

LEONARDO POLO

EL CONOCIMIENTO RACIONAL  
DE LA REALIDAD

Presentación, estudio introductorio y notas  
de Juan Fernando Sellés

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González

DIRECTOR

Rubén Pereda

SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA xxxx -xxxx

Pamplona

Nº 169: Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad.*  
*Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés.*

© 2004. Leonardo Polo

Juan Fernando Sellés

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

## ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS.....	7
PRESENTACIÓN (Juan Fernando Sellés).....	9
ESTUDIO INTRODUCTORIO: LOS ACTOS RACIONALES QUE PERMITEN CONOCER LA REALIDAD FÍSICA (Juan Fernando Sellés) .....	15
1. El método poliano y la novedad terminológica.....	15
2. La abstracción y el hábito abstractivo.....	18
3. La generalización y los hábitos generalizantes.....	23
4. El concepto y el hábito conceptual.....	28
5. El juicio y el hábito de ciencia.....	32
6. La fundamentación y el hábito de los axiomas lógicos .....	37
LEONARDO POLO: EL CONOCIMIENTO RACIONAL DE LA REALIDAD .....	45
I. La noción de “cosa”. Algunas referencias históricas.....	47
1. La noción de “cosa”.....	47
2. La “sustancia” en Aristóteles .....	49
3. Cuestiones escolásticas.....	51
4. Los <i>modos</i> en Leibniz.....	54
II. El conocimiento intencional, la <i>suppositio</i> y el representacionismo.....	57
1. La intencionalidad y sus tipos.....	57
2. Del nominalismo al idealismo .....	58

3. El representacionismo .....	60
4. La noción de certeza .....	66
5. Fluctuaciones históricas del problema.....	68
III. El conocimiento de las causas y las ciencias teóricas .....	73
1. Las nociones de <i>pugna</i> y <i>compensación</i> .....	73
2. El conocimiento de las causas predicamentales .....	77
3. La concausalidad.....	80
4. El estatuto de las ciencias teóricas.....	83
a) La física teórica.....	83
b) Las matemáticas .....	84
c) La filosofía primera .....	85
d) La lógica.....	86
d) La antropología.....	86
IV. La tetracausalidad física .....	91
1. El problema de la <i>simetrización</i> .....	91
2. El conocer por comparación .....	95
3. Semejanza y vestigio .....	99
4. La concausalidad.....	100
a) Bicausalidad, tricausalidad y tetracausalidad .....	103
b) Explicitación causal .....	105
V. El sentido de las cuatro causas.....	111
1. Indeterminación, determinación, coordinación y necesidad.....	111
2. La reducción de la mecánica racional .....	113
3. Rectificación .....	116
4. El fin: necesidad, unidad de orden y designio .....	121
5. La causa material como favor divino .....	123
6. La bicausalidad materia-fin .....	127

VI. La explicitación conceptual: materia–forma .....	133
1. El hilemorfismo y el universal real.....	133
2. Universal como objeto.....	137
3. Plasmación <i>in qua</i> o informada .....	141
4. El hábito abstractivo .....	143
VII. La explicitación de la causa eficiente .....	155
1. Movimiento y tiempo .....	155
2. La superioridad del pensar .....	160
3. Causa material <i>ex qua</i> , formal educida y eficiente extrínseca.....	161
4. La causa eficiente intrínseca .....	164



## TABLA DE ABREVIATURAS

- Evidencia y realidad*..... *Evidencia y realidad en Descartes*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.
- El acceso* ..... *El acceso al ser*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2004.
- El ser*..... *El ser*. Tomo I: *La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1997.
- Curso de teoría*, I..... *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1987.
- Curso de teoría*, II ..... *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo II, Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 1998.
- Curso de teoría*, III ..... *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo III, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999.
- Curso de teoría*, IV ..... *Curso de teoría del conocimiento*. Tomo IV, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2004.
- Hegel*..... *Hegel y el posthegelianismo*, 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Quién es el hombre* ..... *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 5ª ed., 2003.
- Presente y futuro* ..... *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
- Ética*..... *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 2ª ed., 1997.
- Introducción* ..... *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 3ª ed. 2002.
- Sobre la existencia*..... *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- La persona humana* ..... *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999.
- Nominalismo* ..... *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997.

*Antropología de la acción. Antropología de la acción directiva*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano.

*La voluntad (I)* ..... *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

*La voluntad (II)* ..... *La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

*Antropología, I* ..... *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.

*Antropología, II* ..... *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.

## PRESENTACIÓN

El texto que ahora se edita corresponde a la transcripción del Curso de Doctorado que bajo el título *El conocimiento racional de la realidad* impartió, en 1992, Leonardo Polo en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra. Existe otro Curso que, con el mismo título, Polo dio en la Universidad de La Sabana (Colombia) en 1989. Aunque las cuestiones tratadas en ambos son afines, este curso sigue un orden más marcado en la exposición ascendente de los temas. También poseen un neto parecido con esta temática otros dos Cursos de Doctorado impartidos por Polo, todavía inéditos: *El orden predicamental*<sup>1</sup> y *El logos predicamental*<sup>2</sup>.

Por otra parte, la materia sobre la que versa este curso está abundantemente expuesta en el vol. IV del *Curso de teoría del conocimiento*<sup>3</sup>, y también en dos de sus artículos publicados, a saber, “La cuestión de la esencia extramental”, trabajo editado en la revista *Anuario Filosófico*<sup>4</sup>, y “La inactualidad de lo físico”, que se debe a una conferencia pronunciada en la Universidad de Málaga en 1994, impresa posteriormente en la revista *Contrastes*<sup>5</sup>.

