes insiste que el *sum* presenta una naturaleza imperfecta, finita, que se pone de manifiesto es la posibilidad de dudar. En un ser finito que piensa la identidad entre ser y pensar es imposible. Lo infinitamente perfecto, Dios, está presente en mi mente de una manera absolutamente diferente que el resto de las ideas. Es aquí donde estriba su dificultad. Al superar la existencia finita del *sum*, la idea de Dios es una idea innata puesta como un sello por nuestro Creador⁶⁰, pero que sobrepasa, con creces, su propia actividad pensante. En Dios la identidad entre pensar y ser no es separable como en el *cogito*. Parece como si Descartes, por medio el argumento ontológico, estuviese sugiriendo que el mismo Dios estuviese manifestándose en el *cogito* de manera necesaria⁶¹. Esto mostraría, una vez más, el voluntarismo cartesiano: Dios es voluntad absoluta superior a una voluntad finita, que es difícil de congeniar. Al *cogito* solo cabe el sometimiento.

⁵⁶ “Que la idea de Dios implique la existencia de Dios no significa para Descartes que la existencia se encuentre en la idea que él tiene, es decir, en la situación de idealidad. Precisamente por eso el argumento de Descartes no es el de S. Anselmo (...). Una existencia contenida en la idea no tiene sentido para Descartes, porque *la existencia jamás es idéntica a la objetividad*”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 257.

⁵⁷ Me gustaría añadir que *causa sui* es, propiamente, el ser humano. Esta idea está inspirada en BALIBREA, M. Á., *El argumento ontológico de Descartes*, p. 100. En todo caso, como dice Zubiri el hombre es una realidad relativamente absoluta. “Es absoluto porque es suyo frente a cada realidad posible, pero es relativo porque este modo de implantación absoluto es un carácter cobrado. En su vida, y en la más modesta de sus acciones, el hombre no solamente va realizando una serie de actos personales, según las propiedades que tiene y las situaciones en que se halla, sino que en cada uno de ellos la persona humana va definiendo de una manera precisa y concreta el modo según el cual su realidad es relativamente absoluta. De ahí la gravedad de todo acto”. ZUBIRI, X., *El hombre y Dios. Nueva edición*, Alianza Editorial, Madrid, 2012, p. 61.

⁵⁸ SELLÉS, J. F., *La filosofía en su historia Síntesis y revisión crítica desde una concepción poliana*, Editorial Sínderesis, Madrid, 2020, p. 354.

⁵⁹ “Éxtasis significa: aquella situación intelectual del sujeto humano correspondiente con una conexión de lo conocido con la realidad que suspende y sustituye la conexión de lo conocido con el *hecho* de conocerlo yo”. POLO, L., *Evidencia y realidad*, p. 257.

⁶⁰ “Y nada tiene de extraño que Dios, al crearme, haya puesto en mí esa idea para que sea como el sello del artífice, impreso en su obra; y tampoco es necesario que ese sello sea algo distinto de la obra misma. Sino que, por solo haberme creado, es de creer que Dios me ha producido, en cierto modo a su imagen y semejanza, y que yo concibo esta semejanza (en la cual se halla contenida la idea de Dios) mediante la misma facultad por la que me percibo a mí mismo; es decir, que cuando reflexiono sobre mí mismo, no solo conozco que soy una cosa imperfecta y dependiente de otro, que tiende y aspira sin cesar a algo mejor y mayor de lo que soy yo, sino que también conozco, al mismo tiempo, que aquel de quien dependo posee todas las cosas grandes a las que aspiro, y cuyas ideas encuentro en mí; y las posee no de manera indefinida y solo en potencia, sino de un modo efectivo, actual e infinito, y por eso es Dios”. DESCARTES, R., *Meditaciones metafísicas*, KRK Ediciones, Oviedo, 2004, pp. 187-188.

⁶¹ “En el fondo, la capacidad humana no es apta para alcanzar a Dios si Él mismo no toma la iniciativa respecto a nuestra inteligencia. Curiosa paradoja: a mayor fuerza humana menor fuerza divina”. BALIBREA, M. Á., «El argumento ontológico y los principios de la metafísica», en *Studia Poliana*, n° 3, (2001), p. 139.

9. Conclusiones finales

Una vez expuesta parte de la interpretación que Polo hace del pensamiento de Descartes debemos concluir este trabajo valorando el alcance de esta hermenéutica. La exégesis que Polo está haciendo efectiva no es muy común. Polo considera que comprender a un autor consiste fundamentalmente en ejercer el mismo tipo de operaciones intelectuales que en su momento ese autor ejerció y comprobar la consistencia de estas. En efecto, una filosofía será más o menos congruente en la medida en que la temática descubierta por un filósofo concreto se ajusta a la operativa desplegada. Por lo tanto, la congruencia del pensamiento de Descartes estiba en el logro de los ajustes entre el método y el tema. Polo estima que la filosofía de Descartes no es congruente. Al principio de su libro *Evidencia y realidad en Descartes* Polo plantea lo siguiente: “La filosofía cartesiana *no es*, en su contenido, verdadera. La filosofía cartesiana *no es*, en su alcance, metafísica. La filosofía cartesiana *no es*, en cuanto radical actitud y operación, ni siquiera filosofía”⁶². No es el momento de entrar de lleno en valorar estas tesis. Si partimos de todo lo expuesto más arriba, es evidente que Descartes no tiene en cuenta una serie de averiguaciones de la filosofía tradicional –el conocimiento como acto y la intencionalidad– y esto lastra profundamente el desarrollo de su pensamiento. A esto le debemos añadir que la consideración del ser como hecho, como algo más allá del supuesto, y solo accesible a la voluntad, le impide aprovechar la oportunidad de embarcarse en una búsqueda del ser como fundamento y entrar en el ámbito de la metafísica. Esto es especialmente relevante a la hora de acceder al *sum* del *cogito*. Es evidente que es absolutamente insatisfactorio entender nuestra existencia, nuestro ser, como un mero hecho, algo por completo extrínseco a la actividad de pensar. Si el *sum* es un mero hecho, se cierra la posibilidad de profundizar en el misterio que es el ser humano⁶³.

La duda como actitud fundante de la filosofía debe ponernos en alerta sobre si esta es la actitud más adecuada para elaborar una filosofía en sentido estricto. Sin embargo, y pese a la falta de congruencia, el pensamiento de Descartes logró inspirar una nueva andadura de la filosofía. En efecto, pese al nominalismo larvado que está presente en Descartes, el racionalismo al que dio lugar su filosofía se embarcó en la grandiosa aventura de superar el escepticismo paralizante que había traído esta escuela medieval. Los grandes pensadores modernos como Spinoza (1632-1677), Kant (1724-1804) o Hegel (1770-1831) lucharon, cada uno a su modo, para fundamentar la verdad y evitar la crisis en la que se sumió la filosofía durante el siglo XIV. Considero que este es el gran mérito de Descartes, el de ser el inspirador de muchos grandes pensadores que lo siguieron. La hermenéutica de Polo nos pone en alerta de dónde pueden surgir los problemas, que si no se detectan a tiempo, irán lastrando la investigación de las próximas generaciones, pese al gran talento de sus continuadores.

Una filosofía que no busque a Dios, que no se enfrente ante el problema que tiene el ser humano para encontrar el fundamento, es una filosofía que antes de comenzar ya se ha autoimpuesto unas drásticas limitaciones que la incapacitan para denominarse filosofía. Muchas veces esa búsqueda de Dios puede dar como resultado una filosofía atea o agnóstica, pero la inteligencia humana se ha tensado lo suficiente para que pueda ser llamada filosofía. Los grandes racionalistas se aventuraron en esta búsqueda de Dios, y en este sentido fueron superiores a todos aquellos que se conformaron con salvaguardar la Omnipotencia divina y

⁶² POLO, L., *Evidencia y realidad*, pp. 89-90.

⁶³ Se ha conservado una frase del viejo Heráclito que siempre debe servirnos de inspiración: “Yendo a los límites del alma no podrás descubrirlos, por más que recobras todo camino; tan profunda razón tiene”. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 504.

prefirieron una fe pura. “La idea de sistema. La ficción de ideas constituye un sistema total. El argumento nominalista alega particularidad irreductible: no hay un criterio de coherencia completo. El argumento puede ser refutado si tal criterio se exhibe. Eso se llama *panlogismo*. Existe una única lógica, y esa única lógica reúne todo lo pensable. Lo verdadero es el todo (Hegel): todo lo racional es real y todo lo real es racional. El nominalismo se refuta en términos de idealismo absoluto. El primer trascendental es la verdad. El criterio de verdad es la coherencia total –la frase especulativa–. Según este criterio, la verdad es el primer trascendental”⁶⁴. Sin embargo, me pregunto, ¿ese Dios del racionalismo, pese al titánico esfuerzo por pensarlo, colma el corazón humano? El intento de acceder a Dios exclusivamente desde un mero pensamiento objetivo parece que es un camino que no llega a Dios.

Bibliografía

- Anselmo de Canterbury, *Proslogion. Con la réplicas de Gaunilón y Anselmo*, Editorial Tecnos, Madrid, 2009. (Traducción: Julián Velarde).
- Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1994, (Traducción: Tomás Calvo Martínez).
- Aristóteles, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1983, (Traducción: Tomás Calvo Martínez).
- Balibrea, M. Á., *La realidad del máximo pensable. Crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.
- Balibrea, M. Á., *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona, 2000.
- Balibrea, M. Á., «El argumento ontológico y los principios de la metafísica», en *Studia Poliana*, n° 3, (2001), pp. 127-143.
- Corazón, R., «La actitud del filósofo. Polo y Descartes», en *Studia poliana*, n° 5 (2003), Pamplona, pp. 241-261.
- Corazón, R. *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011.
- Corazón, R., «Presentación», en Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Descartes, R., *Discurso del método (DM)*, KRK Ediciones, Oviedo, 2010. (Traducción: Guillermo Quintás Alonso).
- Descartes, R., *Meditaciones metafísicas con las objeciones y respuestas*, KRK Ediciones, Oviedo, 2005. (Traducción: Vidal Peña).
- Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Alianza Editorial, Madrid, 2013. (Traducción: Carlos García Gual).
- Franquet, M^a. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo» en *Anuario Filosófico*, (29), Pamplona, 1996.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2016. (Traducción: Jorge Eduardo Rivera).
- Polo, L., *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2015.
- 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., *Nominalismo, idealismo y realismo*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XIV, Eunsa,

⁶⁴ POLO, L., *Nominalismo*, p. 39.

- Pamplona, 2016.
- Polo, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016.
- Polo, L., *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XXIV, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Sanz, V., *De Descartes a Kant. Historia de la Filosofía Moderna*, Eunsa, Pamplona, 2005.
- Sellés, J-F., «Presentación», en Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento, I*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015.
- Sellés, J-F., *Estudios sobre la teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Corrección y prosecución de las precedentes*, Editorial Síndéresis, Madrid, 2019.
- Sellés, J-F., *La filosofía en su historia. Síntesis y revisión crítica desde una concepción poliana*, Editorial Síndéresis, Madrid, 2020.
- Trías, E., *El árbol de la vida*, Destino, Barcelona, 2003.
- Zorroza, M^a M., «Leonardo Polo y la intencionalidad: la revisión y reactualización de un concepto clásico», *Thémata. Revista de filosofía*, nº 50 (2014), Sevilla, pp. 303-312.
- Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Zubiri, X., *El hombre y Dios. Nueva Edición*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

La psicología según leonardo polo

Psychology according to Leonardo Polo

EDGAR MAURICIO LÓPEZ CASTRO

Investigador independiente

Bogotá, Colombia

RESUMEN: Para Leonardo Polo la psicología es el estudio diferencial de los movimientos vitales y sus principios o facultades. El estudio del movimiento vital, es el que permite encuadrar la psicología como ciencia. La vida o movimiento vital se caracteriza por ser un movimiento que posee su fin lo cual indica autoperfección. Hay tres grados de vida, vegetativa, sensitiva e intelectual, siendo la vida intelectual propia del hombre. La pregunta por la raíz de la vida intelectual lleva al nivel trascendental.

PALABRAS CLAVE: psicología, movimiento vital, inmanencia, vida, facultades.

ABSTRACT: For Leonardo Polo, Psychology is the differential study of vital movements and their principles or faculties. The study of vital movement is what allows us to frame psychology as a science. Life or vital movement is characterized by being a movement that has its end, which indicates self-perfection. There are three degrees of life, vegetative, sensitive and intellectual, being the intellectual life proper to man. The question of the root of the intellectual life leads to the transcendental level.

KEYWORDS: psychology, vital movement, immanence, life, faculties

Introducción

En su investigación sobre algunos conceptos usados en psicología (psicología, mente, comportamiento, atención, cognición, conciencia, toma de decisiones, inteligencia, lenguaje, aprendizaje, memoria, percepción, solución de problemas, razonamiento, pensamiento, emoción, motivación, sensación), Zagaria, Ando y Zennaro¹ revisaron once textos introductorios a la psicología editados entre 2012 y 2019 y presentados en el diccionario de psicología de la APA. Estos investigadores indican que aunque se usen las mismas palabras en los textos, los significados aludidos por los términos en cuestión presentan diferencias.

¹ ZAGARIA, A., ANDO, A. & ZENNARO, A. "Psychology: a Gist whit Feet of Clay", en *Integrative Psychological Behavior*, 2020, (54), pp. 521-562.

La psicología cuenta con diversas corrientes, enfoques o escuelas que versan sobre el objeto o tal vez objetos de estudio de la disciplina. Una taxonomía de las grandes escuelas de psicología incluye al estructuralismo, funcionalismo, conductismo, psicoanálisis, la Gestalt, humanismo y cognitivismo². La presencia de estas escuelas lleva a considerar por algunos académicos que no exista una psicología sino varias psicologías³; que cada una cuenta con su objeto de estudio; esta diversidad es entendida como ausencia de coherencia en el cuerpo teórico de la psicología⁴. La búsqueda de esta coherencia puede asimilarse a lo que se conoce en el contexto teórico de la psicología como integración o unificación teórica. Zagaria, Ando, Zennaro⁵ refieren algunos autores que reclaman la unificación (Krantz 1987; Royce 1987; De Groot 1990; Kimble 1994; Anderson 1996, 2008; Staats 1999; Sternberg and Grigorenko 2001; Sternberg 2005; Henriques 2004, 2011; Glenberg M 2010; Gaj 2016; Melchert 2016); así como algunos que consideran que la integración es peligrosa para el pluralismo científico (Toulmin 1987; Gergen 1988; McNally 1992; Kukla 1992; Kirschner 2006).

Este trabajo ofrece la aproximación teórica de la psicología que realiza Leonardo Polo, que la expone en su obra sobre psicología general: «Lo que se suele llamar psicología presenta una diversidad de objetos y métodos, que van desde planteamientos fisiológicos hasta otros cercanos a la filosofía, o a aplicaciones técnicas: sociales, pedagógicas y terapéuticas. Se echa en falta la construcción de un cuerpo teórico coherente»⁶.

Los contenidos que se presentan a continuación se encuentran dos obras de Polo: *Lecciones de psicología clásica* -1966- y *Lecciones de psicología general* -1975-7) que son anteriores a su *Curso de teoría del conocimiento* (1984-1988) y a su *Antropología trascendental* (1999-2003). Como indica Juan A. García al presentar las *Lecciones de psicología clásica* refiriéndose a las obras mencionadas de Polo: «estas expresan una secuencia ejemplar: primero se estudia el planteamiento clásico; después se examinan los enfoques modernos y sólo entonces se formula una aportación propia. Finalmente, la teoría del conocimiento desemboca en la antropología trascendental: en el momento en que, más allá de las operaciones, del conocimiento sensible e intelectual, pasamos a los hábitos adquiridos u operativos y de estos a los innatos, entitativos o personales. Porque el conocimiento depende de y manifiesta a la persona, la psicología humana es suficientemente peculiar como para distinguirla del estudio general de la vida corpórea»⁷.

A los profesionales de la psicología no se les forma en filosofía, y en el estudio de la disciplina no se accede a la psicología clásica. El interés de este trabajo es presentar la psicología racional a manera de punto de partida para estudios posteriores sobre el componente psicológico en el pensamiento de Leonardo Polo y sus implicaciones con la psicología contemporánea. Se presentarán, por tanto, algunos contenidos sobre psicología y, al final, se hará una indicación sobre la *Antropología trascendental* pertinente para el encuadre de la psicología en el pensamiento poliano.

² GUTIERREZ, G., “Pluralidad e integración teórica en psicología”, en Gutiérrez, G. (ed), *Teorías en Psicología. Integración y el futuro de la disciplina*, Manual Moderno, 2018, p. XXIX.

³ DUQUE, LASSO, OREJUELA. *Fundamentos epistemológicos de las psicologías con énfasis en psicología transpersonal*. (2016). Cali. Ed. Bonaventuriana. P. 77.

⁴ RIBES, E. Las psicologías y la definición de sus objetos de conocimiento. 2000, en *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*. (26), pp. 367-383.

⁵ ZAGARIA, A., ANDO, A. & ZENARO, A. “Psychology: a Giant with Feet of Clay”, p. 524.

⁶ POLO, L. *Curso de psicología general*, 2010, Pamplona, Eunsa, p. 41.

⁷ POLO, L. *Lecciones de psicología clásica*, 2015, vol. XXII, Pamplona, Eunsa, p. 19.

1. La psicología como estudio diferencial de los movimientos vitales y sus principios o facultades

Para Polo la psicología es el estudio diferencial de los movimientos vitales o grados de vida de los vivientes y sus principios propios, a los que corresponde el nombre clásico de facultades: «la psicología estudia movimientos de índole más acendrada y los refiere a principios que trascienden a las causas físicas, aunque no son propiamente, principios trascendentes»⁸. También indica el autor que «el tema de la psicología no es lo psíquico sino la vida como tipo de movimiento»⁹. Polo propone que para precisar el objeto de la psicología hay que lograr una objetivación cabal de lo físico o el objeto de la psicología permanece impreciso. El abordaje de lo físico lo realiza en continuidad con la física aristotélica siguiendo el estudio del movimiento.

El movimiento equivale a efecto y por ello convoca las causas. La relevancia de las causas reside en el efecto. Expresa el autor: «un efecto que no es un movimiento no es, en manera alguna un efecto y ello es cierto en física y en cualquier otro orden de consideración de principios, es decir, en cualquier ciencia. La definición, la ciencia es conocimiento por causas ha de ser completada, es conocimiento por causas de efectos, los cuales, si no se entienden como movimientos, impiden en absoluto el conocimiento de las causas mismas (el causalismo es simple verbalismo en tal caso), con lo cual el entero estatuto de la ciencia se derrumba. Pero, por otra parte, los movimientos son de distinta índole, de manera que (entre otros extremos de importancia) si los movimientos no se entienden en su distinción misma, su referencia a principios se frustra (se atribuye a un tipo de movimientos la causas relevantes para otros de un modo indiscriminado), con lo que la explicación deriva hacia el verbalismo. Así, los principios de los movimientos vitales no son causas físicas, sino facultades-; la consideración concausal predicamental no es la consideración del orden de las facultades. A su vez, las facultades no son los primeros principios; la consideración del orden de las facultades no es la consideración de la vigencia de los primeros principios entre sí»¹⁰.

La consideración formal del movimiento es el método de Polo para acceder al objeto y método de la psicología. Hay movimientos diferentes a los movimientos físicos y estos movimientos son los movimientos vitales. Hay que tratar de averiguar cuál es el modo de ser de los movimientos vitales, ausente en los movimientos físicos.

2. Características de los movimientos vitales

a. El movimiento vital alcanza el fin.

Los movimientos vitales poseen una característica principal: poseen su fin y esta posesión permite otras. Esta característica la estudia Polo haciendo exégesis a la noción aristotélica de *praxis*¹¹. El movimiento vital o *praxis* es operación vital; operación vital significa movimiento que ya ha alcanzado su fin. Alcanzarlo no es su término, sino su posesión. Poseerlo abre a un ulterior destino, la perfección. Las actividades no vitales, que no son *praxis*, los movimientos no vitales son denominados *kinesis*, son actividades que terminan, no tienen el fin como posesión sino el fin es el término de la actividad. Estas actividades también se denominan actividades transeúntes o transitivas, transitan hacia el

⁸ POLO, L. Curso de psicología general, p. 297.

⁹ *Ibid.*, p. 289.

¹⁰ *Ibid.*, p. 299.

¹¹ La exégesis de *praxis* que se presenta está tomada de la obra de Polo *Presente y futuro del hombre*.

término y cesan. Lo no inmanente, un ente que sólo ejecute *kínesis* o movimiento no vital, no trasciende; estos son los seres inertes. El ser humano ejerce actividades inmanentes, como pensar, y también actividades transitivas, como entregar un lápiz a otra persona. Si se piensa, se puede seguir pensando; pero una vez entregado el lápiz cesa la actividad. Esas actividades no son vitales, son *kínesis* no *práxis*, son transitivas no inmanentes, no trascienden. La *práxis* es el permanecer o inmanencia del fin en la actividad, es el estar la vida en el movimiento y ser vivo en el movimiento. Por cuanto soy vivo ya tengo vida según mi actividad vital. Ser vivo es tener la vida. La vida como actividad inmanente (o que permanece) se abre a la vida, se abre a más vida. La inmanencia (lo que permanece) se abre a la trascendencia (más allá, crece).

b. Los movimientos vitales son autoperfectivos.

Los resultados del movimiento, su fin, lo que se logra con el movimiento, se queda en el viviente. En ese sentido vivir alude a perfección. Vivir es autoperfección.

El término de la acción vital es perfectivo para el viviente. Quedar el fin y su redundancia en el viviente, esto es la inmanencia. Es la ventaja que para el viviente significa vivir. «En el movimiento vital lo que ha ocurrido por lo menos, es que todo el transcurso del movimiento ha sido retenido en el viviente, que ha mantenido las modificaciones. El movimiento no simplemente ha pasado, por así decirlo, epidérmicamente con relación al viviente o fuera de él, o en su puro contacto con el exterior, sino que ha ocurrido de tal manera que ha creado un dentro, se ha producido una interioridad, una inmanencia. Y, por tanto, las modificaciones han sido conservadas»¹².

c. El movimiento vital posee memoria.

La posesión del término permite al movimiento vital tener pasado o memoria. Un viviente efectúa una diversidad de movimientos vitales, por tanto, hay diversidad de memorias. Si la vida no recordase, no se perfeccionaría.

d. El movimiento vital es automoción unitaria.

La vida movimiento autorregulado intrínsecamente. Esto distingue la vida, de la máquina. La vida es un fenómeno unitario, el viviente no está separado, dividido o disperso, está reunido. Aunque la vida se da en relación con el medio, el viviente no se disgrega en esa relación. Por esto los actos vitales no terminan fuera del viviente. Para Polo «si existe automoción y eso se entiende a fondo, quiere decir que lo vivo constituye una estructura unitaria. Todo lo que sea salirse de esa estructura unitaria o romperla, significaría el fin de la vida o degradación de ésta»¹³.

e. El movimiento vital se presenta en grados o niveles.

Vida y unidad se convierten; tanto más vivo se es cuanto más unitario se es y, por tanto, la vida es gradual. La vida tiene un sentido creciente en la misma línea de intensificación de la unidad.

¹² POLO, L. Lecciones de psicología clásica, p. 36.

¹³ *Ibid.*, p. 23.

f. Los movimientos vitales son reales.

La vida se convierte también con el ser, la vida no es una abstracción. El carácter formal de la vida no es formal abstracto: «que la vida sea real indica que para que el viviente lo sea debe la vida tener una radicalidad en el orden del ser. Este no es tema de la psicología, pero sin esto no se advierte no se puede hacer psicología teórica»¹⁴.

Por esta formalidad indica Polo que la vida se pueda decir en dos sentidos, en acto primero y en acto segundo. En acto primero es la vida en su radicalidad en el orden del ser (como sustancia)¹⁵, y en acto segundo es la vida como operación. Los fenómenos vitales se interpretan como actos segundos y se reducen a la vida en acto primero. «La psique es la interpretación del elemento formal de la sustancialidad vital. Psique es la noción que designa el elemento formal mismo de la vida en acto primero. Por lo tanto, hay que decir que la primera noción de alma, la primera noción de psique es esta: el elemento formal de la sustancia viviente. El elemento unitario o la unidad misma del ser viviente»¹⁶.

g. Los movimientos vitales son auto-energicos.

La vida en cuanto automovimiento es espontaneidad emergente, es autoejercicio, autorregulación que a la vez es principio del ejercicio. «La causa eficiente de la vida del viviente está en el viviente, la vida se mueve a sí misma, su regulación es energética, es energía, es ergón: el viviente ejerce su vida y está en su vida. Al viviente no le hacen vivir desde fuera. Otra cuestión será la creación de la vida, pero en el orden de la causa eficiente, el movimiento del viviente emerge del viviente»¹⁷.

h. Los movimientos vitales son relaciones.

Según Polo la inmanencia permite relaciones. La modificación interna del individuo por el ambiente externo indica relación. «Para que el término del movimiento sea inmanente tiene que transcurrir en el seno de la individualidad. Pero si el principio del movimiento y el término del movimiento son inmanentes, entonces ese movimiento es desindividualizante»¹⁸. Esa relación que implica una modificación interna, de una manera muy vaga es la nutrición, y en una forma más intensa es el conocimiento, «pero en todos los casos vivir, como actividad inmanente, es superar el aislamiento»¹⁹, no se puede vivir si no es en relación.

i. Los movimientos vitales formalizan al viviente.

La formalidad del movimiento vital es su propia autonomía. La autonomía de los movimientos vitales, cifrada en la posesión de su forma, es correlativa con la noción de medio interno. La forma es como un medio interno, como la intimidad o individualidad de la vida. El movimiento vital configura una especie de singularidad de individualidad que le diferencia de lo externo. «El viviente según su propia expansión vital, permite esa

¹⁴ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵ Se ha indicado que las obras de psicología de Polo son anteriores a su *Curso de teoría del conocimiento* y a su *Antropología trascendental*. La noción de sustancia es revisada posteriormente por Polo y no la acepta para ser referida al hombre. Esto tiene que ver con lo que Polo denomina ampliación de lo trascendental que trabaja en su *Antropología trascendental* y está en estrecha relación con el método de conocimiento por el propuesto, 'el abandono del límite mental'.

¹⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 37.

formalización»²⁰. Dos ejemplos de Polo con relación a esto. El primero alude a que el color en la vista forma parte de la vida. «La luz colorea un objeto o produce unas alteraciones químicas. Pero todo eso no está en ningún ámbito que sea vivido de una manera efectiva. ¿Dónde eso es de una manera efectiva, de una manera que no sea un puro hecho que ocurre? Pues en la visión»²¹. El segundo ejemplo tiene que ver con las ideas. «La expresión la idea es un segregado del cerebro, según esta tesis las ideas son producidas en un sentido físico de producción. Esto es imposible. O las ideas tienen un actualidad inmanente o no hay tales ideas. Las ideas no son producidas sino actualmente conocidas. Lo que quiere decir es que las ideas están inmanentemente como perfecciones poseídas ahora por el cognoscente, o sea, que no se han escapado. Que los fines no se escapen quiere decir que permanecen ahora, que están siendo vividos ahora, que se han mantenido dentro de la órbita misma de la vida del viviente y ahora son vividos. ¿Qué significa vividos? Que son sentidos o que son inteligidos. Por lo tanto, una mera producción física en modo alguno es una producción de ideas porque las ideas son ideas en tanto ahora siendo conocidas y si no, no son ideas. No tiene sentido hablar de ideas de otro modo. Las ideas siempre están en una vitalidad, son términos inmanentes del conocimiento»²².

3. *Los principios operativos del viviente*

Presentadas las características del movimiento vital se presentarán ahora los principios de estos movimientos. Estos principios no son físicos.

a. *La noción de alma.*

Expresa Polo que cuando se trata de los vivientes corpóreos es necesaria la distinción en el viviente de un aspecto motor y otro que se mueve que está en potencia para el movimiento vital. Hay una parte movida y otra que mueve y tienen que funcionar como partes diferentes entre sí. Esto conlleva decir que el alma es el principio de las operaciones, es el aspecto activo de la sustancia del viviente y que se tiene que corresponder un principio que es pasivo. «la constitución de la sustancialidad viviente corpórea se explica perfectamente admitiendo que el alma es la forma sustancial del cuerpo orgánico. Es el aspecto activo concurriendo con un aspecto pasivo. Y eso quiere decir que el alma se une al cuerpo al que hace viviente sin presuponer la existencia de dicho cuerpo en cuanto viviente»²³.

En el orden sustancial el alma queda definida así: «el acto primero o la forma sustancial del cuerpo organizado. Acto primero quiere decir que el cuerpo no era cuerpo antes de ser animado. La segunda definición: el alma es el principio de operaciones del viviente, sus operaciones vitales»²⁴. Con el alma se explica el movimiento observable y la constitución de la sustancia viviente. «El cuerpo viviente no se limita a vivir en el sentido a operar, sino que el cuerpo viviente vive, es viviente en cuanto que cuerpo por tanto el alma es forma sustancial. Pero evidentemente, también lo otro es verdad: el cuerpo viviente ejercita operaciones, pues en este segundo sentido también hay una definición del alma como principio de operaciones»²⁵.

²⁰ *Ibid.*, p. 37.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² *Ibid.*, p. 38-39.

²³ *Ibid.*, p. 46.

²⁴ *Ibid.*, p. 49.

²⁵ *Ibid.*, p. 49.

b. La noción de facultad.

Las facultades no son causas físicas y su consideración unitaria ha de distinguirse de la concausalidad física o predicamental. Polo indica que en la psicología clásica está correctamente localizada esta dificultad y en orden a ella debe proseguirse la investigación. «En dicha tradición al tratamiento teórico de la psicología se le reserva un puesto intermedio entre la física, la ética y la metafísica»²⁶. Según Polo las facultades hay que admitirlas porque la sustancia no es inmediatamente operativa; las operaciones son accidentales y por lo tanto hay que dotarles de un principio próximo que no puede ser la sustancia. A continuación, se presentan las características de las facultades²⁷.

b.1) *No son independientes*, no vienen de fuera, no constituyen un agregado ni están superpuestas a la sustancia, sino que emanan de ella.

b.2) *Son especificaciones* o diferenciaciones referidas a distintas partes del cuerpo orgánico. Toda facultad es simplemente una cualidad que informa una parte del cuerpo.

b.3) *Las facultades contribuyen a que el cuerpo sea un organismo*. Si no hubiese facultades, entonces la operación vital sería degradada, muy simple. Las facultades no disgregan, o no son contrarias a la unidad del viviente.

b.4) *Son principios próximos de operaciones*, pero quien opera no son las facultades. Quien opera es siempre el sujeto. Las facultades son principios, pero no son sujetos de la operación. Quien conoce no es la inteligencia sino el hombre. El hecho de que sea la sustancia o el viviente como sustancia el sujeto de sus operaciones y no sus facultades nos restituye la visión unitaria de la vida, y nos permite plantear también el tema de la interconexión de las facultades, o en un nivel todavía no filosófico, en un plano fenoménico, observable, el tema de la interconexión funcional del viviente.

4. Grados o niveles de vida

Presentadas las características de los movimientos vitales y sus principios, a continuación, se indican los niveles de vida. Las diferencias entre los grados de autoposición, de inmanencia, son diferencias esenciales. Estas diferencias dan lugar a modos de vivir distintos. La vida es un fenómeno unitario, pero no único. Hay muchas formas de vida, en todas las cuales se realiza el concepto de automovimiento, pero con intensidades diferentes. Esto equivale a grados de vida que no son continuos, tampoco cuantitativos, sino que determinan especies distintas, clases o niveles de vida.

a. Vida vegetativa.

Es el nivel más ínfimo. La automoción, el control y la posesión del movimiento se puede establecer solamente en el ejercicio del movimiento mismo. La manifiestan las plantas, pero no son las únicas que la poseen, puesto que la vida vegetativa es el supuesto de toda vida orgánica. Son facultades de la vida vegetativa la nutrición, el crecimiento y la reproducción.

²⁶ POLO, L. Curso de psicología general, p. 297.

²⁷ Cfr: POLO, L. Lecciones de psicología clásica, p. 55.

b. Vida sensitiva.

Está dotada no solamente del ejercicio del movimiento vital, sino que se refiere a la suscitación vital de la forma a la que obedece tal movimiento. Sentir, desde el punto de vista de la consideración de la vida es est: suscitar la forma que genera el movimiento. «Vitalmente la forma de la que el ejercicio del movimiento depende, es también vivida, y que se viva una forma es sentir, es conocer en sus términos más generales. La vida vegetativa y la sensitiva en el viviente que siente se organizarán en distintas facultades»²⁸.

Las facultades del viviente sensitivo son de tres tipos: cognoscitivas, apetitivas y motoras. Las cognoscitivas sensibles son: en sensibilidad externa, la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto; en la sensibilidad interna el sensorio común o percepción, la imaginación, la memoria y la cogitativa o proyectiva. Las apetitivas son el apetito concupiscible y el irascible (podrían equivaler a lo que hoy se denominan emociones). Las motoras equivalen a la locomoción.

c. Vida intelectual.

Comprende dos potencias: la inteligencia y la voluntad.

c.1) *Inteligencia*. La vida intelectual posee vitalmente la finalidad. Las acciones que se realizan se hacen desde el punto de vista de la finalidad y considerándolas como medios. Cuando esto ocurre estamos en la inteligencia o vida intelectual. Entre los vivientes solamente la manifiesta el hombre.

En tanto que la inteligencia es una facultad inmaterial se plantea el problema del paso del nivel sensible al inmaterial. Esto no será estudiado en este trabajo. Polo indica que el intelecto agente²⁹ es la noción o pieza teórica que sirve para explicar la relación entre la inteligencia y la sensibilidad: «el intelecto agente lo único que hace es iluminar intrínsecamente. Y eso significa establecer simplemente la solución al problema de la relación entre la sensibilidad y la inteligencia»³⁰. Son operaciones de la inteligencia, entre otras, la abstracción, el concepto, el juicio y el raciocinio.

c.2) *La voluntad*. Polo indica que la voluntad es la tendencia de querer que sigue a la inteligencia. «Hay una precisión que permite encuadrar la voluntad de una manera correcta de acuerdo con este planteamiento, es decir, sin perturbar la operación de la inteligencia. Se admite una tendencia conmensurada con la inteligencia: *nihil volitum quin praecognitum*; no se quiera nada antes no conocido. Según esta tesis, el conocimiento es la causa formal de nuestro querer y presenta el motivo que lo desencadena, sin el cual muere la voluntad y queda inédita. Admitida la tendencia en el plano psicológico, para que no sea incompatible o no reduzca del todo la instancia intelectual, e incluso permita la conexión prudencial con lo práctico, es preciso considerarla precedida por el conocimiento al menos desde el punto de vista de si puesta en forma»³¹.