La temática aquí estudiada, las causas físicas, y el método empleado, las operaciones racionales que nos permiten conocerlas, coincide parcialmente con la que se expone en el aludido volumen del *Curso de teoría del conocimiento*. Sin embargo, el Curso que ahora se publica tiene la ventaja sobre esa otra amplia publicación de que es más breve y sencillo; más asequible, por tanto, a un mayor número de lectores. Por eso, puede ser aconsejable la lectura de estas páginas a modo de introducción o propedéutica a aquellas lecciones. Con todo, tiene una desventaja, pues termina tras la explicitación de la causa eficiente intrínseca; la causa final queda sin exponer en este Curso (aunque existen reiteradas alusiones a ella). En cualquier

---

<sup>1</sup> Cfr. POLO, L., *El orden predicamental*, Curso de Doctorado, Pamplona, Universidad de Navarra, 1988 (*pro manuscripto*).

<sup>2</sup> Cfr. *Id.*, *El logos predicamental*, Curso de Doctorado, Pamplona, Universidad de Navarra, 1994 (*pro manuscripto*).

<sup>3</sup> Cfr. *Id.*, *Curso de teoría*, IV, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2004.

<sup>4</sup> Cfr. *Id.*, “La cuestión de la esencia extramental”, *Anuario Filosófico*, 1971 (4), 275-308.

<sup>5</sup> Cfr. *Id.*, “La inactualidad de lo físico”, *Contrastes*, 1996 (1), 241-263.

caso, se puede completar esta laguna acudiendo al citado volumen de teoría del conocimiento.

Los siete capítulos en que se ha dividido el texto corresponden a la transcripción de clases orales; por ello se notan en ocasiones las reiteraciones, los giros lingüísticos o modos de decir, los ejemplos, etc., tan propios del lenguaje hablado. Aunque se han realizado algunas correcciones oportunas, se ha considerado preferible dejar el texto con las señaladas características.

Según Leonardo Polo, tras la operación preliminar de la inteligencia, la *abstracción*, se abren dos vías operativas divergentes. La primera, a la que en este texto se llama *generalización* o *vía generalizante*, permite conocer ideas cada vez más generales. Esta vía es intencional, aunque no directamente sobre lo real. La segunda, superior cognoscitivamente a la primera, a la que en este trabajo se llama *vía racional*, permite conocer –aunque no intencionalmente– los principios de la realidad física, es decir, las *causas*. Cada uno de estos caminos cognoscitivos cuenta no sólo con *operaciones inmanentes* jerárquicamente distintas, sino también con diversos *hábitos*, también de distinto nivel, que conocen las respectivas operaciones de la inteligencia en cada uno de esos dos modos suyos de proceder.

En cuanto al *método* cognoscitivo que permite conocer el *tema* de la realidad física, a esa vía operativa de la inteligencia Polo la denomina *vía racional*, que explicita la realidad extramental concausal<sup>6</sup>. El conocimiento de las causas físicas no se lleva a cabo en la abstracción, pues las causas reales no se pueden conocer intencionalmente, ya que el objeto intencional es uno y está exento de causar, mientras que las causas son plurales y son *concausales* entre sí (*ad invicem*). Por tanto, para conocer las causas tal como son en la realidad física, sin transformarlas en un objeto pensado, es menester conocerlas de otro modo que no sea presentando mentalmente un objeto pensado o unas ideas. Es decir, la realidad física no se puede conocer por *conmensuración*<sup>7</sup> entre la operación inmanente y el objeto pensado. Hay que aban-

<sup>6</sup> Una excelente publicación sobre esta temática es la de POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Pamplona, Eunsa, 1996. Una presentación sintética de ese estudio se encuentra en el trabajo del mismo autor: “Una física de causas”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 183-202.

<sup>7</sup> Polo entiende por *conmensuración* lo siguiente: “tanto acto, tanto conocido; tanto conocido, tanto acto. El acto no puede ser menos que lo conocido; lo conocido no puede ser menos que el acto. La conmensuración también puede llamarse *congruencia*”, *Curso de teoría*, I, 80. La conmensuración es un aspecto del axioma A (el conocer es acto) de la teoría del conocimiento poliana: “El axioma A es el axioma de la conmensuración: tanto se piensa, tanto objeto hay... Conmensuración: conozco, algo

donar ese modo de conocer, pues éste supone un *límite*<sup>8</sup> para el conocimiento de lo físico como tal<sup>9</sup>.

Los pensadores que usan en mayor medida el *conocimiento objetivo*, esto es, los que de ordinario se *atienden* más al conocer propio de las operaciones mentales que poseen objetos pensados, intentan de ordinario conocer la realidad *transobjetiva* o extramental por ese medio. Por ello notan que el *representacionismo* se les interpone como un grave obstáculo con el que tienen que lidiar una ardua pelea usando para ello como arma la noción de *intencionalidad*, que es propia del objeto conocido (no del acto de conocer<sup>10</sup>). De lo contrario sucumbirían a esa opinión moderna según la cual sólo podemos conocer nuestras propias representaciones o ideas tal cual ellas están en nuestra mente<sup>11</sup>. Pues bien, lo que Polo propone libremente en este estudio –la aceptación, en consecuencia, también es libre–, es un camino apto y hacedero para sortear ese peligro. El inconveniente a la hora de recorrerlo estriba en que el método que Polo ofrece es un modo de conocer más difícil que el intencional u objetivo. Sin embargo, tiene la ventaja de que es superior a él, es decir, más cognoscitivo y, desde luego, más adecuado para conocer las causas físicas.

---

conozco”, *Ibid.*, 90. Como el acto no se separa de su objeto, ello imposibilita que se tenga una errónea concepción de él como de algo empírico o como de hecho psicológico: “La noción de conmensuración impide la interpretación empírica del acto”, *Ibid.*, 94. Y otro tanto, por la misma razón, cabe decir del objeto: “si el conocer es un acto y lo conocido es conocido en acto (noción de conmensuración), no se conocen nunca hechos, sino formas”, *Ibid.*, 100. De modo que la conmensuración permite superar el materialismo desde la primera operación mental.

<sup>8</sup> Abandonar ese límite del pensamiento es el método propuesto por Polo para proseguir en la investigación filosófica. Dicho método, al que llama *abandono del límite mental*, está propuesto en muchas partes de sus obras, pero en especial en una de sus primeras publicaciones: *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2004. Cfr. al respecto: ESQUER, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; GARCÍA, J.A., “El abandono del límite y el conocimiento”, en Falgueras, I. / García, J. A. / Yepes, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 27-60.