Polo relaciona la voluntad con el ser personal del hombre, pues la considera como facultad de un viviente personal. Se pregunta: ¿Cuál es la raíz del querer? Su respuesta es el

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

²⁹ En la *Antropología trascendental* Polo hace equivaler el intelecto agente al acto de ser del hombre.

³⁰ POLO, L. Curso de psicología general, p. 222.

³¹ *Ibid.*, p. 291.

yo, pero este ‘yo’ es trascendental³². Expresa: «la restitución del yo al orden trascendental, el sentido mismo de la libertad es un tema multiforme. En suma, por mucho que se ponga el yo en el quiero, no se debe olvidar que dicha posición no lo agota. Todavía, con relación a todo quiero, el hombre mantiene su dominio»³³. Son operaciones de la voluntad, entre otras, el tender, el consentir, el elegir o decidir y el uso activo.

5. Breve alusión a la Antropología trascendental³⁴

El movimiento vital, sus características, sus principios –alma y facultades– son parte del planteamiento clásico de la psicología racional aristotélico-tomista que Polo continúa. Las indagaciones posteriores de Polo, su teoría del conocimiento y su antropología trascendental, en tanto que son indagaciones sobre el hombre, permiten un encuadre mayor para la psicología como ciencia. A continuación se ofrecen unas breves indicaciones sobre la *Antropología trascendental*.

Para Polo el hombre no es un ser simple sino complejo. La afirmación anterior indica que el hombre está conformado por diversas dimensiones, las cuales se relacionan y vinculan entre sí. La radicalidad de esta pluralidad de dimensiones, o como las llama Polo, dualidades, se encuentra en que en el ser humano hay distinción real entre esencia y acto de ser, siendo esta la dualidad radical del ser humano: esta es la aplicación que hace Polo al ser humano de la distinción real que Santo Tomás aplica por igual a todas las criaturas. Polo es un continuador de la filosofía clásica en la línea aristotélico-tomista, que revisa, y amplía teniendo en cuenta la altura histórica en la que se encuentra, considera también, que, en lo referido a la persona, la filosofía moderna requiere rectificaciones. Polo distingue en el hombre tres dimensiones: el cuerpo, el alma y el acto de ser o espíritu; denominadas por él respectivamente: naturaleza humana, esencia del hombre, y persona humana.

La dimensión inferior es la corporal. Polo la denomina naturaleza humana; corresponden a ella las operaciones vegetativas, así como la sensibilidad externa y la sensibilidad interna, los apetitos y los movimientos. La dimensión intermedia es el alma, la cual es llamada por Polo, esencia del hombre, y comprende las facultades de la inteligencia y la voluntad. El ápice de la esencia del hombre lo conforma el yo (o *sindéresis*, que no es una facultad, sino una *hábito innato*). La dimensión superior es el acto de ser, la persona; esta dimensión es considerada por Polo como el núcleo o lo radical en el hombre. No está caracterizada por facultades que se tienen, como en las dimensiones anteriores, sino que propiamente esta dimensión se refiere a quien uno es. La persona está conformada por unos trascendentales o radicales personales: la co-existencia libre, el conocer personal y el amar personal. La persona para Polo es co-existente (con el universo, con los demás, y con Dios); es libre (de destinarse); es conocer (no sólo ‘tiene’ la facultad a nivel de esencia, sino que ‘es’ conocer); y es amar (la persona como amor es capaz de darse como persona y de aceptar a otras personas). Lo común al género humano en el hombre es su naturaleza y su esencia; lo radical y novedoso en cada hombre es el quien, el ser personal. En este sentido lo personal no es conceptual, es cada quien. La expresión ‘persona’ se usa para denotar el cada quien que cada uno es.

³² En la *Antropología trascendental* el yo equivale al hábito innato denominado *sindéresis*. Este es expresión del acto de ser: vertido hacia la esencia del hombre el acto de ser equivale al yo. No se debe sustancializar el yo, pues es instrumento del acto de ser personal mediante el cual este activa la naturaleza corpórea humana y las potencias espirituales (inteligencia y voluntad). Los dos miembros que se corresponden respectivamente con la inteligencia y la voluntad Polo los denomina *ver-yo* y *querer-yo*.

³³ *Ibid.*, p. 308.

³⁴ Cfr. POLO, L. *Antropología trascendental*. vols I y II. SELLÉS, J. *Teoría del conocimiento*. *Antropología filosófica: la persona humana*.

El método para conocer la persona (el núcleo personal, intimidad personal o acto de ser personal) es el hábito de la sabiduría, y el método para conocer la esencia del hombre es el hábito de la *sindéresis* o yo. Dichos hábitos son innatos en la persona. El conocimiento de estos hábitos conlleva el ‘abandono del límite mental’, método cognoscitivo desarrollado por Polo. Detectar y abandonar el límite mental equivale a ejercer hábitos cognoscitivos; estos son innatos y adquiridos.

La tradición considera que se requiere la especie impresa intelectual para que las operaciones se añadan a la potencia intelectual, para que actúe la inteligencia. Esta especie impresa no la puede comunicar la sensibilidad a la inteligencia, porque esta potencia es inmaterial y pasiva; por tanto, debe existir una luz que eleve lo conocido sensible al nivel inteligible, y eso es el intelecto agente, también llamado *lumen intellectus* en una clara asimilación del intelecto a la luz. Polo asimila el intelecto agente al acto de ser personal y es este, el acto de ser, el que ilumina la operación (o acto de pensar); la operación iluminada es el hábito adquirido. El hábito adquirido no es simplemente el perfeccionamiento de la inteligencia por haber actuado, sino que es el conocimiento de esta actuación.

Conocer que conocemos, conocer que ejercemos el acto de pensar, esto equivale al conocimiento habitual adquirido. Para Polo el intelecto agente asimilado al acto de ser (ya se ha adelantado que aceptada la distinción tomista acto de ser–esencia en el hombre) es la fuente de la iluminación; el conocimiento habitual adquirido es debido al acto de ser. Los hábitos manifiestan las operaciones y dado que las operaciones son *a priori* respecto de los objetos, su manifestación es temáticamente superior. El conocimiento habitual no es objetivo, pero esto no indica inferioridad, pues los hábitos adquiridos manifiestan o iluminan la operación y perfeccionan la potencia intelectual, lo cual conlleva la mejoría en las operaciones, y así el crecimiento noético prosigue sin restricción. Los hábitos adquiridos son iluminaciones superiores, que se deben al acto de ser. Tal iluminación no corre directamente a cargo del acto de ser, por esto se abre el tema de los hábitos innatos, instrumentos del acto de ser; así se puede hablar de actos cognoscitivos superiores a las operaciones, actos cognoscitivos no constitucionales, más allá de noción de facultad, esos son los hábitos innatos, que se caracterizan precisamente por no ser perfectivos de la potencia intelectual, es decir, por añadirse a ella de un modo distinto a los hábitos adquiridos, que derivan de su ejercicio operativo.

Ejercitar hábitos equivale a abandonar el límite mental. La primera condición para detectar y abandonar el límite mental, es decir, para ejercitar hábitos o conocer habitualmente, consiste en identificar que el objeto pensado no es lo real, sino que es pura remitencia a lo real; conlleva dirigir la atención a lo real en cuanto tal; este es el tema de la existencia extramental o el acto de ser real extramental. La segunda condición para abandonar el límite consiste en separar el objeto pensado del acto que lo conoce, separar lo pensado del pensar que lo piensa; al hacer esta operación ya no conocemos de forma intencional, sino que conocemos la realidad física tal cual es, confrontando el acto de conocer con la realidad física. La tercera condición consiste en notar que la actividad cognoscitiva es realizada por el sujeto y notar así que este es superior a la operación; se alcanza de este modo el tema del acto de ser personal. La cuarta condición consiste en demorarse en el conocimiento de la operación cognoscitiva para notar como la conocemos; este es el tema de la esencia del hombre. Estas cuatro condiciones son llamadas por Polo ‘dimensiones del abandono del límite mental’; las condiciones para abandonar el límite mental equivalen al conocimiento por hábitos. La primera dimensión del abandono del límite mental es el ejercicio del hábito de los primeros principios; la segunda dimensión del abandono límite mental son los hábitos adquiridos de la razón; la tercera dimensión del abandono del límite

mental es el hábito de sabiduría, y la cuarta dimensión del abandono del límite mental es el hábito de sindéresis.

Conclusiones

La psicología estudia los movimientos vitales y sus principios. La característica principal de los movimientos vitales es la inmanencia o posesión de fin. La vida posee su fin internamente, lo cual le permite autoperfeccionarse.

El movimiento vital formaliza al viviente configurando en él un medio interno o intimidad creciente. Esta formalidad es relacional, unitaria y se configura en grados o niveles de vida. La formalidad es real, no abstracta.

El viviente no es operativo de inmediato; por tanto, hay que dotarle de un principio de operaciones. El alma es principio vital y de operaciones. Las facultades como principio segundo de operaciones son ejercidas por el viviente; esto asegura la unidad del viviente.

Los niveles de vida son el vegetativo, el sensitivo y el intelectivo, siendo la vida intelectual la distintiva del hombre. En la sensibilidad y en la intelección se nota más la inmanencia.

Edgar Mauricio López Castro
edgarmauriciolopezcastro@gmail.com

Difusión en la opinión pública de la obra filosófica de don Leonardo Polo

GLORIA MARÍA TOMÁS GARRIDO

RESUMEN: Además de la labor investigadora y docente acerca de la Filosofía de Don Leonardo Polo, habría que difundir y aplicar su pensamiento al gran público, para algo ha sido llamado el "Filósofo de la esperanza"; y hacerlo precisión y cercanía; que sus conceptos se expresen de tal modo que llegue a influir en los diversos ámbitos de la cultura y en la elaboración de las leyes. El trabajo busca presentar una propuesta, aproximaciones, para tratar de sensibilizar para que pueda realizarse esta línea de investigación.

PALABRAS CLAVE: Persona, libertad, amor donal, coexistencia filial, vulnerabilidad, antifragilidad, opinión pública

ABSTRACT: In addition to the research and academic work on Leonardo Polo's philosophy, his thought should be disseminated and applied to the general public: he has been called the "Philosopher of hope" for a reason. And to do so with the combined force of precision and proximity; that is to say, that his concepts can also be expressed in colloquial language, in such a way that they come to influence the different areas of culture and the elaboration of laws. The present paper rather than exemplifying how to do it, seeks to raise awareness of the need to carry out this line of research.

KEYWORDS: Person, freedom, donal love, filial coexistence, vulnerability, antifragility, public opinion

Planteamiento

La finalidad de este trabajo es suscitar nuevos modos para difundir y aplicar el pensamiento poliano al público en general, personas que quizás carecen de una preparación filosófica profunda y que además desconocen el planteamiento antropológico de Leonardo Polo¹ El recorrido es largo. En esta época en la que aún estamos padeciendo las secuelas de una pandemia y sus consecuencias de vulnerabilidad y fragilidad, se detecta un predominio

¹ Puede ser útil recordar tres obras divulgativas que se complementan entre sí: a) SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, Ed. Rialp, Madrid, 2011; b) GARCÍA GONZÁLEZ, J.A., *El hombre como persona. Antropología filosófica*, Ideas y Libros ediciones, Madrid, 2019; c) CORAZÓN, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Ed. Rialp, Madrid 2011. Estas obras son ya un primer paso importante en la dirección de la investigación aquí propuesta, porque, a través de ellas, intelectuales no filósofos pueden obtener una adecuada introducción al pensamiento de Polo. Pero son obras que suponen ya un interés previo y una capacidad intelectual de nivel universitario. La investigación que aquí se propone va más allá: suscitar ese interés-tan necesario, por un lado, y tan poco sentido, por el otro- a todo tipo de personas.

social de miedo, a nuestro entender, por tanto una deficiencia de quién es el hombre². Un camino para superar esa actitud es ir descubriendo el sentido personal³ propuesto por el llamado “filósofo de la esperanza”. En la medida que la filosofía poliana pertenezca al acervo común pensamos que la vulnerabilidad-dolor y sufrimiento que a todos y siempre nos acompañan, no ocuparán el papel principal de nuestro existir, e incluso deben servir de palanca para crecer personalmente⁴.

En esta línea cabe destacar el desarrollo exponencial que en pocos años se está llevando a cabo con la Palingenesia⁵ -basada en la antropología de Polo- en la cual, con sesiones específicas se ayuda a cada ser humano en particular, a descubrir las heridas, tantas veces profundas, que se tienen y quizás se desconocen⁶, y se abren modos para superarlas, cerrándolas o, al menos, de orientarlas (No deseo pecar de injusta ante esta breve descripción).

Lo que se propone en este trabajo es crear opinión, a modo de ósmosis positiva, que incida en la persona, en la familia, en los sistemas educativos y sociales, etc. para que en circunstancias ordinarias y comunes sea la auténtica verdad personal (con más luces que sombras) la que mueva el vivir. De este modo, aunque parezca osado, no predominará el percibir, sufrir y atacar el mal -como desgraciadamente está ocurriendo- sino que el clima predominante sea la luz de una vida filial⁷ con respecto a Dios de la que participa cada persona.

Esta antropología es trascendental de Leonardo Polo permite llegar al ser de la persona porque detecta el límite mental en condiciones tales de poderlo abandonar. Polo indica “Pues bien, el método en virtud del cual se puede acceder al ser del hombre... es, ante todo, descubrir, desvelar o detectar que la operación como presencia mental es unicidad y límite; y, detectado esto, abandonarla”⁸. -busca conocer la realidad como es en sí- y la más completa hasta el momento. Leonardo Polo distingue tres dimensiones antropológicas: la naturaleza, la esencia y la persona. Existen antropologías que se ocupan de la naturaleza – las antropologías culturales–; existen aquellas que van más allá, incluyendo la esencia (o alma) –las antropologías filosóficas–. Pero el descubrimiento de la persona como acto de ser es de Polo. De ahí que su antropología de la persona – trascendental – llegue más en

² Leonardo Polo dedica todo un libro a esta cuestión. Y lo completa con otro libro no menos importante: *Presente y futuro del hombre*. Cfr. POLO L., *Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre*, en *Obras Completas*, vol. X. EUNSA, Pamplona, 2016.

³ Una excelente exposición del sentido personal tal como lo propone Leonardo Polo es la de CADAVID CLAUSSEN, M.V., *En busca del sentido personal desde la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Ed. Sínderesis, Madrid, 2021.

⁴ El nihilismo moderno conduce al mundo occidental hacia un doloroso dilema: “el ser y la nada” (Jean-Paul Sartre), o, peor aún: “*el yo o la nada*”. Esto deja desnudo al hombre moderno ante el dolor, la contradicción, la vejez, etc. Es una fragilidad sin precedentes en la cultura occidental.

⁵ Cfr. <https://www.saluddelapersona.com/qué-es/>

⁶ Leonardo Polo, en su antropología trascendental (cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, vol. XV, EUNSA, Pamplona, 2016) muestra que lo consciente en el hombre –el yo– es el hábito innato de la sínderesis. Pero con el yo no se llega a la intimidad –el núcleo personal, la persona–. Entre el yo y la persona se encuentra el corazón. Cuando el corazón está herido, tiene llagas que el paciente desconoce: sólo puede expresar *de modo simbólico*. La psicología científica se para en el yo. Es lo más elevado que encuentra. La intimidad está por debajo, es sub-consciente. Por eso el análisis de la *psiche* – el psicoanálisis – es ineficaz ante heridas de tal profundidad. La antropología trascendental, en cambio, da las claves para un trabajo de comunicación simbólica con el o la paciente. En no pocos casos, se llega a una curación que no habría sido posible con otro tipo de terapias (psiquiatría, psicoanálisis, etc.).

⁷ En 1972 Polo escribió: “la expresión ‘el hombre es persona’ equivale a ‘el hombre nace de Dios’. Esto significa que el hombre es hijo de Dios”: cfr. ⁷ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, op. cit., p. 364.

⁷ SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, op. cit., pp. 170-205.

⁷ La antropología trascendental está construida sobre la base de una *teoría del conocimiento* de la realidad de tipo *axiomático* única: no existe otra en su género. Cfr. SELLÉS, J.F., *La extensión de la “axiomática” según Leonardo Polo*, en *Studia Poliana* (2), 2000, pp. 73-111.

SELLÉS, J.F., *Teología para inconformes*, Ed. Rialp, Madrid, p. 205.

⁸ POLO, L., *Presente y futuro del hombre*, op. cit., p. 364.

profundidad que las precedentes: es, además, una antropología de la intimidad⁹. Don Leonardo ha trabajado con pulcritud científica¹⁰, con una intuición hasta el momento único e insuperable, con respeto y conocimiento de los filósofos anteriores.

El Curso de Filosofía sobre el pensamiento de Don Leonardo Polo, que se imparte en la Universidad de Navarra desde 2020, dirigido a Profesionales con interés en conocer el planteamiento de Leonardo Polo pero sin una preparación específica en filosofía abre un abanico de posibilidades. Lo definitivo es y debe ser el mundo de la investigación (respondiendo además al deseo de Don Leonardo, será no solo repetir sus ideas sino también la ampliarán), pero no pueden obviarse otros campos; el reto no menos importante que aquí se sugiere la lealtad de difundir con sencillez su pensamiento, a través -de acuerdo con las aptitudes y metas que cada quien tenga-en los medios actualmente al alcance de la mayoría (como el amplio mundo de las redes sociales); de modo que vaya desdibujándose la visión parcial y achatada de lo que somos y de lo que estamos llamados a ser. El itinerario hay que abrirlo; este trabajo inicial sólo sobrevuela la posibilidad.