<sup>9</sup> Cfr. POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996, Introducción: Física de causas y abandono del límite mental.

<sup>10</sup> La tesis de que el acto de conocer sea intencional es contradictoria, pues destruye la noción de acto: “Si la operación se conociera a sí misma en términos intencionales habría que decir que la operación produce la intencionalidad: sería acción física y no acción inmanente”, *Curso de teoría*, IV, 441.

<sup>11</sup> Cfr. LLANO, A., *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis, 1999.

Por otra parte, los pensadores que, reaccionando frente al objetivismo moderno, admiten un conocimiento *subjetivo*, intuitivo o experiencial del propio *yo*<sup>12</sup>, aciertan en que el conocimiento de la realidad personal no responde al conocimiento objetivo. A este planteamiento también conviene añadir una apreciación: el conocimiento de sí no es exactamente “subjetivo”. Tanto a la realidad física extramental como la realidad personal intramental responden modos de conocer jerárquicamente superiores al objetivo, siendo, a su vez, entre ellos de distinto nivel. En suma, a cada nivel cognoscitivo corresponde un tema real distinto, y un grado cognoscitivo no puede ser extrapolado para alcanzar temas reales que no le corresponden. Por ello, tampoco con el pretendido conocimiento *subjetivo* se puede conocer la índole causal de la realidad física. Por eso, examinado el método adecuado para conocer la realidad física, Polo añade otro camino teórico, distinto del intencional y del que permite conocer la realidad física, para alcanzar la realidad humana. Este modo de proceder protege de la posible confusión entre la realidad *transobjetiva* con la *transinmanente*, y de que no se atribuyan a aquélla propiedades o rasgos de la persona humana<sup>13</sup>.

En cuanto a la configuración de los capítulos y epígrafes deseo expresamente indicar que la distribución es mía. El criterio seguido para tal menester es el jerárquico. He separado las operaciones menos cognoscitivas y sus temas propios de las superiores y los suyos. También es oportuno señalar que todas las notas a pie de página que se han introducido son mías. En algunas de ellas se recogen otros pasajes polianos que aluden a la temática expuesta en el Curso. En otras, se hace referencia a otras obras de Polo donde se explica más detenidamente el cuerpo de doctrina al que en el texto se alude. En otras se remite incluso a escritos de algunos autores que han estudiado en los escritos polianos el tema que se aborda en cada

---

<sup>12</sup> Cfr. POLO, L., *El yo*, Curso de Doctorado, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991 (*pro manuscrito*).

<sup>13</sup> El método cognoscitivo propuesto por Polo tiene cuatro dimensiones, que son las siguientes: a) La primera consiste en prescindir por completo de la presencia mental (la operación inmanente conmensurada con su objeto) y advertir así el *acto de ser del universo*. b) La segunda es la que mantiene y manifiesta la presencia mental desocultada, permitiendo así el hallazgo o encuentro con la *esencia* del universo por medio de la *pugna* de dicha presencia con los principios o causas físicas. c) La tercera es la que parte de la presencia mental y se desaferra de ella permitiendo alcanzar el *acto de ser humano*. d) La cuarta, que no abandona la presencia mental completamente, la mantiene y se demora, detiene o queda en ella para conocer la *esencia* humana. Cfr. POLO, L., *Antropología trascendental*, I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2003, 111-120.

fase del Curso. He de indicar, asimismo, que el modo que se ha seguido de citar las obras de Leonardo Polo y sus ediciones responde a la tabla de abreviaturas que se indica.

En el capítulo de agradecimientos, el primero deseo que vaya dirigido al propio Profesor Polo, por su investigación filosófica y fecundo magisterio. A continuación, a la doctora María José Franquet por la transcripción escrita de las grabaciones orales de este Curso. Agradezco asimismo a los profesores Juan A. García y Angel Luis González la lectura, revisión de estilo, correcciones y sugerencias de redacción, sin por eso eludir –ni trasladar a ellos– mi responsabilidad en la edición de este Curso de L. Polo.

Al texto del Curso antecede un estudio sobre los actos racionales que permiten conocer la realidad física, que espero y deseo sirva para clarificar algunos aspectos del pensamiento de Polo.

Juan Fernando Sellés  
Pamplona, 6-XI-2004



**ESTUDIO INTRODUCTORIO**  
**LOS ACTOS RACIONALES QUE PERMITEN CONOCER LA REALIDAD**  
**FÍSICA**

JUAN FERNANDO SELLÉS

1. EL MÉTODO POLIANO Y LA NOVEDAD TERMINOLÓGICA

El método cognoscitivo descubierto por Leonardo Polo, al que él denomina *abandono del límite mental*, es plural y cuenta, en una de sus dimensiones, con unos actos y hábitos cognoscitivos que permiten conocer la realidad física. Se trata, en concreto, de la que él llama la *segunda dimensión* de dicho método, es decir, la que mantiene y *manifiesta* la *presencia mental* (operación inmanente abstractiva) *desocultada* (por el hábito cognoscitivo correspondiente, el *abstractivo*), contrastando dicha operación con los diversos principios o causas extramentales.

Así se lleva a cabo el *hallazgo* o *encuentro* con la *esencia* del universo por medio de lo que Polo denomina *pugna* de dicha presencia mental con los principios o causas físicas. La presencia u operación inmanente mental puede enfrentarse con las causas físicas porque es superior a aquéllas. En efecto, las causas no son acto, por ello no cabe jamás una actualización completa de la realidad física. La tarea, con palabras de Polo, consiste, en este caso, en “eliminar el haber (la operación) de aquello que el haber nos da (lo poseído, el objeto intencional), para realizar plenamente la devolución (de lo conocido a lo real extramental). Este tema es la *esencia extramental*”<sup>1</sup>.

Por eso, el texto parte de la declaración de insuficiencia del *conocimiento intencional* de cara a la *explicitación* de los principios o causas físicas. De la declaración de esa carencia cognoscitiva surge la noción de *cosa*, que puede ser descrita como

---

<sup>1</sup> *El acceso*, 298.

“lo que no se conoce del todo” de la realidad física<sup>2</sup>. Tras la exposición de los fallidos intentos de solución a este problema por parte del nominalismo y del idealismo<sup>3</sup>, Polo se centra en las tres operaciones racionales que permiten conocer la realidad física: el *concepto*, el *juicio* y la que él denomina *fundamentación* (esta última sólo en cierto modo equivalente a la llamada *demonstratio* clásica)<sup>4</sup>. Pero como para ejercer esas operaciones propias de esta faceta del método cognoscitivo aludido es indispensable contar con los correspondientes *hábitos adquiridos* de la razón (el *abstractivo*, el *conceptual*, el *judicativo* o de *ciencia*, y el *de los axiomas lógicos* respectivamente), Polo alude a ellos en esta investigación<sup>5</sup>.

Con todo, para notar el alcance cognoscitivo que Polo descubre en esas operaciones racionales, se precisa reparar en algunas nociones polianas básicas. Algunas son clásicas, tales como las de *objeto*, *operación inmanente*, *hábito*, etc. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la noción de hábito, por ejemplo, adquiere en Polo un sentido distinto de la tradición medieval, ya que el hábito adquirido es, para él, un acto cognoscitivo superior a la operación que nos permite precisamente conocer la operación inmanente<sup>6</sup>. Es decir, Polo no considera que el hábito sea potencial respecto del acto como operación inmanente, sino más activo que dicha operación. Otras denominaciones que usa en este Curso, en cambio, son enteramente nuevas.

---

<sup>2</sup> Cfr. POLO, L., *Curso de teoría*, II, lec. tercera, 4: Objeto pensado y cosa.

<sup>3</sup> Cfr. *Nominalismo*, Iª Parte, Nominalismo e idealismo.

<sup>4</sup> Para ver la equivalencia o compatibilidad de estas operaciones inmanentes con las que describe Tomás de Aquino como *concepto*, *juicio* y *demonstración*, cfr. mi libro, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 2000, cap. III, epígrafes 3, 4 y 5.

<sup>5</sup> La tradición filosófica occidental ha concedido mayor relevancia a los actos u operaciones inmanentes de la razón que a los hábitos adquiridos de esta facultad, a los que suele entender como *potenciales* respecto de los actos. Sin embargo, para Polo, los hábitos adquiridos son superiores a las operaciones inmanentes, es decir, más cognoscitivos o activos que ellas. Cfr. COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

<sup>6</sup> Sobre esta novedad interpretativa poliana de los hábitos adquiridos, cfr. MURILLO, J.I., “Acerca de los hábitos intelectuales”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 169-176; GARCÍA, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, cap. III: El conocimiento de la propia actividad intelectual. Cfr. asimismo mis trabajos: “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1017-1036; *Hábitos y virtud (I-III)*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nn. 65-67, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998.

Por otro lado, algunas de las realidades descritas en este estudio son muy conocidas en la tradición filosófica, pero Polo las denomina de otro modo. De ese estilo es, por ejemplo, el término de *presencia mental*, que equivale a la operación inmanente abstractiva. Otras muchas palabras empleadas en el texto son novedosas, aunque se entienden fácilmente, porque Polo moldea de alguna manera el lenguaje para ponerlo al servicio del tema que quiere explicar. De este corte son algunos sustantivos tales como *concausalidad*, *composibilidad*, *pricipiación*, *aprioridad*, etc.; varios adjetivos como *desupuesto*, *desoculta*, etc., y ciertos verbos como *explicitar*, *eficienciar*, *desobjetivar*, etc. Por otra parte, otras nociones aquí expuestas son enteramente nuevas en cuanto al contenido. Así son las de *commensuración*, *límite mental*; *pugna*, *compensación* y *explicitación*; *concepto objetivo*, *juicio objetivo* y *fundamentación objetiva*; *exclusividad*, *simetrización*, *semejanza* y *vestigio*; *acuerdo*, *plasmación*, *informada*, *fundamentación* y *base*, etc. Cada una de ellas se explica en el momento de su comparecencia, sobre todo las que suponen una novedad no sólo terminológica, sino también temática.

El resto de los temas aquí tratados se ocupan en la descripción de las distintas concausalidades reales y de las operaciones mentales que permiten conocerlas: la de materia y forma –conocidas en el *concepto*–; la de éstas más la eficiente, que puede ser doble, *extrínseca* –conocida también en el *concepto*– e *intrínseca* –conocida en el *juicio*–; la de las precedentes con la final –conocida asimismo en el *juicio*–. En esos apartados hay que tener en cuenta las siguientes peculiaridades:

Leonardo Polo considera a la causa material como el *antes temporal* y como *favor divino*. Lo primero indica que es la *potencia*, la indeterminación, que no se deja actualizar completamente nunca, y por ello es un lastre para la actualización de las demás causas. Lo segundo significa que es el *favor* que Dios otorga al universo para que se pueda cumplir el *designio* divino, es decir, el *orden del universo* o causa final. Por su parte, la concausalidad material–formal constituye a las *sustancias*. Por otro lado, la causa eficiente intrínseca es equivalente a la noción de *vida*, y constituye a las *naturalezas*. Y la causa final, entendida como la *unidad de orden*, es equivalente a la *esencia* del universo físico. La operación de *fundar* es la búsqueda del *fundamento* de la realidad física.

Para facilitar la comprensión de lo que se expone en este Curso, se pasa a continuación a explicar, brevemente y de modo ordenado, las distintas dimensiones cognitivas humanas jerárquicas (los actos de conocer de la inteligencia) –tal como los concibe Leonardo Polo–, para ver qué nivel ocupan aquellos actos de la *vía racional* estudiados en el texto, y qué permiten conocer cada uno de ellos de las causas de la realidad física.