El *método de trabajo* a seguir es este: se realiza un breve análisis cualitativo, significativo, de la incidencia negativa de la vulnerabilidad. Por vulnerabilidad conviene entender aquí esa especie de fragilidad cuando falla el sentido profundo: de lo que se hace (naturaleza), de lo que se vive (esencia) o de quién se es (persona). Esto se da cuando la persona no consigue disponer de su esencia, cuando la libertad personal cesa de existir y la coexistencia se transforma en un aislamiento egoísta (aquí no se buscan “las causas” de un tal fenómeno, porque no se puede juzgar a los demás, y, además, porque el núcleo personal no actúa por causas, sino por libertad, o su ausencia). Por eso, el resto del estudio aquí propuesto estará bajo la luz del binomio frágil-antifrágil. A continuación, se introduce brevemente el tema de la antifragilidad¹¹ como una llamada al sentido trascendente de la persona. Se muestran después, también cualitativamente, casos reales, positivos, de personas frágiles-antifrágiles. Para lograr comprender el planteo se considera relevante tener en cuenta las aportaciones de la Antropología Trascendental de Polo. Se citan algunas posibilidades y se deja abierto el trabajo sobre la conveniencia de acudir a los puntos clave de la antropología y como habría que hacerlos cercanos, o quizás a través de la adaptación del lenguaje según estudio de la luz y la opacidad en el conocimiento humano.

1. Datos significativos en la opinión pública acerca de la vulnerabilidad¹²

a) Desde la juventud: “Carta a un joven postmoderno”. Autor: Diego Garrocho Salcedo. Publicada el 15 de enero de 2021. Recibió el Premio David Gistau, 2ª edición.

Refleja la indefensión de los jóvenes ante una vida sin valores estables que comienza en la adolescencia, cuando se les instruye con una filosofía contraria a la vivida en la familia y continúa con un itinerario lleno de desajustes cuyo resultado es una vida inhabitable, de tristeza, soledad e incoherencia. El autor va señalando a distintos filósofos tantas veces destructivos y a estereotipos que han configurado, o mejor desdibujado vidas llenas de vacío y sin sentido, en las que predomina la soledad y no se ve ningún rayo de esperanza.

⁹ SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, op. cit., pp. 170-205.

¹⁰ La antropología trascendental está construida sobre la base de una *teoría del conocimiento* de la realidad de tipo *axiomático* única: no existe otra en su género. Cfr. SELLÉS, J.F., *La extensión de la “axiomática” según Leonardo Polo*, en *Studia Poliana* (2), 2000, pp. 73-111.

¹¹ Se elige este vocablo quizás original y coloquial y en cierta manera equitativo a sentido personal y trascendente.

¹² El criterio que se ha utilizado para elegir estos textos está vinculado a la actualidad de los textos, la hondura con la que plantea algunos temas, la variedad de autores, la pertinencia para dar razones de sus planteos.

b) Desde la política: Artículo “Tengamos la Navidad en paz”. Autor: Rafael Navarro Valls. Publicado en El Mundo el 10 de enero de 2021. Texto completo Anexo II (p. 13)

A propósito de un escrito de la Comisaria para la igualdad de la Comisión Europea, se realiza un recorrido histórico con referencias precisas de expertos, en el que ante la polémica existente para aceptarlas raíces judeocristianas de Europa, en definitiva, las bases de la cultura europea, se defiende como los valores indivisibles y universales del ser humano permanecen y que la gran aportación, tal como ya afirmara Norberto Bobbio fue tratar al hombre como persona, como hijo de Dios.

c) Desde la cultura: Tercera de ABC “Lecciones de la pandemia”. Autor José M^a Bastero. Publicada el 6 de Diciembre de 2021. Texto completo Anexo III (p. 16)

Señala el autor que una lección de la pandemia es la crispación política generalizada aprovechada en muchos países, y desde luego el nuestro, para seguir implantando un nuevo orden social carente de valores trascendentales con desprecio del débil, del sin poder. Se hace una llamada a la sociedad civil, a los ciudadanos de a pie para que, entre todos, vayamos configurando una sociedad distinta, cuyo nervio sea la trascendencia y dignidad de cada persona reconociendo el carácter creatural del hombre y la autonomía de la verdad.

d) Desde la Bioética: Libro “Infinitos heridos. El recate de los vulnerables. Ensayos sobre la Vulnerabilidad humana”. Autor Emilio García-Sánchez. Editorial DYKINSO, 2021

El rector de ULÍA, José Pérez Adan, es autor de una reseña más amplia; aquí se recoge lo esencial que es una profunda reflexión a camino entre la bioética, la filosofía y el análisis cultural sobre la vulnerabilidad humana. Late en todo el texto de García-Sánchez (profesor de bioética en la Cardenal Herrera-CEU) una crítica severa y profunda al individualismo, la enfermedad social más grave de nuestro tiempo. Texto necesario para entender las necesidades bioéticas del mundo actual. Su lectura hará gran bien a quienes se dedican a la gestión de lo público. Cualquier programa político debería contar con un bagaje bioético sosegado y de calado que alumbre prácticas de compasión estructural.

e) Desde la Filosofía del Derecho: Libro: Domeñar las finanzas. Cuidar la naturaleza. Autor Jesús Ballesteros. Editorial Tirant Lo Blanc, 2021

Transcribimos un resumen de la reseña del catedrático Vicente Bellver en la que describe como en la sociedad de mercado, la abstracción y mecanización suplantando al mundo real. El homo oeconomicus, desprecia los conceptos tanto de creación como de procreación natural, por ello propone unpersonalismo ecológico y social para recuperar la cordura y orientar adecuadamente nuestras relaciones con la naturaleza, reconociendo las diferencias propias del ser humano y reemplazando la cultura del descarte por el imperativo del cuidado. (Ref. V. Bellver, Aceprensa, 3 de diciembre de 2021).

2. Una palabra mágica como punto de partida: Antifrágil

En Google, en diversas voces, se describe como en el vocabulario habitual resulta novedoso aplicar a una persona el calificativo *antifrágil*. Esta palabra la ha inventado por Nassim Nicholas Taleb (nacido 1960), un autor norteamericano de origen libanés, miembro del Instituto de Ciencias Matemáticas de Nueva York. No existía, a su juicio, ningún término capaz de amparar el concepto contrario al de frágil. Lo antifrágil, viene a decir, no solo es irrompible, no solo es robusto, sino que, cuanto mayor maltrato padece, más fuerte y mejor se hace. Un paquete antifrágil, por tanto, debería llevar pegada la advertencia: agítese,

maltrátase. Porque, en el fondo, cualquier acción que pretendiera dañarlo lo mejoraría.

En mi opinión, Leonardo Polo ayuda y enseña a ser antifrágil; sugiero, en este sentido, un paralelismo entre fragilidad y vulnerabilidad humanas; realidad que evidentemente se dan y se hacen insufribles si no se sabe ni se vive sabiendo quién es el hombre, su persona, tal como certeramente la ha redescubierto y ampliado Polo. Por tanto, a mi entender, la antifragilidad en lenguaje simbólico puede ser equiparada a la realidad de los trascendentales.

Desde la coexistencia filial y las ansias de plenitud a la que aspiramos -la búsqueda de réplica en lenguaje poliano-, la nostalgia de felicidad que anida en el hondón de su corazón, y que tanto se manifiesta en el amor donal, no debe, o no debería estar reñida, con su compañero de viaje, por cierto, no invitado y siempre, a primera vista constante y fastidioso, la vulnerabilidad. El viaje poliano que cada uno puede hacer hacia su interior, nos certifican que andamos heridos, que nuestra excedencia de ser y sus posibilidades de infinito están atravesadas de libertad, de liberalidad y también de indigencia. Polo conduce a ampararse, a descansar, en la filiación divina natural ¡la luz del viviente!¹³

Pero desgraciadamente, cuando no se lucha por vivir y amparar la auténtica vida personal se puede optar-tal como en hemos diagnosticado-no solo por la autodestrucción personal, sino aún más, también por la eliminación de los otros, convirtiéndonos en enemigos de lo más grande que hay en la creación: cada uno de nosotros, cada persona. Guerras, desastres ecológicos, enfermedades, desprecio de la pobreza, aborto, eutanasia, etc. nos invaden. Lapidariamente lo advirtió Albert Camus¹⁴ “ante el hombre nos encontramos con la única criatura que se niega ser lo que es”¹⁵.

Hace años escuchaba al médico español Juan Rof Carballo¹⁶ comentar como por falta de interioridad, el alma humana se había desertizado y que ese desierto podía definirse como vacío, como depresión, como locura, como superficialidad; en definitiva, como opacidad de lo mejor de uno mismo. Ciertamente hay que matizar esa visión, pues basta observar la gran mejora del último siglo en calidad de vida, incluso en máquinas que actúan en algunos campos, al menos aparentemente, mejor que los hombres; sirvan de ejemplo los oídos y los ojos mecánicos que perciben y fotografían lo inaudito y lo invisible... Más, si estas mejoras tecnológicas no están al servicio de la persona, si solo contribuyen a deshumanizarnos ¿A qué conducen? ¿Estamos perdiendo nuestra antifragilidad, nuestra sabiduría? Con la filosofía de Polo al mostrar quién es el hombre, se facilita el temple anti-frágil, se abre un reto de confianza en el hombre del siglo XXI, se ayuda a que dignidad personal y vulnerabilidad-paradójicamente- caminen juntos.

En esa línea citamos la anécdota popular atribuida al escritor García Márquez¹⁷ que simbólicamente, también responde a nuestro planteamiento: “Había una vez un científico que estaba muy preocupado por los problemas del mundo, y estaba resuelto a encontrar los medios para aminorarlos. Para ello, pasaba horas y horas en su laboratorio en busca de

¹³ Para evitar confusión en estos conceptos sugerimos –para introducirse en la antropología trascendental de Polo su propia obra así llamada POLO, L., Antropología trascendental, en Obras Completas, vol. XV, EUNSA, Pamplona, 2016 o bien alguna explicación sobre el tema tal como se encuentra en la tesis de la Dra. Ana Isabel Moscoso, La persona como libertad creciente en la antropología trascendental de Leonardo Polo Síndéresis, Madrid, 2020, 318 pp. O más breve aún en Martino, Silvia C. “El aporte Antropológico de Leonardo Polo...” <http://www.leonardopolo.net/docs/el-aporte-antropologico-de-leonardo-polo.pdf>, 2017, pp. 30 a 92

¹⁴ 81913-19609. Su pensamiento se desarrolla bajo el influjo de Schopenhauer, Nietzsche y el existencialismo alemán

¹⁵ <https://dialnet.unirioja> (Consulta 11/01/22)

¹⁶ (1905-1994) Médico y ensayista español, padre de la medicina psicosomática y miembro de la Real Academia Española

¹⁷ <https://recursosdidacticos.es> (Consulta 11/01/22)

respuestas para sus dudas.

Cierto día, un hijo suyo de seis años de edad, invadió su lugar de trabajo y quería ayudar a su padre. El padre para poder seguir trabajando y lograr que su hijo se distrajera y no le molestara cogió una revista que tenía en una página el mapa del mundo, con los países en distintos colores. El padre recortó los países y le sugirió a hijo: ‘Te doy el mundo todo roto, a ver si eres capaz de repararlo, pegando en esta cartulina cada país en sus sitio, sin que nadie te ayude’. Pensó el padre que su hijo tenía trabajo para varios días y que quizás no lo concluiría. Mas cual fue su sorpresa cuando a las pocas horas, allí estaba el mocoso con el problema perfectamente resuelto.

El padre le comentó: “¿Cómo lo lograste?” Y obtuvo la siguiente respuesta: “Papá, yo no sabía cómo era el mundo, pero cuando sacaste el mapa de la revista para recortarlo, vi que por el otro lado estaba la figura de un hombre. Así, que di la vuelta a los recortes y comencé a recomponer el hombre. Cuando conseguí arreglarlo, volví a dar la vuelta a la hoja y vi que se había arreglado el mundo”.

3. Casos positivos de personas frágiles-antifrágiles (posibles luces de la Filosofía poliana y para esta Filosofía).

Aleatoriamente, trabajando cualitativamente se han elegido varios casos reales, muy positivos, en los que la anti-agilidad ha superado y enriquecido la vulnerabilidad. Ninguna de esas personas ha sido orientada directamente desde la filosofía poliana; se constata que si la hubieran conocido y aplicado hubieran llegado al menos a la misma y nueva situación. Se han encontrado, están en la realidad, están en la antropología de Polo. En efecto, en estos casos, conscientemente o no, aparece la luz de cada uno, su coexistencia filial, su libertad, su amor donal, En definitiva en estos casos la persona no queda maltrecha por sus heridas, sino incluso enriquecida. Veamos un breve resumen de los casos seleccionados.

a) Jacques Lusseyran (1924-1971). Su libro: “Y la luz se hizo”. Editorial Rudolf Steiner S.A. Madrid, 2001

Narra los primeros veinte años de su vida. Jacques nace en París, tuvo una niñez feliz. A los ocho años perdió la vista en un accidente del colegio. Aprende a leer y escribir en seis semanas con el método Braille, se reintegra en el colegio, es premiado como el mejor alumno. En su adolescencia dice cosas de este estilo: “...sentía la materia de todas las materias, el hecho de que el mundo existe adentro y no solamente fuera del hombre...” “...veía la luz. La veía aunque estaba ciego”. Muy joven aprendió alemán ante el crecimiento de los seguidores de Hitler en Alemania, combatió en diversos frentes y en 1943 fue arrestado por la Gestapo y enviado al campo de concentración de Buchenwald; tras diversas masacres, fue liberado en 1945. De los 2.000 franceses que estaban con él en Buchenwald fue uno de los treinta que sobrevivieron. Luchó con las autoridades francesas para conseguir un puesto como profesor. Lo rechazaban por una ley que prohibía el empleo público a minusválidos. Finalmente ganó su derecho de enseñar y trabajó en Francia, después se trasladó a Estados Unidos y trabajó como profesor de Literatura francesa. Comentaré Jacques: “Bendigo cada día al cielo haberme cegado cuando aún era un niño, cuando aún no había cumplido los ocho años; un hombrecito de ocho años todavía no tiene hábitos, ni en su alma ni en su cuerpo. Me decían que ser ciego era no ver. No les podía creer, porque yo veía. Miraba más cerca de mí, desde el interior, hacia el interior; no me habían dicho nada de la cita con el universo dentro de mí; vi la bondad de Dios; descubrí la luz de la alegría; veía la luz aunque estaba ciego; me bañaba en la luz. El mundo exterior existe, el mundo

interior existe”. Al final del libro vuelve a afirmar: “La alegría no viene de fuera. Está en nosotros pase lo que pase. La luz no viene de fuera. Está en nosotros, hasta sin ojos”. En plena madurez afirmaba: “El mecanismo de la esperanza en nuestra alma debe tener miles de recursos que nos son casi todo desconocidos”. En el campo de concentración: “Soy incapaz de decir por qué la felicidad no fue nunca completamente retirada de mi...” “La alegría no viene de fuera. Está en nosotros, pase lo que pase”.

b) Paola Peretti (1986-). Su libro: “*El árbol de las cerezas*”. Editorial Seix Barral, 2019

Paola, la autora, publica en 2018 su primera novela *El árbol de las cerezas*. Padece desde 2002 la enfermedad de Stargardt, una dolencia incurable que causa la pérdida progresiva de visión. Aprovechó esa situación para escribir el libro. Es la historia de Mafalda, una niña de nueve años que se va quedando ciega y que entre otras cosas señala que a todos los niños les da miedo la oscuridad, y por tanto a ella también. Y explica que considera que para ella la oscuridad es una venda en los ojos que me puse para jugar y ya no pude quitarme. Mafalda conoce, más temprano que muchos otros, el vacío de la pérdida, pero también la belleza infinita de la amistad y el amor, y aprende que la aceptación no es renuncia. La pequeña irradia una luz que es poesía pura, o mejor es la profunda suerte de un verdadero corazón humano. Es una niña que sufre en silencio, que renuncia a cosas que una vez fueron importantes para ella, que lucha por ser valiente y aceptar los cambios que se producen en su vida, mientras intenta seguir el consejo de su amiga **Estella**(la conserje del Colegio) y descubrir lo que es esencial, como lo era la rosa para *El Principito*. «Encuentra tu rosa, Mafalda. Lo que para ti es esencial. Una cosa que puedas hacer sin ojos».

c) Jean-Dominique Bauby (1952-1997). Su libro “*La escafandra y la mariposa*”. Editorial Bronce, 1997 (1ª traducción española, 2008) y película del mismo nombre (2007).