## 2. LA ABSTRACCIÓN Y EL HÁBITO ABSTRACTIVO

Tras el acto de conciencia y su hábito correspondiente, que no abordaremos en este estudio<sup>7</sup>, la *abstracción* y su hábito, el *abstractivo*, son los primeros actos del pensar humano, y donde se incoa el conocimiento de lo físico. Tras ellos se abre la *vía racional*, que permite el conocimiento de los principios físicos<sup>8</sup>, y en la que nos centramos a continuación, tras exponer sucintamente el nivel abstractivo de donde dicha vía parte.

a) *La abstracción*. Como se ha dicho, a esta operación Polo también la denomina *presencia mental*<sup>9</sup>. Abstraer significa *presentar*. La presencia –según Leonardo Polo– es exclusivamente mental, no física. En la realidad física no existe la presencia, porque lo presente es acto, y en la realidad física lo que se da es la sucesión, el fluir del tiempo. Como éste es la medida del movimiento, ya que lo físico nunca deja de ser móvil, el tiempo nunca deja de medirlo. En cambio, la presencia mental está al margen del movimiento, y por ello no la mide el tiempo. Como se sabe, la abstracción es el acto preliminar de la razón que toma sus contenidos de los objetos de los sentidos internos superiores. Estos sentidos son, de menos a más, la *imaginación*, la *memoria sensible* y la *cogitativa*, a la que también podríamos llamar *proyectiva*. La primera carece de intención temporal; la segunda tiene intención de pasado; la tercera, de futuro. Se abstrae de los tres sentidos internos, no sólo de uno de ellos. Según Polo, la abstracción *articula* el tiempo físico, pero no es temporal.

---

<sup>7</sup> Se hallan expuestos por Polo al final de tomo II de su *Curso de teoría*. Sobre tales actos, cfr. GARCÍA, J.A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, cap. I: La primera operación de la inteligencia: la conciencia.

<sup>8</sup> Cfr. POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996, cap. III: El comienzo de la física de causas. Abstracción y hábitos.

<sup>9</sup> He aquí un pasaje paralelo: “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. Dicho acto es inmanente sin más. El *noé kai nenóeken háma to autó*: lo mismo y simultáneo”, POLO, L., *Curso de teoría*, I, 62. Cfr. también: POSADA, J.M., “La extratemporalidad del pensar como acto perfecto”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 25-58; SANGUINETI, J.J., “Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 103-126.

Los abstractos son articulaciones del tiempo<sup>10</sup>, pero ni los abstractos (*objetos*) son tiempo, ni el *acto* de abstraer es tiempo físico.

Iluminar los objetos de la fantasía tal cual en ella están, no es lo mismo que conocerlos teniéndolos en posesión en la inteligencia. Son dos actos distintos y de ahí deriva la aristotélica distinción entre *entendimiento agente* y *posible*. Desde Aristóteles se suele considerar que el primero iluminaba las especies inteligibles de los *fantasmas* (imaginaciones, recuerdos, proyectos particulares), y prescinde no sólo de la materia sino de las condiciones materiales. A la par, los *abstractos* son poseídos por el acto de abstraer del entendimiento posible y son intencionales respecto de las formas de la sensibilidad interna. Con todo, este modelo explicativo es rectificado, en parte, por Polo, pues considera que no es directamente el intelecto agente quien ilumina los objetos de la fantasía, sino un hábito innato responsable no sólo de abstraer, sino también y a la par, de activar a la inteligencia o entendimiento posible<sup>11</sup>. La *forma abstracta* es inmaterial pero no es la *causa formal*. A la forma mental Polo también la denomina *objeto* conocido. El objeto conocido está aislado de lo físico, pero es pura *semejanza* de lo físico. Posee *cierta* universalidad, es inmune al cambio, absuelto, heterogéneo<sup>12</sup>, etc., y no se da sino en la operación<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. POLO, L., *Curso de teoría*, II, lec. undécima, 3: La articulación presencial del tiempo y su hábito correspondiente. Un buen estudio al respecto se encuentra en HAYA, F., “La superación del tiempo”, *Studia Poliana*, 5 (2003), 75-102.

<sup>11</sup> Se trata del hábito innato de la *sindéresis*. Para una concepción clásica de la *sindéresis*, cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 16 y 17: *La sindéresis y la conciencia*. Introducción, traducción y notas de González, A.M., Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998. Cfr. asimismo mi trabajo: “La *sindéresis* según Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333. Para un estudio de la *sindéresis* según Polo, cfr. MOLINA, F., *La sindéresis*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; “*Sindéresis y conciencia moral*”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 773-785; “El yo y la *sindéresis*”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 35-60.

El papel que la tradición aristotélico-tomista daba al intelecto agente, Polo la atribuye a la *sindéresis*. Explico esto con más detenimiento en mi trabajo *El conocer Personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Pamplona, Eunsa, 2003.

<sup>12</sup> La *homogeneidad* no compete al abstracto sino a la *idea general* (lo logrado por la *vía de abstracción formal*, *vía negativa* o *generalizante*). El abstracto es intrínsecamente heterogéneo: *diferencia implícita*, dice Polo.

El acto abstractivo acarrea una desventaja: el desconocimiento del singular, que sólo se recupera en posteriores operaciones. Pero se puede considerar como un indicio de que el conocer humano es apto para conocer lo inteligible en sí, es decir, lo que por naturaleza está desligado de la composición física. No se abstrae a este nivel sino de lo físico y, por tanto, lo superior a lo físico (lo espiritual) no se conoce por vía de abstracción. De esa índole son, no sólo el propio conocer (la razón) y el querer (la voluntad), sus actos y hábitos, sino también los primeros principios del conocimiento, y el propio sujeto cognoscente. En efecto, el conocimiento del *acto de ser* del universo y el conocimiento del *ser* de Dios no son abstractivo-intencionales, porque tales realidades no son físico-materiales<sup>14</sup>. Tampoco lo son el *acto de ser* y la *esencia* de la persona humana.