Hay vidas que merecen ser llevadas a la pantalla y que, además encierran un material cinematográfico de primer orden. Es el caso de Jean-Dominique Bauby. Nacido en 1952, periodista, carismático redactor jefe de la revista francesa *Elle*; divorciado, con amante, padre de dos hijos. El 8-XII-1995 sufrió un accidente cardiovascular que le dejó completamente paralizado -*locked-in síndrome*-, prisionero de su propio cuerpo (la escafandra), y sólo podía comunicarse con el exterior mediante el parpadeo de su ojo izquierdo (la mariposa). En su silencio exterior, en su cautiverio físico, anímico y psicológico, descubrió y creó un nuevo mundo a partir de su imaginación y su memoria. En el Hospital Ver-Sur-Mer le enseñaron un código usando las letras más comunes del alfabeto; su cuidadora le iba deletreando y él asintiendo a cada letra con sólo el parpadeo, realizó la ardua tarea de ser entendido -lo primero que comunicó es “me quiero morir”- y terminó muy distinto, relatando su autobiografía, *La escafandra y la mariposa*, asombrosa afirmación del espíritu humano y éxito literario rebosante de sensibilidad y humanidad que recoge esos dos años de “encarcelamiento” en su cuerpo, de lucha por vivir y por sentir emociones reales o imaginadas, por sufrir la soledad y también por verse rodeado del cariño y atenciones de médicos y enfermeras, de familia y amigos. Desde su refugio interior y una cama de hospital logró dictar este extraordinario testimonio. Murió el 9-III-1997. Un **“cautivo” que aprende a ver y oír en su interior. Dirá de sí mismo** ¿Acaso estaba ciego y sordo, o bien se requiere la luz de una desgracia para que un hombre se revele tal como es?

d) Roberto Germán Zuriarrain. *Su libro: siempre con Dios* (Editorial Santidad, 2021)

Roberto es sacerdote, Doctor en Filosofía, Licenciado en Teología y con varios Máster en su haber: Derechos Humanos, Bioética, Familia. Con un buen bagaje de publicaciones y participación en Congreso nacionales e internacionales. Profesor universitario. El libro ha sido prologado por tres Obispos españoles, que manifiestan una relación estrecha de cariño y de admiración. En febrero de 2013, tras algunas exploraciones médicas que no resultaron acertadas, marchó a Roma en un viaje de estudios con un grupo de alumnos; a la salida de la visita a la Capilla Sixtina, en la puerta, sufrió un ictus cerebrovascular isquémico grave. Le rodearon toda clase de inconvenientes y dolores. Han pasado años. En la actualidad no es tan dependiente como era de esperar. Ejerce su labor ministerial, y el haber dedicado su vida a servir a Dios y a los demás, le ayuda para encontrar sentido a su situación. Su libro contiene una larga carta que comienza diciendo que no hay una coincidencia entre el horizonte de los planes de Dios y nuestros planes. Señala también que lo natural y lo sobrenatural están imbricados, no van en paralelo. Y que no hay una distinción entre ellos, es sólo de índole mental y con el objetivo de explicarlos pero no es una distinción real. Alude también a que la respuesta cristiana al misterio del dolor y la muerte no pasa por explicaciones sino sobre todo por la Presencia, por Alguien. Y así la vida hay que vivirla, no es la vida algo que sea fácil sino algo digno de ser vivido. Y al vivir aprendemos a valorar aquello que tenemos o que ahora carecemos y sobre a amar la vida.

4. Y ahora ¿qué?

He tratado de mostrar que no es erróneo considerar que nos invade un déficit de luz para vivir libre y filialmente según lo que somos y lo que estamos llamados a ser. Ciertamente este avance hacia la luz se da en muchas personas; la meta es las personas que nos faltan.

Mi sugerencia agradecida por lo que he aprendido y por lo que intuyo que debo aprender -repito que por ahora es solo sobrevolar-es abrir un nuevo campo de las enseñanzas de Leonardo Polo que consiste en hacer accesibles sus nociones antropológicas de calado. Ir creando capas de opinión que ayuden a discernir el sentido y el significado de la vida y de la Vida.

Ser frágiles-antifrágiles. Avanzar polifónicamente en la vida. Contamos, simplificando excesivamente, no solo con la vida recibida, también la vida añadida -que da y puede dar mucho juego en este campo-y sobre todo con la vida personal. No hay que amilanarse ante la vulnerabilidad, no hay que funcionar sólo desde el temor. Recuerdo también una enseñanza de Popper¹⁸; lo escuché en algún curso, no tengo una referencia fidedigna, pero es tan válida que deseo constatarla. Señalaba el filósofo que en una discusión hay que “atacar” al contrincante por su parte más noble, como único modo de no perder el tiempo, y quizás de cambiar de opinión; ciertamente hay que corregir, atacar, etc., pero sugiero, según lo aprehendido, que es mejor iluminar. C.S. Lewis¹⁹ hablaba de despertar del sopor de la fría vulgaridad, y Christopher Derrick²⁰ acertó al diagnosticar que nuestro tiempo no está enfermo de materialismo, sino que, por el contrario, no sabe amar la materia. Cito estas opiniones, en tanto que opiniones que también enriquecen las relaciones personales y dan su fruto. Podrían añadirse numerosas personas e ideas. Se busca dar fruto certero cuyo

¹⁸ (1902-1994) Filósofo de la ciencia. Fundador del falsacionismo

¹⁹ (1898-1963) Apologista cristiano

²⁰ (1921-2007) Escritor y crítico literario

hilo conductor sea Leonardo Polo.

Todo fruto, según el sentir popular, tiene algo de perfección y de dulzura. Por ahí va este trabajo, aprendiendo a cincelar la vida acudiendo primordialmente a los aspectos vinculantes de nuestro ser personal, a la admiración y respeto hacia el universo creado y otros que hubiera, en definitiva a vivir y esperar Vivir según la Voluntad amorosa de Dios.

Gloria María Tomás y Garrido
Catedrática Honoraria de Bioética
gtomas@ucam.edu

Las intenciones de la cogitativa según leonardo polo

DANIEL H. CASTAÑEDA Y G.
Instituto Teológico Digital, México

RESUMEN: En lo que sigue se busca estudiar los objetos de la cogitativa en el pensamiento de Leonardo Polo. Estos objetos constituyen el eslabón entre lo conocido por las precedentes operaciones de la sensibilidad externa e interna y la abstracción. El estudio de estos objetos es especialmente importante ya que son el antecedente directo del conocimiento práctico y de la acción humana, y por ello de la cultura y la civilización (plexo de los medios); y con ello el punto de arranque de la ética y de la antropología.

ABSTRACT: In what follows we seek to study the objects of the cogitative power in Leonardo Polo's thought.

These objects constitute the link between what is known by the preceding operation of external and internal sensibility and abstraction. The study of these objects is especially important since they are direct antecedent of practical knowledge and human action, and therefore of culture and civilization; and with in the starting point of ethics and anthropology.

PALABRAS CLAVE: cogitativa, estimativa, intención, *collatio*, conocimiento sensible

KEYWORDS: cogitative power, intention, *collatio*, sensitive knowledge

Preliminar

El estudio de la cogitativa en Leonardo Polo ha de inscribirse en la tradición de Tomás de Aquino. Aunque Polo no contradice las tesis de Tomás sobre tal facultad cognoscitiva, las consecuencias del abandono del límite mental atañen decididamente a esta potencia cognoscitiva. Por esto, aunque no es la finalidad de las presentes líneas comparar el pensamiento de Tomás con el de Polo, sí ha de tenerse claro que este último es una prosecución del primero.

La literatura científica ya ha hecho referencia a la cogitativa en Polo, pero lo ha hecho desde una perspectiva general, esto es, buscando dar una panorámica de la teoría del conocimiento o de algunos aspectos de esta, y también de manera tangencial, no siendo esta facultad el centro de estudio, pero haciendo referencia a ella. Por esto es válido también para

el estudio de la cogitativa el análisis de la literatura sobre el estudio de la imaginación¹.

En lo siguiente se buscará estudiar fundamentalmente los objetos de esta facultad cognoscitiva sensible, de manera que se pueda contar dentro de un texto acotado una síntesis del pensamiento de Polo al respecto de lo conocido por esta facultad. A pesar de que es la facultad cognoscitiva sensible más alta, es decir, la que conoce más, es sobre la que Polo se expone menos, quizá porque sea la más sencilla de entender de las tres o las cuatro si se incluye al sensorio común. Los resultados obtenidos podrán servir más adelante para explicar la abstracción, la *epagogé* y la comprensión, como Polo le llama al concepto práctico, y también terminar de redondear el tema del conocimiento sensible en Polo.

Cabe señalar que se busca hacer un análisis lo más completo posible, tratando de organizar el pensamiento de Polo en esta materia, para otorgar una visión lo más completa posible sobre los objetos de la cogitativa o tema de la cogitativa. El estudio trata de centrarse en los objetos de la cogitativa, es decir, sus intenciones, no obstante, habrá que referirse constantemente a su acto, la *collatio*, así como a las otras facultades cognoscitivas sensibles. Cabe poner en guardia de lo repetitivo que puede resultar el análisis, pues se ha buscado echar mano de todos los pasajes en donde Polo habla con cierta extensión y profundidad de la cogitativa. Se ha tratado de organizar el material de manera que se aborden todos los pormenores que atañen a la cogitativa, tratando de analizar y sistematizar. Ciertamente esto es un tanto difícil cuando el propio Polo ha sostenido que en la teoría del conocimiento no es posible analizar ni sistematizar, pues implica separar lo que de suyo es uno. Aquí es necesario tratar de introducir cierta sistematización, o más bien organización, de cara a hacer posible la exposición y el entendimiento de toda la riqueza del tema de la cogitativa; incluso podría decirse que más que analizar se trata de formular teóricamente lo conocido por el acto de la cogitativa a través de “irlo rodeando”, es decir, de explicarlo y reexplicarlo desde diversos rubros. Por esto es que para cada párrafo se seleccionan los pasajes de Polo en los que hace un énfasis más directo sobre el rubro en cuestión, de manera que si se habla del sensible *per accidens* se analizan los textos más directamente relacionados con ello. Ciertamente esto no es absoluto dada la unidad del objeto y del acto de la facultad, pero se busca tratar los diferentes aspectos de cada uno, de ahí la necesidad de la sistematización, o, mejor dicho, de organización. De cara a la formulación teórica y la comprensión del objeto es pues necesario abordarlo desde sus diferentes puntos de vista.

La finalidad última que se persigue con este estudio es dar un paso más en la fundamentación del conocimiento práctico, en especial, desarrollar una teoría del conocimiento jurídico, es decir, cómo se conoce lo justo concreto o *ius* que resuelve una controversia acerca del aprovechamiento de las cosas.

1. Introducción a la teoría de la cogitativa

El conocimiento de la cogitativa, aunque “es el grado superior de sensibilidad en el hombre”, o sea, el más alto nivel de conocimiento sensitivo, “no es el grado máximo de conocimiento, pues encima está la inteligencia”², por tanto “no es la culminación del conocimiento”³, pero sí la culminación de la sensibilidad intermedia, o sea, la que está entre la sensibilidad externa y la racionalidad.

¹ Castañeda, D., “Introducción a los objetos de la imaginación en Leonardo Polo”, *Estudios filosóficos polianos*, 6, (2019), 22-3.

² Polo, L., *Lecciones de psicología clásica*, Eunsa, Pamplona, 2009, 132.

³ Idem. 132.

Sostiene Polo que la cogitativa es perfilada por Tomás de Aquino al percatarse de que “la sensibilidad es algo intermedio entre el estímulo y la respuesta”⁴, siendo esta última el apetito, el cual “se desencadena de acuerdo con el conocimiento sensitivo”⁵. Por ende, existe un estímulo o antecedente, la respuesta o ejercicio del apetito, y finalmente, algo *intermedio* entre ambos, lo cual es *lo conocido por la sensibilidad interna*, o los objetos de esta sensibilidad. En este nivel cognoscitivo son relevantes los objetos de la cogitativa, los cuales desencadenan el apetito, aunque con apoyo en los demás objetos sensibles intermedios.

La mediación o *intermediación del conocimiento* indica que en el hombre el apetito o respuesta al estímulo “no es absolutamente fija”⁶, por ende, no es algo vegetativo o “automovimiento ejecutado automáticamente”⁷, sino que *indica medios* para el logro de algo útil para la vida. Indica, por tanto, que “en la vida sensitiva el automovimiento sigue a la captación formal”⁸, es decir, al conocimiento, y específicamente, al *conocimiento práctico*. Esta es la gran diferencia entre la vida vegetativa (automotriz) y la sensitiva (cognoscitiva).

En resumen, hay que ver la sensibilidad “como una estancia intermedia, que provoca, modula y permite una ejecución de la tendencia intrínsecamente comenzada por la forma en el plano de la inmanencia vital”⁹. Así pues, el conocimiento sensible, especialmente el cogitativo, es lo que permite pasar a la tendencia o apetito, lo que permite acertar y conseguir aquello a lo que se tiende, aquello que se apetece o que estimula.

En este cuadro, la cogitativa es, por tanto, “aquella consideración culminar, completa, de la sensibilidad, que se define por el hecho de que pone en comunicación el conocimiento con el apetito”¹⁰. La objetivación de la cogitativa hace que toda la objetivación sensible sea suficiente o completa y permita el desencadenamiento de la tendencia o apetito hacia aquello conocido. Es, por ende, el último “elemento” que permite el desencadenamiento tendencial, ya que “mientras solamente hablemos de sensorio común y de memoria y de fantasía, no tenemos asegurado el enlace con el apetito sensitivo, con la tendencia sensible, porque con todo lo que hemos dicho hasta ahora no tenemos una consideración de la objetivación sensible que sea suficiente, que sea completa, con vistas al desencadenamiento de la tendencia”¹¹. Es decir, lo conocido por la cogitativa, la intención, es suficiente, ya que *conoce una particularidad valiosa hacia la cual tender*. Obviamente hace falta el conocimiento racional, sin embargo, ahora solo puede tratarse la parte cognoscitiva y apetitiva sensible.

Aquí ya comienza a aclararse el carácter del conocimiento práctico, como algo que sin duda es cognoscitivo, pero acompañado por la tendencia a nivel sensible, y más adelante, a nivel intelectual por la *voluntas ut ratio*. Esto indica que sin el apetito (sensible), el conocimiento (sensible) sería estéril. Al mismo tiempo, indica que no es la tendencia, ya sea sensible o racional, la que hace práctico al conocimiento, y mucho menos, que el conocimiento práctico sea una mezcla o etapas de actos cognoscitivos y tendenciales, sino simultaneidad, o mejor dicho *sincronía*, pues se trata de los niveles cognoscitivos sensibles.

Con esto queda claro que *el acto de la cogitativa integra*, es decir, toma en cuenta

⁴ Ibidem., 200.

⁵ Idem.

⁶ Idem.

⁷ Idem.

⁸ Ibidem., 201.

⁹ Idem.

¹⁰ Idem,

¹¹ Idem,

que cada uno de los sentidos internos “va objetivando las actualizaciones anteriores que son siempre implícitas”¹². Además, la operación de la cogitativa, la última operación sensitiva, “deberá integrar todos los niveles sensibles que se quiera, pero también tiene que integrar todos los niveles de situación orgánica, todas esas modificaciones que han sido producidas por las respuestas previas”¹³. Esto significa que la intención de la cogitativa u *objeto de la cogitativa integra el pasado de la memoria y la presencia de la imaginación, y también integra la situación orgánica actual*, resultado de las sucesivas modificaciones producidas por la consecución de los anteriores movimientos tendenciales.

Esta integración es importante pues “algunos comentarios modernos no acaban de aclarar estas dos cosas, es decir, la consideración de la línea de la sensibilidad precisamente considerada, como dimensión cognoscitiva del animal, y la integración de todos los niveles vitales, que implican también la tendencia y que implican la respuesta”¹⁴. Así pues, la cogitativa sintetiza tanto el aspecto cognoscitivo como el orgánico. Al mismo tiempo, su conocimiento no es meramente animal, sino un conocimiento gobernado por las dimensiones cognoscitivas superiores. Por ende, es más cognoscitiva que la estimativa, a pesar de que su función sea la misma.

Aquí sería necesario dedicar algunas líneas al acto de la cogitativa, la denominada *collatio*, que forma o conoce su objeto comparando los objetos de los otros niveles cognoscitivos sensibles (la imaginación y de la memoria) con el estado orgánico. Lo objetivado por ese acto serían *intenciones insensatas* las cuales “sólo pueden ser sentidas por *collatio*, por comparación, con algo que ha sido sentido o se está sintiendo”¹⁵, es decir, los objetos de imaginación y memoria, y el estado o situación orgánica del cognoscente. Por ende, la cogitativa ejerce la “*collatio* que compara el estado orgánico del animal con el objeto percibido, y añade al objeto percibido esa cualidad nueva que también es un sensible *per accidens*. Se ven los valores”¹⁶. Más preciso que añadir o ver sería *conocer* los valores, *intender* los valores.

La *collatio* o comparación es descrita como un *juicio particular*, cuyas premisas serían, primero, los objetos de la sensibilidad intermedia, de los cuales por lo menos las intenciones de la memoria son sensibles *per accidens*. La segunda premisa sería lo conocido del estado orgánico del cognoscente. Obviamente no se trata de una inferencia lógica, pero sí de conexiones secuenciales de objetivaciones sensibles, por esto es que se trata de una manera de describir o formular la *collatio*.

En el *Curso de teoría del conocimiento*, Polo precisa la *collatio* muy finamente, sosteniendo que ese acto compara, como ya se ha apuntado, “las necesidades orgánicas y las representaciones objetivas”¹⁷, pero añade que “sin la comparación de los estados orgánicos con los objetos *la conducta práctica es imposible*”¹⁸. Esta referencia a *estados o necesidades orgánicas* y a *objetos cognoscitivos* en función de la conducta práctica, indica que “la noción de sensible *per accidens* tiene interés temático y también interés práctico”¹⁹, ya que su conocimiento fundamenta tanto el conocimiento teórico, como también el práctico, es decir, el conocimiento de lo que se busca conseguir para satisfacer una tendencia.