Se abstrae de la materia. También abstraen de ella los sentidos, pero el acto preliminar de la inteligencia abstrae, además, de las *condiciones* de la materia implícitas en la sensibilidad interna, a saber, de la *singularidad*. Los *abstractos* son *en cierto modo* uno con los fantasmas, debido a su intencionalidad, pero son propiamente *uno* con el *acto* de abstraer. El abstraer se separa de las condiciones de la realidad física; por eso se abstrae del *espacio* y del *tiempo*. En el abstracto no se conocen las *causas físicas*. El abstracto, que no es físico, prescinde de lo físico en su fisicalidad. Sólo se queda con la *forma* de lo físico, que al quedar aislada de las demás causas ya no es *causa formal*. Es una *forma* sin concausalidad con el resto de las causas. El *acto* de abstraer, que tampoco es físico, prescinde asimismo de aquellas condiciones de la realidad material.

b) *El hábito abstractivo*. No es el mismo el acto de abstraer que el acto por el que conocemos, nos damos cuenta, que abstraemos. Este segundo es el *hábito abstractivo*, y la prueba de que lo tenemos es, según Tomás de Aquino, que abstraemos cuando queremos<sup>15</sup>. Se intenta glosar ahora, sucintamente, este hábito tal como lo entiende Polo.

---

<sup>13</sup> Se trata del axioma lateral poliano E de su teoría del conocimiento, que se formula así: “No hay objeto sin acto ni acto sin objeto”. Cfr. *Curso de teoría*, I, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 39.

<sup>14</sup> Por lo que respecta al conocimiento del acto de ser del universo, cfr. *Nominalismo*, IIIª Parte: El conocimiento habitual de los primeros principios. Por lo que se refiere al conocimiento del ser divino, cfr. “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 11-24; traducción italiana en *Dio e il senso dell’esistenza umana*, ed. Luis Romera, Armando Editore, Roma, 1999, 89-100.

<sup>15</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de teología*, I, cap. 83

El *hábito abstractivo* es el primer hábito adquirido de la razón. Lo primero conocido por la razón, señalábamos, son *aspectos* de lo real a través del objeto intencional (al que en la Edad Media se denominaba *quo*). Lo primero no es conocer el objeto como objeto. Conocer que el objeto es semejante o intencional respecto de lo real implica destacar el acto. En efecto, implica conocer, no sólo el objeto como objeto, sino también, el acto que lo forma, porque es *uno* con él. Este destacar el acto no puede hacerlo el mismo acto que forma o presenta el objeto, porque se emplea por entero en tal menester, sino otro *acto*, al que Polo llama *hábito abstractivo*. Como el abstracto es la articulación del tiempo, y el hábito nos permite darnos cuenta que lo articulamos, el primer nivel –no el único– de *lenguaje* (que es una articulación que tiene que ver con el movimiento, con el tiempo) se forma merced a este hábito. Es, según Polo, el lenguaje sin predicación y sin conectivos. Se trata del lenguaje de los *presocráticos*: “agua agúa” (Tales); “ente es” (Parménides)<sup>16</sup>, etc.

Mediante el acto de abstraer la razón abstrae cualquier *objeto* de la *sensibilidad interna*. Según Polo, si ese acto es iluminado por la *sindéresis* (papel que la tradición aristotélica reservaba al *intellectus agens*), el hombre se da cuenta de que como ese abstracto puede abstraer cualquier otro. Ese darse cuenta de que el acto de abstraer está en nuestro poder es un *hábito* adquirido en la razón, una posesión adquirida que perfecciona, actualiza, a esta facultad. Se adquiere con un solo acto si media la luz de la *sindéresis*, es decir, no hay ninguna dificultad para abstraer, no hay rémoras: abstraído un objeto, adquirida la perfección de abstraer para los demás *objetos*. Ahora bien, adquirido dicho hábito, las operaciones siguientes de la inteligencia ya no son del mismo nivel, pues si el hábito es una perfección de la inteligencia, lo que permitirá a continuación serán operaciones distintas, más altas, que las abstractivas.

¿Qué conocemos a este nivel habitual? Unas realidades, unos *actos* de la razón, que no son físicos. El hombre se da cuenta de que algo suyo trasciende lo físico. Por ello todo materialismo ha tenido un permanente caballo de batalla con la abstracción. Los defensores de esas teorías abstraen, porque para formular las tesis que sostienen requieren abstraer, pero seguramente no se den cuenta de qué sea abstraer. Ello ocurre porque los hábitos no se conocen temáticamente como los objetos, sino que son tácitos; son los que iluminan nuestros actos de conocer, pero la luz del hábito no es iluminada como se iluminan los objetos o las ideas.

---

<sup>16</sup> Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. duodécima, 2: Comprobación lingüística de la tesis sobre el comienzo.

En suma, la abstracción o presencia mental es un conocimiento válido, pero no el único ni, desde luego, más alto. Tan válido que permite al hombre notar que él no es mundo<sup>17</sup>, que está por encima de él y, consecuentemente, que lo puede modificar. Tan sólo con este nivel se puede evadir en bastante medida el pesimismo que invadió agudamente en el s. XX al existencialismo cuando en este movimiento se sostenía que *el hombre es tiempo* (Heidegger), o el materialismo (Marx) cuando se interpretó al hombre como una parte del universo. Este primer nivel cognoscitivo humano es, además, muy útil, porque al articular el tiempo desde la presencia mental solucionamos nuestra vida práctica, es decir, cambiamos, desde fuera del tiempo, los diversos procesos temporales físicos; esto es, cambiamos el curso de los acontecimientos y mejoramos nuestra vida<sup>18</sup>.

Pese a la validez del conocimiento abstractivo, este nivel cognoscitivo no es el único, pues caben muchos otros actos de conocer (y algunos de ellos no conocen presentando objetos mentales). Además, por encima de tales actos caben asimismo muchos hábitos cognoscitivos (tanto *adquiridos* como *innatos*). A la par, tampoco es el nivel supremo de conocimiento humano, sino justamente el ínfimo de la razón. Por eso, cuando Polo anima a abandonar el *límite mental*, es decir, el nivel del conocimiento *objetivo* o abstractivo, a la vez que está criticando la preeminencia de la presencia mental o abstracción, está exhortando a ejercer otros niveles cognoscitivos superiores. La aceptación de la propuesta –conviene insistir– es libre. Pero si con ella se alcanza a conocer más, ¿qué impide a un filósofo proseguir<sup>19</sup>?