¹² Ibidem., 162.

¹³ Ibidem., 165.

¹⁴ Idem,

¹⁵ Polo, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra (SPUN), Pamplona, 57.

¹⁶ Polo, L., El método aristotélico de la psicología filosófica, pro manuscrito.

¹⁷ Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona, 1984, 396.

¹⁸ Idem. Énfasis añadido.

¹⁹ Idem.

Aunado al carácter práctico del conocimiento cogitativo y a su intencionalidad insensata, aclara Polo que “la alusión a la realidad de este peculiar tipo de objetos no siempre es sustancial”²⁰. Esto indica que aquello a lo que remite el sensible *per accidens* de la cogitativa tiene, al menos, *algo de realidad*, como podría ser la del *espíritu objetivo*, por lo que la alusión no sería necesariamente a la realidad sustancial sino también a lo eminente práctico, es decir, los objetos de la creación humana. Con esto se sientan las bases para una apertura temática de lo conocido por la cogitativa, lo cual no es simplemente el resultado de una comparación de objetos y estados, sino que parece ir hasta algo real y no solo sustancial sino práctico. Por tanto, parece que la cogitativa no solo conoce la realidad física.

2. La intencionalidad cogitativa en el conjunto de la sensibilidad y la articulación del tiempo

El objeto formado por el acto de la cogitativa, el cual permite el desencadenamiento de la tendencia y de la acción, conoce el futuro. Esta sentencia exige precisar el significado de ese *futuro*, el cual es “la intención *de lo que puede acontecer*, es decir, la intención de futuro (...) Ni el pasado ni el futuro son la presencia”²¹. Esto indica, además, que el objeto cogitativo, *lo que puede acontecer*, se relaciona íntimamente con lo conocido por las otras facultades cognoscitivas sensibles, lo cual es un primer nivel del tiempo, aunque conocido por una objetivación más alta.

Sobre esta intención temporal y su contexto operativo cabe señalar lo siguiente. Primeramente, en relación con la imaginación, cabe decir que la cogitativa “tiene cierta vigencia, ejerce cierto control, sobre el espacio y otras formas de la imaginación. Es otro nivel de conocimiento sensible”²². De aquí se desprende que ese control sobre la imaginación no es completo, más bien “su control sobre la imaginación ha de ser estrictamente no formal”²³, de manera que puede influir en el ejercicio de su acto para conocer el valor anejo a él, pero no hace que se conozca más formalidad, por esto el conocimiento cogitativo es *otro nivel de conocimiento sensible*. Lo conocido por la cogitativa es pues *algo de la forma*, lo cual es precisamente una intención, la intención de futuro.

En segundo lugar, cabe señalar que *la cogitativa*, junto con la memoria, es *intencional*; es decir, sus objetos son intenciones, y no formas, las cuales cognoscitivamente “se refieren siempre a una representación previamente adquirida”²⁴, o sea, a la imagen. Con esto se indica que la memoria y la cogitativa *conocen algo más de la imagen* (presente); ya sea que *fue* (pasado) o que *conviene* (futuro). Esto muestra que las intenciones cogitativas *conocen algo* de la imagen que la imaginación no conoce e indica una temporalidad²⁵. Además, manifiesta una relación entre la memoria y la cogitativa, pues la primera, también podría “conservar lo conocido por la cogitativa”²⁶.

A partir de esta sentencia, podría decirse que, así como lo conocido por la memoria es el acto de la imaginación ejercido, la memoria también podría conocer *el acto de la*

²⁰ Idem.

²¹ Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento, II*, Eunsa, Pamplona, 1985, 259 Énfasis añadido.

²² Curso de teoría, I, 399.

²³ Ibidem., 400.

²⁴ Psicología clásica, 195.

²⁵ Aquí hay que estar en guardia con la noción de tiempo. Polo distingue varios niveles del tiempo. El que se conoce aquí sería el biográfico. Vid., García González, J. A., “Indicaciones sobre la historia y el pasado”, *Studia poliana*, 12, (2010), 161 y ss.

²⁶ Psicología clásica, 196.

cogitativa ejercido y con ello conocer la *intención del valor ejercida*. Con esto la memoria al conocer el acto de la imaginación ejercido podría imperar sobre la cogitativa para *revalorar lo rememorado*; esto es, que *el valor de lo imaginado* también podría ser recordado al conocer el acto que valoró esa imagen. Esto es un *conocer el pasado del acto que conoció futuro*, lo cual indica que ese valor ya se había conocido. Esa es la manera de conocer el pasado sensible que plantea Polo, de manera que plantear otra distinta conculcaría la axiomática, en concreto el axioma C, pues los niveles cognoscitivos son insustituibles; si la memoria no pudiera conocer el acto de la cogitativa habría que apelar a otro acto que conozca el pasado de la valoración. Por ende, este planteamiento no es incoherente en sí mismo y tampoco es incoherente con el pensamiento de Polo, pero no es posible abundar más porque él mismo no ha desarrollado esto; solo afirma escuetamente que “la referencia de la memoria al otro sentido interno que es la cogitativa queda también apuntada”²⁷. A pesar de esto, Polo aborda tangencialmente esto.

En el *Curso I* afirma que el conocimiento o intención del valor es debido a la *collatio*, mientras se ejerza, pues “si nos desinteresamos, y no establecemos la *collatio*, no se estima el objeto como agradable o no”²⁸. Esto último indica que ese valor se conoce solo cuando se mantiene la comparación, cuando se ejerce la *collatio*, porque cuando se deja de comparar desaparece el conocimiento del valor. Sin embargo, aquí resalta el hecho de que *se recuerda el valor*, lo que traería de nuevo el papel de la memoria en el acto de la cogitativa, además del acto de la imaginación que permite formar la imagen de aquello en lo que recae el valor. Con esto, el estímulo no estaría en acto, pero al evocar la memoria la imagen, la cogitativa podría estimar el valor de la imagen aun sin estímulo en acto.

Aunque Polo no desarrolla profusamente el tema de las relaciones entre las tres facultades, estas suposiciones son coherentes con la interdependencia de las tres facultades cognoscitivas intermedias, lo cual remite a una vieja discusión sobre si se trata de actos de tres facultades distintas o de tres actos distintos de una sola facultad, cuestión que en Aristóteles está menos claro, al grado que es tema que Polo considera abierto²⁹.

Como ya se apuntó, si la memoria conoce el acto de la imaginación, nada impide que pueda conocer el acto de la cogitativa ejercido y con ello conocer el valor, recordando así el valor de aquello imaginado. Esto haría referencia a un futuro hipotético y no real, por lo que la cogitativa no conoce *el fue de un futuro*, sino *el fue del acto que entendió futuro*; por esto es que conocería que un acto pasado conoció una conveniencia (futuro) que sigue siendo posible o que puede ser posible una vez más.

Polo indica que “las dificultades que ofrece la sensación de la realidad se deben en parte a que desaparece al dejar de comparar. En rigor, no se anula lo real, pero sí se deja de sentir como real”³⁰. Esto indicaría que al cesar el juicio particular cesa la sensación de la realidad, lo cual no es que lo real desaparezca, sino que el valor conocido se deja de sentir. Pareciera que se termina el atisbo a la realidad extramental. Con esto se abre la puerta una vez más a la consideración del papel de la memoria e imaginación en el acto cogitativo, pues permiten sentir algo con valor, por ejemplo, una manzana. Sin que ésta esté estimulando en acto y conociendo la cogitativa que el organismo requiere algo, la memoria puede hacer ejercer el acto de la imaginación que elabore una manzana, a partir del cual la cogitativa puede conocer su conveniencia o utilidad para el estado orgánico determinado en ese

²⁷ Ibidem., 195-6.

²⁸ Curso de teoría, I, 397.

²⁹ Polo, L., *El orden predicamental*, Pamplona, SPUN, 1995, 31.

³⁰ Curso de teoría, I, 398.

momento. Cabe añadir que “también es clara la influencia del pasado sobre la imaginación, que Tomás de Aquino cifra ante todo en que permite un nuevo tipo de asociación: la asociación por contraste. Y esto es así porque los contrastes netos se dan entre situaciones pasadas y el presente”³¹. A partir de esto, cabría decir que la cogitativa puede comparar los contrastes con el estado orgánico para conocer lo valioso. Esto no parece significar que la cogitativa conozca la intención de pasado del acto de la imaginación, cuestión conocida por la memoria, sino más bien que conoce la asociación por contraste, el contraste propiamente dicho (objetos sensibles), para compararlo con los estados orgánicos. Así pues, la cogitativa al conocer el valor de la imagen ejerce cierto gobierno sobre la memoria y la imaginación de cara a conocer los contrastes y compararlos con el estado orgánico.

Por tanto, la conexión entre la memoria y la cogitativa “es muy variada pero, en todo caso, es una comparación entre dos sensibles *per accidens*: el pasado y el futuro”³², lo cual no es posible sin la imaginación. Podría decirse que estas tres facultades *trabajan siempre juntas* y de manera muy compleja. Sin embargo, el punto importante en estas asociaciones por contraste es que imbrican el pasado y el presente con el futuro, como es el caso de “huir del agua caliente después de haberse escaldado”³³. Esta intención “es un nuevo conocimiento, que, obviamente, tiene que ver con valoraciones y proyectos, es decir, con la intencionalidad de la cogitativa”³⁴. En este caso se está en *presencia* del agua caliente, la cual se contrasta con la *experiencia* (pasado). Ante este contraste, gracias a la comparación de estos objetos cognoscitivos con el estado orgánico, la cogitativa conoce el *valor* (futuro) de “huir”, pues con el agua caliente el estado orgánico se menoscaba (escaldar).

En resumen, “la consideración de los sensibles *per accidens* de la memoria y de la cogitativa nos ha permitido notar la conexión de tales intenciones con las formas imaginadas”; constituyen así “formas imaginadas conectadas con los sensibles *per accidens* de la memoria y de la cogitativa”³⁵. Este hecho tiene significado para las operaciones cognoscitivas subsiguientes, ya racionales; es decir, “el respecto intencional de la inteligencia a la sensibilidad no puede ser el mismo si se trata de imágenes en conexión con sensibles *per accidens*, y de imágenes superiores a dicha conexión”³⁶, o sea, imágenes puras. Por ende, el nivel superior de objetivación puede articular todos los objetos descritos. Al abstraerse, ese objeto es el que conoce la relación del pasado con presente y de estos con el proyecto, por eso es que la abstracción es epogógica, porque relaciona lo distinto.

En tercer lugar, Polo trata otro aspecto de las relaciones de la cogitativa con la memoria y la imaginación al especificar la “naturaleza” del *objeto sensible desde el que se abstrae*, pues “el enlace que puede suministrar la imagen entre la retención intencional y la proyección intencional es su propio carácter reiterativo. La reiteración viene a ser una serie que lleva el pasado hasta el proyecto como término: algo así como una mecánica según la cual se trae el pasado de acuerdo con las posibilidades de la intención proyectiva (ya que el pasado en cuanto tal no puede volver). En suma, la comparación de los sensibles *per accidens* con la imaginación da lugar a un automatismo cíclico. La intención proyectiva es una condición del recuerdo”³⁷. Esto quiere decir que las intenciones de valor (futuro) permiten establecer conexiones (objetivas) hasta las intenciones de pasado, como solución a un presente.

³¹ Ibidem., 400.

³² Ibidem., 402.

³³ Idem.

³⁴ Idem.

³⁵ Ibidem., 403.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibidem., 409-10.

Esta “serie que lleva el pasado hasta el proyecto como término” parece ser una descripción a nivel del conocimiento sensible del consejo resolutorio que ejerce la razón práctica. Se trataría de una seriación que conecta el futuro con el pasado, para conectar a nivel cognoscitivo sensible un efecto con su causa en vista de la acción; es decir, lo importante es la consecución del valor por medio de la acción, para lo cual habrá que retrotraerse al pasado para que revele cual es la causa que ha de ponerse en marcha para lograr el efecto. Por esto es que “se trae el pasado de acuerdo con las posibilidades de la intención proyectiva”, lo que parece indicar que según sea el futuro o la intención proyectiva, será la “medida” de pasado que ejerza. Es decir, las intenciones de pasado que han de “traerse” son impuestas por la intención proyectiva; así, la “medida” del pasado la determina el futuro; por esto es que “la intención proyectiva es una condición del recuerdo”. Esto también parece corroborarlo el hecho de que “sin el proyecto de la cogitativa el recuerdo no parece ser relevante”³⁸. Solo queda restar en guardia a que la objetivación de esta seriación supone una objetivación superior; la cogitativa solo pone el último objeto a partir del que se ejerce la abstracción. Esta serie *cognoscitiva* sensible desde el futuro hasta el pasado atravesando el presente, y *activa* desde el pasado hasta el futuro, sería pues, el “automatismo cíclico”.

Al final, la disquisición sobre la intención cogitativa contextualizada en la operación de la sensibilidad intermedia permite comprender mejor a qué se refiere que la cogitativa conozca el futuro. Solo habría añadir que “el conocimiento de la posibilidad (...) no implica que la posibilidad, en cuanto conocida, sea un futuro. Sólo lo es para la tendencia. La cogitativa se refiere a la tendencia como a aquella instancia dinámica para la que el fin no es coactual sino futuro”³⁹. Esto indica que en la medida que el hombre busca satisfacer una tendencia podría entenderse que se habla del *futuro humano*, por ende, de una *posibilidad tendencial*. Por este motivo *lo conocido por la cogitativa es posibilidad o proyecto de satisfacción de una tendencia*, la cual puede no realizarse; se trata, por tanto, del “conocimiento del término de una tendencia como posibilidad real”⁴⁰. Ese es el futuro conocido por la cogitativa, una *posibilidad activa*. Lejos al mismo tiempo de entender la posibilidad o el valor como algo sustancial y que la temporalidad en la que se inscribe sea la del universo físico o el futuro monolítico del cine, que no distingue niveles cognoscitivos ni jerarquía de objetivaciones.

Esto se aclara al entender que la posibilidad también “se expresa con la noción de expectativa”, las cuales son las “intenciones de la cogitativa”⁴¹. Son valores conocidos pero que no necesariamente se perseguirán. Estas valoraciones que la cogitativa conoce de la imagen pueden no ocurrir y “de ellas se puede decir algo semejante a lo que establece Aristóteles (en el capítulo IX del *Peri Hermeneias*) respecto de las proposiciones de futuro. Una proposición de futuro como “mañana habrá una batalla naval” no es necesariamente falsa o verdadera. La diferencia con “lo que fue no puede no haber sido” es manifiesta.”⁴².

En resumen, la relación de la cogitativa con la imaginación y la memoria parece tratarse del conocimiento del *tiempo*, pero menos físico y más humano. Es decir, el tiempo que culmina con la cogitativa hace referencia a la biografía y a la acción humana; un tiempo práctico, podría decirse. Un tiempo de *quedar creciente en el límite*. Esta incluiría el *espacio*, no solo el físico, en “donde” tienen lugar las acciones humanas, el lugar del *plexo interés-interesante*, donde se realiza el «estar-en-el mundo» entrelazando los medios. Por ende,

³⁸ Ibidem., 411.

³⁹ Ibidem., 412.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ibidem., 401.

⁴² Idem.

importaría menos lo físico y más lo práctico, que es el tiempo humano que ordena el espacio hacia la consecución de bienes para el logro del fin a través del crecimiento en la virtud.

Cabe señalar, en cuarto lugar, que los objetos de los “sentidos internos se pueden clasificar como distintos modos de aprehensión del tiempo”⁴³, de manera que en cierto sentido cada uno conoce algo más de algo. Esto permite ahondar en lo apuntado al inicio del párrafo anterior. Sin embargo, lo que interesa por lo pronto es que el objeto de la cogitativa puede entenderse como “la *prospección del futuro*”⁴⁴, por lo que no se puede hablar *simplemente de futuro* a lo conocido por la cogitativa, pues es impreciso y por ende engañoso. Más bien ha de decirse específicamente que conoce una *prospección tendencial*, una *útil posibilidad sensible futura*. La cogitativa conoce la intención de futuro, es decir, conoce algo que el hombre puede conseguir y que puede describirse como *proyecto*.

Así pues, las objetivaciones de los sentidos internos *articulan el tiempo*, es decir, se conoce algo temporal o que tiene cierta temporalidad o que se inscribe en una temporalidad. Como ya se dijo, los objetos de esta facultad o facultades son conocimiento de tiempo, pero ellas no conocen que conocen el tiempo; esto es tema de las operaciones posteriores ya a nivel racional y de los hábitos adquiridos.

Como acotación, cabe mencionar que en algún lado pareciera que Polo entiende la cogitativa como un nivel imaginativo, un nivel proyectivo de la imaginación, pues sostiene que “la imaginación remite al proyecto, al carácter prospectivo de la vida, ya que el nivel proyectivo de la imaginación es el que más tiene que ver con la conducta. Es el tema de la estimativa o de la cogitativa”⁴⁵. No obstante, lo cierto es que se trata de un nivel proyectivo, *continuación de la imaginación*, que percibe valores positivos o negativos (más bien, el valor positivo de rechazar algo) que no son explícitos en la imagen, esto supone un objeto y un acto distintos del imaginativo; un acto cognoscitivo superior, pues forma un objeto más cognoscitivo, pero continuación del imaginativo.

3. Objeto de la cogitativa

a) Intenciones insensatas y el sensible *per accidens*

La cogitativa es una facultad que conoce intenciones no sentidas o insensatas, es decir, “intenciones, datos, noticias sensibles, que de ninguna manera estaban explícitos en la sensibilidad [externa], que nunca habían sido sentidos antes”⁴⁶. Esta intención insensata es precisamente el valor, el cual puede describirse como lo *conveniente* para el cognoscente, pues solo lo valioso puede convenir. Además, es algo que, aunque se conoce no se ha logrado aún, lo que implica que es algo futuro; es pues una prospectiva o posibilidad.

Las intenciones insensatas en este nivel estimativo son un tanto distintas de las intenciones insensatas de la memoria, pues “ponen en relación las necesidades, lo que es útil para el viviente, con los objetos sensibles captados por los otros sentidos”⁴⁷. Las intenciones constituyen, por ende, “las valoraciones que se hacen de los objetos sensibles captados por los otros sentidos, desde el punto de vista de la utilidad, de los deseos, de la conveniencia

43 Psicología clásica, 197.

44 Idem.

45 El método aristotélico de la psicología filosófica, pro manuscrito.

46 La crítica kantiana, 57.

47 Psicología clásica, 204.

(tomada en un sentido biológico muy amplio)”⁴⁸. Por tanto, la intención no sentida cogitativa es *valor* conocido por la comparación de aquello a lo que remiten los objetos de los otros sentidos internos (incluidas intenciones insensatas del sensorio común y de la memoria) con el estado orgánico y la utilidad vital. De esta manera, por ejemplo, “para que se pueda decir que se percibe, o que se siente, que es buena la comida (...) hace falta que intervenga una comparación entre el estado orgánico general del animal y esos objetos que los demás sentidos nos han proporcionado”⁴⁹. El resultado de la comparación es precisamente el valor o utilidad futura: comer aquello es conveniente.

Esto es el resultado del acto que se denomina *collatio sensibilis* o comparación entre sensibles, que consiste en comparar o conectar, como ya se ha dicho, las situaciones o estados del animal y la objetividad conocida por los sentidos, o sea, los objetos externos percibidos o reelaborados por la fantasía. Esto indica que la cogitativa regula el “comportamiento animal desde el punto de vista de su apetito”⁵⁰, por lo que el conocimiento sensitivo es antecedente de la *tendencia* y de la *locomoción*.

La utilidad es futura en tanto que no se satisface la necesidad con el simple hecho de conocer la conveniencia, sino que hay que desencadenar la tendencia, por lo que la satisfacción será posterior. Esto hace referencia directa a la *realidad* del satisfactor. En este sentido, “solamente se puede percibir que la carne es apetecible [valoración cogitativa], si se pone en conexión (en cuanto que es un objeto que está presentado por los sentidos) con las utilidades del animal”⁵¹, en lo cual interviene el conocimiento del resto del organismo. Por ende, no se trata de algo quimérico o una ensoñación, sino de un valor “con entidad”.

Estas líneas ya permiten vislumbrar que el valor o utilidad es “una determinación nueva que, de ningún modo, puede encontrarse formalizada en la sensibilidad como tal; sino que viene de fuera, incluso, del sistema nervioso”⁵². Esta determinación nueva hace “referencia, en concreto, a algo futuro”⁵³. Al mismo tiempo, la utilidad indica, al igual que el *fue* de la memoria, que hay *algo* en lo recae el valor. Hay por tanto intención de algo inteligible *per se*.

Así aparece el sensible *per accidens* en la cogitativa “porque, evidentemente, el futuro también es insensato”⁵⁴, es decir, lo conveniente no es tema de la percepción. En este sentido, la conclusión de la *collatio* o juicio particular es además de intención de futuro, un sensible *per accidens* distinto de la sustancia. Esto es así pues “no se puede objetivar la manzana como apetitosa (valor de la manzana en comparación con el hambre) sin sentir que es real. La comparación destaca un sensible *per accidens*”⁵⁵ no necesariamente sustancial. Esta intención del valor, además de conocer algo inteligible de manera sensible (sensible *per accidens*), no conoce la sustancialidad de la manzana, puesto que eso lo hace el concepto al recuperar la causalidad material en la conceptualización teórica. Más bien, este “sentir la realidad extramental manzana” es concomitante a la intencionalidad del valor o *apetibilidad* de la manzana, pero aún no es un conocimiento conceptual.

Por tanto, “el valor es un sensible *per accidens* que se integra en el objeto de la

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Ibidem., 205.

⁵¹ Ibidem., 204.

⁵² La crítica kantiana, 57.

⁵³ Idem.

⁵⁴ Psicología clásica, 197.

⁵⁵ Curso de teoría, I, 397.

imaginación”⁵⁶. Esto no quiere decir que a la imagen se le *sume* un valor, o se le *adhiera* una conveniencia, *sino que la cogitativa conoce algo más integrado en esa imagen*, lo valioso para la situación o estado orgánico corriente (además de concomitantemente conocer que el valor recae en algo real). Esto explica que “el objeto investido de valor no es objetivado por la estimativa, sino *tan sólo su valor*, aunque la estimativa no puede prescindir de él [el objeto formal] pues el valor no puede montarse en el aire. De modo que la estimativa ha de suscitar tal objeto, recurriendo, claro está, a la operación de otra facultad: por ejemplo, la imaginación”⁵⁷. Es decir, la cogitativa impera sobre la imaginación, y en su caso también la memoria, para que rememore un acto imaginario, mediante la formación de *la imagen de la cual la cogitativa conoce el valor al confrontarla con el estado o situación orgánica*. Por tanto, esto indica un *conocer algo más* de lo conocido por otra instancia. Por eso es que la cogitativa es intencional; si fuera formal conocería otra imagen, con lo que conculcaría la axiomática (también a nivel del conocimiento sensible). De aquí que su objeto sea intencional, algo de la imagen, y que concomitante lo conoce como real.

Las intenciones no sentidas y el conocimiento del sensible *per accidens*, también se refieren a su conexión con el sistema nervioso, especializado en recibir información formal o no formal del resto del organismo. El *estado del organismo* constituye para el sistema nervioso una fuente de información concurrente “con las *informaciones logradas por los sentidos*”⁵⁸, es decir, por el conjunto de las potencias cognoscitivas sensibles. A partir de estas dos corrientes informativas se elaboran las *intenciones insensatas*, que son los “objetos a partir de los cuales ya de una manera clara se desencadena el apetito”⁵⁹. Así pues, los objetos de la cogitativa son *no sentidos*, pues “todas esas informaciones, en cuya elaboración interviene el resto del organismo —no sólo el sistema nervioso—, no están recibidas por la sensibilidad desde afuera”⁶⁰, por ende, no han sido sentidas anteriormente. El organismo efectivamente siente algo, pero eso sentido *aun no es el valor* conocido por la cogitativa; el valor no es algo que se conozca gracias al sistema nervioso, sino que la cogitativa lo conoce *por la collatio de la información* procedente de esas dos “corrientes informativas”.

b) aclaración intencional del instinto

Como ya se ha sostenido, los valores son las intenciones conocidas al ejercer la *collatio*, pero “tales valores —la utilidad, la conveniencia o sus contrarios— son descubiertos en una comparación —se estiman— y dejan de notarse si la comparación desaparece”⁶¹. El *notar*, indica conocimiento de algo real, es decir, de algo que está fuera de la subjetividad del cognoscente, por ende, “esos valores son reales, aunque no sean la sustancia directamente”⁶². Precisamente *esa realidad* de los valores es lo que permite desencadenar el apetito y la acción para la consecución de *eso valioso*, lo cual, como ya se anotó, también puede tratarse del espíritu objetivo y no solo el universo físico.

Polo insiste en la realidad del valor, ya que “cuando se descubre un valor en un objeto

⁵⁶ Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona, 3ª., ed., 2006, 311. Se propone la redacción de la tercera edición. La redacción de la primera edición del *Curso* dice: “El valor es un sensible *per accidens* en el objeto que lo eleva hasta estimarlo”. En realidad, se complementan una y otra versión, aunque es más clara la tercera edición. Indica la primera que el valor es un sensible *per accidens* que se conoce en el objeto de la imaginación, lo cual permite a la cogitativa conocer más de él, o sea, estimarlo.

⁵⁷ *Curso de teoría, I*, 399. Se continúa con la citación de la primera edición.

⁵⁸ *Psicología clásica*, 203. Énfasis añadido.

⁵⁹ *Ibidem.*, 203-4.

⁶⁰ *Ibidem.*, 204.

⁶¹ *Curso de teoría, I*, 397.

⁶² *Idem.*

[cósico] se propende a considerarlo como real: el objeto porta el valor”⁶³. Por eso es que el valor no se conoce como algo separado de lo cósico, y por eso es que “no tiene sentido decir que se descubre un valor al margen del objeto que lo porta”⁶⁴. Aquí cabe resaltar una vez más la importancia de la *collatio* en el conocimiento del valor, pues “la propensión se debe a la comparación (...) No es correcto decir que el objeto lo muestra de suyo, pues la captación de valor es inherente a la comparación”⁶⁵. Por esto, solo gracias al acto de la cogitativa se puede conocer tal valor, eso real que es portado por el objeto.

Estas disertaciones sobre el conocimiento de la realidad del valor fundamentan que “la comparación de la estimativa es una aclaración intencional interior y exterior a la vez” y que “lo interior se aclara desde el exterior”⁶⁶. Al parecer, con estas oscuras palabras, Polo está diciendo que el valor *es una aclaración interior*, es decir, conoce o *versa intencionalmente sobre lo que falta* al organismo y le conviene para el logro de la plenitud. También *es aclaración exterior* porque conoce más de la realidad extramental, conoce algo más de la imagen. Lo interior, es decir, el instinto, la necesidad y el estado orgánico, *se aclaran gracias a lo exterior*, o sea, se conocen gracias al valor, el cual versa intencionalmente sobre un valor real. Por ende, el valor es intencional del estado orgánico, o sea, aclara el estado orgánico, pues al conocer lo conveniente conoce precisamente lo que le falta o lo que le puede ser útil. Esto puede entenderse a continuación, pero haciendo la salvedad de que en este caso la realidad extramental es, aparte del universo físico, el plexo de los medios o espíritu objetivo. Esta versión intencional no significa que el valor verse intencionalmente sobre el instinto o el estado orgánico como tales, esto es tema más bien de la antropología filosófica conocida por la sindéresis, sino que el valor versa sobre lo que falta al viviente; versa sobre aquello a lo que tiende el viviente, lo cual es manifestado por el instinto y el estado orgánico, y es lo que les confiere la plenitud a estas dimensiones. Por ende, versa más precisamente sobre la correspondencia entre valor e instinto, de aquí que aclare al instinto, la necesidad y el estado orgánico, los ilumine cognoscitivamente.

Como ya se ha dicho, por la comparación de objetos sensibles y estado orgánico, la cogitativa conoce esa “correspondencia como una nota del objeto. Esa nota no está precedida por una especie impresa, sino que es descubierta en la comparación misma”⁶⁷; esto es precisamente el valor. Esto explicaría que “el instinto, la necesidad, el estado orgánico, se conoce en la valoración del objeto”⁶⁸, porque se corresponden. El objeto porta un valor, por ende, ese valor ha de considerarse como que recae en el algo que no es el mismo objeto cognoscitivo, sino que es algo real. Por esto es que “no se puede objetivar la manzana como apetitosa (...) sin sentir que es real”⁶⁹; de lo contrario no se establecería la correspondencia entre el estado orgánico y aquello que le es útil o conveniente. Si “no se estima el objeto como agradable o no”, entonces “tampoco se estima exactamente como real”⁷⁰. Parece pues que la correspondencia del estado orgánico con la utilidad o conveniencia permite a la cogitativa conocer algo de la realidad. Por esto es que el instinto, la necesidad y el estado orgánico del hombre se descubren o se conocen en el valor, o gracias a la objetivación del valor por la *collatio*; no son pues conocidos en sí mismos, o sea, su dimensión ontológica o más precisamente, antropológica, sino su dimensión teleológica o tendencial; hacia lo que tiende.

⁶³ Idem.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Idem

⁶⁶ Ibidem., 398.

⁶⁷ Ibidem., 397.

⁶⁸ Ibidem., 398.

⁶⁹ Ibidem., 397.

⁷⁰ Idem.

Con esto parece que el valor permite que haya un conocimiento de los intereses instintivos, aclarándolos “interiormente” por la capacidad cognoscitiva que viene del “exterior”. Esto permite conocer el valor de los objetos de la sensibilidad tal cual son, como particulares en tanto que particulares, y no un etéreo “objetivo vital” o una objetivación a la que sigue una conducta automática como en el caso del animal. Esto desde luego no lo conoce plenamente la cogitativa, pero es el inicio de una apertura a lo exterior o extramental, a “aquello” en lo que recae el valor.

La explicación de la “capacidad” de *aclaración cognoscitiva del valor* de los objetos sensibles es que sea conocido como singular, sobre el que se mantenga una consideración cognoscitiva, por lo que *puede no desencadenar* una respuesta, es decir, la respuesta no sería infalible. Gracias a que se puede conocer ese valor como tal, “en sí mismo” (no aún a nivel racional, pero sí gracias a que “el descubrimiento [del en sí] tuvo lugar primariamente en la sensibilidad”⁷¹), *puede no seguirse* la acción, y en cambio, *se puede considerar cognoscitivamente lo conocido en cuanto conocido*, y más precisamente, en cuanto cogitado o intendido. Esto permitiría conocer la realidad de ese valor con las operaciones cognoscitivas posteriores; esto es “plantear el tema de la realidad de un modo desinteresado”⁷², como “un interés, por así decirlo, fijado en la realidad misma”⁷³, una capacidad “de ocuparse de la realidad dejando aparte los intereses instintivos”⁷⁴. En este punto el conocimiento parece abrirse a la realidad.

Esta apertura está en estricta relación con el respeto que se ha de tener a la parte del plexo de los medios que no es aprovechada en exclusiva por cada uno, o sea, la parte de los demás, porque el conocimiento de lo útil en cuanto tal hace que los movimientos apetitivos no se desencadenen, lo cual supone respeto por lo que toca a la utilidad de los demás.

Con esto podría decirse que el conocimiento del plexo comienza gracias a la cogitativa, a diferencia del mundo físico que se conocería gracias a las imágenes más puras. Esto desde luego con matices, pues las imágenes puras de espacio y tiempo desligadas de cualquier rastro cogitativo son fundamento de la técnica y obviamente del plexo de los medios; ciertamente, de esas de imágenes que permiten construir lo técnico se puede conocer algo valioso, pero no el que está directamente relacionado con el estado orgánico del cognoscente en un momento concreto. Este valor puede ser conocido en un segundo momento, cuando el plexo esté elaborado y se conozca un valor del cual pueda seguirse la praxis al confrontarlo con el propio estado orgánico o también cuando los objetos técnicos se elaboren con base *en memoria de valor*, o sea, hechos que permitan prever el cubrir utilidades futuras. Aquí parece haber un punto de conexión entre lo práctico y el universo físico extramental. Polo sostenía que lo práctico puede recaer y de hecho recae en objetos cósicos, lo que sucede es que lo cósico en cuanto tal no es práctico sino hasta que se conoce su valor. Así se le considera de una manera nueva.

En unas líneas altamente densas, Polo describe de manera muy fina y precisa la remisión intencional del objeto de la cogitativa, y explica por qué eso a lo que remite intencionalmente puede considerarse como valioso o perjudicial y más aún, como real. Esto contribuye a precisar más la aclaración de lo interior gracias a lo exterior.

Primero sostiene que el instinto no es objeto antes de la *collatio*, sino que “es

⁷¹ Ibidem., 398.

⁷² Ibidem., 397.

⁷³ Idem.

⁷⁴ Ibidem., 397-8.

inconsciente fuera de ella”⁷⁵, es decir, el instinto es inconsciente antes del acto de la cogitativa. Por esto es que, “el instinto no se percibe en sí mismo, sino desde la valoración del objeto”⁷⁶, es, por tanto, aclarado exteriormente. Podría decirse que antes del acto de la cogitativa no se “conoce” el instinto, sino que se “concientiza”, —incluso Polo afirma que “la estimativa es la conciencia sensible del instinto”⁷⁷—. En cambio, a partir de que se ejerce la *collatio* se conoce si la realidad estimulante es valiosa o repulsiva, es decir, si es útil o conveniente para el instinto. Por esto es que “la valoración remite intencionalmente al instinto, lo aclara por vez primera”⁷⁸. Antes no hay instinto “consciente”, no se ha ejercido o no ha entrado en acto, por así decir; aunque obviamente es parte de la dotación antropológica.

Estas líneas también aclaran la sentencia de que “el sensorio común favorece a la sensibilidad externa, mientras que la estimativa favorece al instinto”⁷⁹, es decir, así como el sensorio es la raíz de los sentidos externos sintiendo en común sus actos, la cogitativa es raíz del instinto aclarándolo. Existen una serie de estructuras biológicas animadas por el alma, pero que no se ejercitan hasta que no entra en acto la cogitativa *despertando* las tendencias. Este acto, al conocer el valor, permite el ejercicio de la conducta por medio de *desencadenar* las tendencias apetitivas.