---

<sup>17</sup> Sobre el contraste de la noción de *mundo* poliana con la propia de la fenomenología, cfr. PADIAL, J. J., “Aspectos gnoseológicos de la noción de mundo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 901-910.

<sup>18</sup> Cfr. sobre ese carácter positivo de la presencia mental: PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001, 162 ss.

<sup>19</sup> Leonardo Polo, por respeto a la libertad personal de cada pensador, suele repetir que él *propone* abandonar el conocimiento objetivo, pero que cada quien es *libre* de llevarlo a cabo o no. Es más, que no hay obligación ninguna al respecto. Añade que, obviamente, de la actitud personal de *atenerse* al objeto conocido él no puede responder, sino que, en todo caso, hay que preguntarle por ella a cada uno de los pensadores que ejercen dicho conocimiento, pues unos no abandonan el conocer objetivo porque se sienten más cómodos o seguros con él; otros, por seguir cierta tradición filosófica, algunos, porque no descubren otro tipo de conocer; varios, porque, tras avizorar el nuevo modo de conocer, éste no les parece filosofía sino mística o algo parecido, etc. Cfr. “Filosofar hoy”, *Anuario Filosófico*, 25, (1992), 27-51.

### 3. LA GENERALIZACIÓN Y LOS HÁBITOS GENERALIZANTES

Al darnos cuenta de que abstraemos por el hábito abstractivo, nos percatamos de que el abstracto es susceptible de una doble consideración a la que Tomás de Aquino denomina *doble abstracción*<sup>20</sup>. Se puede considerar el abstracto según el ser que tiene en el intelecto o según que se compara a lo real. A la primera forma de proceder el de Aquino la llama *abstracción formal*, y a la segunda, *abstracción total*. Las denominaciones polianas son *vía generalizante* y *vía racional* respectivamente<sup>21</sup>.

La primera vía, la inferior, es la *generalizante*. Ésta no atiende tanto al contenido del abstracto como a que sea *un* abstracto, es decir, lo considera como un objeto pensado en tanto que pensado. Prosiguiendo esta vía, según el de Aquino, se obtienen nociones como la *definición*, el *género*, la *diferencia específica*, los *predicables*, etc., y también, varias *ciencias*, como la *lógica*, la *dialéctica*, la *retórica*, la *sofística*, etc. Tales doctrinas parten de lo que parece más claro para nosotros, o sea, de lo usual, pero no de lo evidente en sí, y ninguna de ellas conoce la naturaleza de lo real físico. Actos encuadrables en esta vía son el *preguntar* o *inquirir*, el *definir*, el *juicio lógico*, el *silogismo*, etc. Para Polo los actos de esta vía forman *generalizaciones*, es decir, *ideas cada vez más generales*. A la par, Polo descubre en esta vía varios hábitos a los que llama *generalizantes*<sup>22</sup>. No nos detendremos en ella, porque la investigación de este Curso se encuadra dentro la *vía racional*.

La segunda vía, en cambio, la *racional*, permite conocer la realidad física tal como ella es. Por tanto, este modo racional de proceder permite formar algunas ciencias que versan sobre la realidad material, tales como la *física* o la *biología* en sentido clásico; asimismo la *cosmología*, la *botánica*, *zoología*, con los actos del *concepto*, *juicio* y *fundamentación*. También en esta vía se adquieren algunos *hábitos* racionales, el *conceptual*, el *judicativo* o de *ciencia*, y el que Polo denomina *de los axiomas lógicos*<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Las dos líneas operativas de la razón están incoadas en Aristóteles, explícitas en Tomás de Aquino, y proseguidas por Polo. Cfr. a este propósito mi trabajo: *Conocer y amar*, ed. cit., cap. III, 2: Abstracción formal y total.

<sup>21</sup> Cfr. POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996, cap. IV: La prosecución del comienzo intelectual a partir del hábito abstractivo.

<sup>22</sup> Al estudio de esta vía responde la publicación de POLO, L., *Curso de teoría*, III.

<sup>23</sup> Como se ha indicado, la investigación de esta se encuentra en *Curso de teoría*, IV.

Desde el s. XIII se suele distinguir una *doble abstracción*. Con todo, para Polo, en rigor, no cabe hablar de “doble abstracción” o “doble línea abstractiva”, porque la abstracción es propiamente la operación descrita con tal nombre. Las operaciones proscritivas de la inteligencia tras la abstracción no son abstractivas. Por eso, para él, no es pertinente hablar de grados de abstracción<sup>24</sup>. Tomás de Aquino distinguía entre *abstracción total* y *abstracción formal*. Según el de Aquino, la abstracción formal se queda con la *forma accidental (forma-figura)*, no con la *forma sustancial* o *causa formal*. La abstracción total, en cambio, conoce el *universal real*, la *causa formal*<sup>25</sup>.

a) *Las operaciones generalizantes*. Según Polo, la *vía generalizante* prescinde de lo real físico, y el método que usa es *generalizante*, es decir, busca formar ideas cada vez más englobantes<sup>26</sup>. Los actos posteriores a la consideración del abstracto como tal terminan prioritariamente en el abstracto, no directamente en lo real, sino indirectamente, captando de la realidad sensible sólo lo particular. En cambio, en la *vía racional* se termina en lo *real* a través de los sentidos y se procede, con diversos

---

<sup>24</sup> “Es bastante conocida la noción de *grados* de abstracción, que tiene antecedentes en Tomás de Aquino y para la cual Maritain ha propuesto una sistematización. Han tenido también cierto eco las discusiones en torno a la relación entre concepto y juicio, las nociones de abstracción total y formal, etc. A mi modo de ver, son piezas sueltas que contienen indicaciones valiosas (...). La teoría de los grados de abstracción ofrece dos inconvenientes. Ante todo, es demasiado lineal. La prosecución implica que se ha notado la insuficiencia de las intenciones abstractas (...). En segundo lugar, la teoría de los grados de abstracción se construye sobre el supuesto de que las formalidades matemáticas son un segundo grado de abstracción inferior y subsumible en el tercero, que se distingue en positivo (el conocimiento metafísico) y negativo (la lógica). Esto es hoy insostenible (en rigor, es insostenible desde Platón)”, *Curso de teoría*, II, 206-212.