A partir de esto se entendería por qué la *collatio* aclara el objeto como valioso o perjudicial, pues el objeto (valor de los objetos sensibles) versa o remite al estado orgánico; si no remitiera lo conocido por la cogitativa al estado orgánico, no se podría saber si es valioso o no. En este punto se deja ver que la cogitativa no es una potencia aislada, sino que trabaja presidida por la persona e integrada en una estructura antropológica.

Habría que añadir que, aunque la antropología no es tema de la cogitativa, esta conoce su punto de ignición. Este punto es precisamente *la realidad del valor* que aclara cognoscitivamente los movimientos instintivos y apetitivos básicos y siente las bases para desencadenar las tendencias; por esto, ese valor sería el primer medio en la larga cadena hacia la plenitud del ser. Por ende, el tema de la cogitativa es el primero de una larga serie hacia la antropología; podría hablarse incluso de una antropología del valor.

4. Las dimensiones cognoscitivas superiores y la apertura a lo real

a) La redundancia en el conocimiento de la cogitativa

En el hombre la estimativa es propiamente una cogitativa, gracias al gobierno o redundancia que ejercen sobre ella las dimensiones cognoscitivas superiores; a esto se debe que el “conocimiento sensitivo no es más que una fase de todo su conocimiento [del hombre], ese conocimiento terminará de una manera culminar. Y a partir de allí se desarrollará una conducta humana”⁸⁰, de manera que el objeto cogitativo “se dirige hacia la inteligencia humana”⁸¹, junto a la cual está también el apetito racional o voluntad.

Esto hace que en el hombre “las reacciones instintivas, apetitos meramente sensibles,

⁷⁵ Ibidem., 398.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

⁷⁸ Idem.

⁷⁹ Ibidem., 399.

⁸⁰ Psicología clásica, 206.

⁸¹ Idem.

no son tan infalibles, o no se desencadenan de una manera tan exacta como en los de los animales”⁸² debido a que en la *collatio sensibilis* no se conocen solo las necesidades funcionales de la vida corpórea, sino que “también son espirituales”⁸³. Por tanto, en el hombre no solo existe esa modalidad de subjetividad que es el interés, los deseos, las apreciaciones de utilidad, también hay otra dimensión de “interés”: el bien.

Por tanto, la estimación sería “la relación en la que el animal se ve a sí mismo respecto de lo externo, respecto de los objetos que le circundan y con los cuales tiene alguna relación de utilidad”⁸⁴. Cuestión que es válida para el hombre, pero considerando el gobierno de su espiritualidad, lo que lo circunda, aquello con lo que coexiste, el *Esse*, el *esse hominis* y el *esse*, se relaciona en cuanto al bien y no a la mera utilidad.

Por tanto, gracias a las *redundancias* de las dimensiones cognoscitivas superiores, la cogitativa al comparar el estado del organismo con lo objetivado por los sentidos puede *atisbar del bien*. Es decir, el valor no solo es utilidad material, por así decir, sino bien o medio para el fin. Esto explica que la cogitativa sea capaz de intender el bien arduo al que se dirige el apetito irascible “como una mezcla de bien y de mal; una mezcla de cosa deleitable y no deleitable”⁸⁵. Este bien “tiene de conveniente lo que puede tener de deleitable, pero tiene de no deleitable que pide esfuerzo”⁸⁶. El resultado depende de que la acción desencadenada venza *las dificultades*, más que el mal en sí, en aras de la consecución de ese bien. Este apetito, a diferencia del concupiscible, “se impone al motivo por el cual no se desearía ese bien. La intensidad de la apetición es mucho más grande en el irascible que en el concupiscible”⁸⁷. Por ende, la cogitativa conoce el bien arduo, de manera que el apetito irascible es capaz de sobrepasar el mal (dificultades que implican esfuerzo) para llegar al bien. Ese atisbo cognoscitivo del bien por la comparación de la cogitativa permite el desencadenamiento de las pasiones, las cuales son más que las meras tendencias animales, y después la acción y los movimientos corporales.

Con esto parece que la cogitativa tiene capacidad para conocer el bien, o por lo menos “algo del bien” a nivel sensible, cuestión que no es de extrañar por su activación por la sindéresis y por las redundancias en cascada. De hecho, los actos de algunas potencias sensibles, debido a la misma redundancia, pueden conocer actos cognoscitivos y sensibles *per accidens*. Por este motivo no es extraño que el acto de la cogitativa *atisbe algo del bien*, que *conozca imprecisamente el bien*, así como el sensorio común y la memoria conocen imprecisamente actos cognoscitivos. Esto es a final de cuentas el valor prospectivo, utilidad proyectiva, conveniencia futura: el bien (sensible).

Por la estimación, el animal conoce lo particular no como tal, sino que más bien conoce “algo conveniente”. En cambio, gracias al gobierno de las dimensiones cognoscitivas superiores, la cogitativa humana puede captar el particular como tal, la particularidad misma; o sea, conoce a lo que se dirige la pasión, fuere conveniente o de lo que huye. Conoce pues, lo particular en cuanto tal, por esto es que “el hombre conoce a ese cordero como ese cordero, o sea, que, en último término, la sensibilidad es un conocimiento del particular”⁸⁸. Desde luego, “es conocimiento de lo particular, *strictu sensu*, bajo el régimen de lo universal”⁸⁹, en

⁸² Idem.

⁸³ Idem.

⁸⁴ Ibidem., 208.

⁸⁵ Ibidem., 211.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ Ibidem., 212.

⁸⁸ Ibidem., 215-6.

⁸⁹ Ibidem., 216.

tanto que está relacionado con el sujeto. Por esto es que “en la cogitativa se produce el conocimiento de lo particular como tal. Pero justamente porque la cogitativa está bajo el imperio de la inteligencia”⁹⁰, término este último que hace referencia a la razón en primera instancia, pero también a todos los niveles cognoscitivos superiores y a la presidencia de la persona.

Con esta redundancia cognoscitiva se abre otro aspecto, pues, aunque el conocimiento cogitativo en su propio orden culmina, es decir, conoce su objeto, no es capaz de culminar en cuanto vitalidad. El hombre no está siempre dominado por su tendencia. Hay, por tanto, clases de vida más altas, a las que se integra lo conocido por la cogitativa.

b) Apertura a la realidad y la aclaración intencional del instinto

En este sentido, la intención insensata, el *valor*, en el caso del hombre “apunta a un término que supera al interés del organismo: aquello que aparece comparativamente no es del orden de la tendencia, de la integración última de la vida animal, sino que *es la referencia de la sensibilidad a un plano ulterior*”⁹¹. Esto ulterior a lo que refiere la sensibilidad (cogitativa) es “una instancia independiente del variable estado orgánico, que *es la realidad*; en esta referencia se da la posición pura y simple del dato sensible en forma de juicio particular, que cabría expresar así: *esto es*”⁹². Con esto, parece que la intención no sentida permite a la cogitativa *notar* por medio del juicio particular que *algo es*, y por tanto, extramental y extracorpóreo. Por tanto, “el juicio de la cogitativa *pone lo sentido sin más, refiriéndolo a la instancia absoluta que es la realidad*, a la que ella misma se refiere como algo no sentido”⁹³. Así pues, podría decirse que la cogitativa conoce sensiblemente algo real extramental, lo cual no es de sorprender, pues como ya se apuntó, otras facultades sensibles conocen actos cognoscitivos. Aquí se patentiza la activación de *querer-yo*. Con esto pareciera que Polo le atribuye a la cogitativa la capacidad para conocer algo del universo físico (sensible *per accidens*): su valía o bondad. Cabe precisar una vez más que la realidad extramental no se agotaría en el universo físico (*esse*), ya que también son reales el *Esse* y el *esse hominis*, con los que el hombre habrá de coexistir. Aquí es donde cobraría importancia el conocimiento del bien.

A partir de esto se explica que “plantear el tema de la realidad de un modo desinteresado es imposible para el conocimiento estimativo” ya que “el conocimiento sensible de la realidad es, a nivel de estimativa, una confrontación con la propia vitalidad”⁹⁴. En cambio, gracias al gobierno de las dimensiones cognoscitivas superiores, el hombre es capaz “de ocuparse de la realidad dejando aparte los intereses instintivos”⁹⁵.

En resumen, puede decirse que “la cogitativa no llega directamente a la realidad, sino a través del valor”⁹⁶, se abre a la realidad a través del conocimiento del valor, *valor de algo*, que es conocido o entendido del objeto imaginario. Esto explica que el descubrimiento de lo real “tuvo lugar primariamente en la sensibilidad; la inteligencia lo redondea, y así logra la noción de sustancia; sustancia significa realidad independiente”⁹⁷. Con esto pareciera que Polo atribuye a la cogitativa la capacidad de conocer la realidad a través del conocimiento

⁹⁰ Idem.

⁹¹ *La crítica kantiana*, 58. Énfasis añadido.

⁹² Idem. Énfasis añadido.

⁹³ Idem. Énfasis añadido.

⁹⁴ Curso de teoría, I, 397.

⁹⁵ *Ibidem.*, 397-8.

⁹⁶ *Ibidem.*, 398.

⁹⁷ Idem.

del valor, lo cual es un precedente para lo que posteriormente logrará la inteligencia. Esto indicaría que “esos valores son reales, aunque no sean la sustancia directamente”⁹⁸; por tanto, la cogitativa no conoce las causas formal ni material. Más bien, hay que subrayar que *lo real conocido por la cogitativa es el valor* en tanto que es sensible *per accidens*. De alguna manera ese descubrimiento se integrará en las objetivaciones superiores.

Lo más importante a destacar de esta apertura a la realidad que supone el conocimiento de la cogitativa es que sus intenciones “tienen que ver con una tendencia, porque la sensibilidad, como tal, sólo puede abrirse al futuro a través de las tendencias”⁹⁹. Es decir, *el valor sería el fin de la tendencia*, la cual a su vez es movimiento hacia la consecución de los valores, lo cual trae a colación nuevamente la aclaración intencional del instinto por parte del valor o bien sensible.

Esto se abunda en unas líneas no exentas de oscuridad y, por ende, de dificultades interpretativas, que no solo precisa la relación del valor y la tendencia, sino del conocimiento cogitativo y sus relaciones con los demás sentidos internos. Así, Polo sostiene que “la imagen no es un soporte suficiente de valores, por lo que desde ella se desencadena la búsqueda de un percepto (la estimativa no puede suscitar percepciones). Esta búsqueda es una conducta práctica...”¹⁰⁰. Es decir, la conducta práctica va encaminada a la consecución de aquello estimado como valioso que la imagen no conoce, sino que solo remite cognoscitivamente a él la intención de la cogitativa. Sin embargo, la imagen tiene algo que ver, pues como afirma el mismo Polo “el valor no puede montarse en el aire” sino en la imagen, aunque reiterando que los valores no son formalizados en la imagen. Además, se relaciona la intencionalidad cogitativa con el conjunto de la sensibilidad, especialmente el percepto.

Como el instinto no se puede satisfacer con lo conocido por la imagen o con el mero valor conocido, la cogitativa ha de imperar sobre lo conocido por el sensorio, o sea, los perceptos, y sobre la imaginación y la memoria, para que ejerzan sus actos, es decir, imaginar y recordar (el sensorio ya habría formado las especies que se retienen el órgano de la imaginación), de manera que la cogitativa encuentre el valor por medio de la *colación* y pueda desencadenarse la tendencia y la conducta. Así pues, la búsqueda del *percepto* terminaría en el conocimiento de la cogitativa del “objeto investido de valor”. A esto sigue un proceso cognoscitivo práctico para acertar con ese bien y luego ejecutar la acción y la locomoción hacia él. Aquello a lo que remite el percepto, algo investido de valor, constituye, desde luego, un bien medial, por lo que no puede ser el fin último. Con esto se manifiesta la imbricación de la cogitativa y la tendencia, ya que “la cogitativa no es posible sin la tendencia, pero ella misma no lo es”¹⁰¹; la tendencia sigue al acto de la cogitativa, aunque la tendencia es parte de la dotación antropológica de la naturaleza humana.

Esto puede confirmarse con el hecho de que lo práctico, es decir, “la técnica, en principio, es asunto colativo e implica juntura, no de identidad sino de funcionalidad, o de adecuación, con necesidades propias: aquello que me gusta, o que no me gusta. Y es manifiesto que esto es sensible”¹⁰². Parece así, que cualquier cosa a la que se le descubra valor en función de una necesidad humana se puede considerar práctico, pues implica acción para la consecución de ese valor. Quizá la necesidad pueda no ser actual, sino para un futuro

⁹⁸ Ibidem., 397.

⁹⁹ La crítica kantiana, 57.

¹⁰⁰ *Curso de teoría*, I, 399. La cita completa es “esta búsqueda es una conducta práctica que aquí no hace al caso”. No hace al caso porque el *Curso de teoría del conocimiento* se limita al conocimiento teórico, el práctico Polo no lo desarrolla en este lugar.

¹⁰¹ Ibidem, 412.

¹⁰² Ibidem., 396.

o conocerse prácticamente para necesidades de otras personas.

La referencia a las necesidades orgánicas permite entroncar de nuevo con el instinto, el cual “ha de ser traído a colación para ingresar en la conducta. Con sólo la “espontaneidad” instintiva no hay conducta”¹⁰³, sino que el instinto se “aclara” gracias a comparar el estado orgánico con los objetos conocidos. Así, el instinto se desencadena gracias al valor, el cual indica la correspondencia entre el estado orgánico y lo conocido, pero solo a través de la conducta o acción. Así pues, “en la confrontación activa de instintos, intereses o necesidades, con el objeto aparece justamente la correspondencia como una nota del objeto. Esa nota no está precedida por una especie impresa, sino que es descubierta en la comparación misma y, por tanto, es un sensible *per accidens*”¹⁰⁴. De esto se desprende que esa *nota del objeto, su valor, se corresponde con el instinto, interés o necesidad*. Esa *nota valiosa* del objeto trae a colación el instinto, de manera que lo hace ingresar en la conducta, permite el ejercicio de la acción hacia la consecución de ese valor que satisface el instinto. Por esto es que “este sensible *per accidens* [lo real valioso] puede describirse como “traer a colación””¹⁰⁵, es decir, el valor del objeto *trae a colación* el instinto.

5. Significado del conocimiento cogitativo

Es interesante y revelador para el significado o aporte antropológico del conocimiento cogitativo la manera de describir la *collatio*, como una denominación que se le da a la dualidad interés-interesante (plexo medial). Polo entiende el *interés* como “el remedio que no tiene otro”¹⁰⁶; esto permite conectarlo con lo *interesante*, pues “al interesarnos, estamos entre entes. No estamos entre entes de otra manera, ni al interesarnos hacemos otra cosa que estar entre entes. La noción de ente es el jalón de la noción de interés: es imposible interesarse de “algo” que no sea un ente, ni interesarse de entes sin estar entre ellos”¹⁰⁷. De aquí infiere que el interés es de entes y no puede ir más allá del ente (interesante). Esto es la *situación humana*. Sin embargo, el punto más importante de cara a la constitución del plexo de los medios es que “en la terminología de la filosofía aristotélica esta dualidad se denomina *collatio*”¹⁰⁸, es decir, la dualidad interés-interesante. Esto contribuye a iluminar y aclarar el significado del acto de la cogitativa, la *collatio*. Este acto encuentra lo *interesante* (valor) para el estado orgánico del cognoscente (interés). Lo logra cuando compara aquello a lo que remite intencionalmente los objetos de la sensibilidad intermedia con el estado orgánico.

Esto pone en guardia con el estudio de la noción de *ente* en Polo, que no solo tiene qué ver con la sustancia y la causalidad, pero más importante aún es el nexo que se establece, pues el plexo es la comunicación entre-lanzante que es dualidad de zonas de interés y tipos de entes. Él mismo, indica que el *hábito predicamental* es la peculiar apropiación de lo interesante a la corporalidad humana menesterosa o incompleta”¹⁰⁹. Aunque no es posible desarrollarlo aquí, sí es importante indicar que el conocimiento de la cogitativa termina en el establecimiento del hábitat del hombre, lo cual le permite habitar el mundo, construir su habitación para habitarla, y tener los haberes y con ello fabricar, usar y hablar. Esto es el plexo de los medios; además, sería el inicio de la ética y de la antropología.

¹⁰³ Ibidem., 396-7.

¹⁰⁴ Ibidem., 397.

¹⁰⁵ Ibidem., 396.

¹⁰⁶ Polo, L., *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 3ª, ed., 2006, 142.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Idem.

Con todo, a este nivel la voluntad aún no ha hecho su aparición. Al menos Polo no deja rastro de que haya conexión de la voluntad con el objeto de la cogitativa. En cambio, cuando el concepto se convierte a la cogitativa, la voluntad ya puede ejercer la intentio.

Parece con esto que el origen de lo práctico está en el acto de la voluntad que quiere el valor conocido por la cogitativa. Pero no parece ser el objeto sensible el que quiere la voluntad, sino el bien inteligible vertido sobre la imagen sensible. Esto requiere una explicación paralela a la de la *conversio ad phantasmata* del concepto teórico, en el que hay tres pasos. La iluminación de la sindéresis, el conocimiento de lo inteligible y la retracción del segundo paso al primero. Por ende, se conoce el bien inteligible en el orden de la sindéresis, pero particularizado por la *conversio ad cogitativam*. Así la *voluntas ut ratio* ya lo puede querer. Sin embargo, esto no es acto de la cogitativa sino de operaciones cognoscitivas u objetivaciones superiores.

danielhcastaneda@yahoo.com.mx