<sup>25</sup> Para Polo, “El universal es estrictamente en lo real en tanto que múltiple y no cabe multiplicidad real sin universalidad”, *Curso de teoría*, 59.

<sup>26</sup> En la *generalización* se dan distintas operaciones que objetivan ideas cada vez más generales, sin llegar nunca a una idea máximamente general. En efecto, no cabe un objeto *máximamente general*. La idea de *máximo pensable* introducida por S. Anselmo de Canterbury es un objeto logrado por este modo de proceder cognoscitivo. Para Polo tal noción es contradictoria, puesto que no cabe un máximo pensable. Siempre se puede pensar (generalizar) más. Cfr. BALIBREA, M.A., *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie Universitaria, nº 98, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000; “La crítica de Polo al argumento anselmiano”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 373-380; “El argumento ontológico y los primeros principios de la metafísica”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 127-143.

actos (*concepto, juicio, y demostración*), a desentrañar la condición entera de lo real sensible (accidentes, sustancia, movimiento, vida, orden o causa final, fundamento...).

La abstracción formal es *parcial* en el sentido de que posee una débil referencia a lo real, sólo a la *forma accidental*, a la *cantidad*. No se refiere a la materia sensible con sus peculiares cualidades, sino a la inteligible, al continuo infinitamente divisible. No sólo prescinde de la *causa material* y de la *formal*, sino que también omite la consideración del movimiento, es decir, de la *causalidad eficiente*, y asimismo de la *causa final*, a saber, del *orden del universo*. Toma al abstracto como tal abstracto, no según su contenido real. Desconoce no sólo lo real físico, sino también lo que es real y separado de lo físico, como lo son los seres espirituales y Dios. De ahí que las disciplinas que pertenecen a esta vía tengan vedado el acceso a los *actos de ser* (el del universo, el de las personas humanas y el de la divinidad)<sup>27</sup>.

Por otra parte, la voluntad, adaptándose a los hallazgos de la vía generalizante, no consigue su bien más propio, porque su intención es de *alteridad real*, pero las ideas, por muy generales o abarcentes que sean, no son nunca reales, es decir, suficientemente más otro<sup>28</sup>.

Por el contrario, por la línea *racional*, cabe conocer la realidad física tal cual ella es. Se conocen así las *causas* o *principios* de ella, y se las conoce en su mutua vigencia o correlación, es decir, como *concausas* o causas *ad invicem*. Se conocen –como veremos a lo largo de este Curso– progresivamente: la *material*, la *formal*, y la *eficiente extrínseca* en el primer acto, en el *concepto*<sup>29</sup>, y la *eficiente intrínseca* y

---

<sup>27</sup> Polo estudia esta vía especialmente en el vol. III de su *Curso de teoría*. Cfr. asimismo su artículo: “Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón”, *Razón y libertad. Homenaje a Antonio Millán-Puelles*, Rialp, Madrid, 1990, 87-91.

<sup>28</sup> Sin embargo, tal vez por la razón apuntada, a saber, porque las ideas no son reales, y por ser la intención de la voluntad de alteridad real, respecto de esta línea la voluntad puede ejercer un manejo más intenso, porque ninguno de los objetos por esta vía formados son bienes reales, y dado que la jerarquía, aunque no entera, de los bienes es real, la voluntad puede optar por unos u otros objetos mentales según preferencia.

<sup>29</sup> Al *concebir* se conoce el *universal* en los muchos; esto es, la *causa formal (unum)* implícita en la multiplicidad de los individuos materiales (*in multis*), en la *causa material*. Se conocen, pues, las dos causas que componen la *sustancia*, la formal y la material. Los muchos del universal no son los *particulares* o *casos*, asuntos logrados por la *generalización*.

la *final*, en el *juicio*<sup>30</sup>. El último acto, la *fundamentación*<sup>31</sup>, indaga acerca del fundamento<sup>32</sup>. Del concepto surge el conocimiento del *universal*<sup>33</sup>. Del juicio, el conocimiento de las *naturalezas*, es decir, de los seres con *vida*<sup>34</sup>, y del *orden del universo*<sup>35</sup>. Esta vía es, pues, el modo de proceder de la *física* tradicionalmente considerada, como averiguación de las causas. Esta ciencia es más ardua de conseguir que las disciplinas derivadas de la *abstracción formal*, porque mientras éstas prescinden de la *experiencia*, la física requiere de ella.

En la abstracción formal, las ideas son *intencionales* respecto de los abstractos, y entre actos y objetos se da *commensuración*. En cambio, dado que la realidad física no es *objeto* conocido alguno, sino realidad *concausal*, su posibilidad de conocimiento no es por commensuración del objeto con el acto de conocer, sino, como decían los medievales, *per viam causalitatis*, esto es, confrontando, comparando –

---

<sup>30</sup> Ensayar ese camino permite, también, conocer el *movimiento extrínseco* en el concepto y la *causalidad eficiente intrínseca*, en el *juicio*, porque de las sustancias no cabe sólo atribuir *accidentes* en presente, sino también en el pasado y en el futuro. En el juicio la *causa final* se conoce como orden de sustancia y accidentes (esquema de las categorías).

<sup>31</sup> A la *fundamentación* no conviene llamarla *demostración*. Sólo en tanto que objetual o lógica, la fundamentación da lugar a la *deducción* o demostración. En tanto que pugna o se contrasta con el fundamento de lo físico es fundamentación.

<sup>32</sup> El *fundamento* de la realidad física es el *acto de ser* del universo. Las cuatro causas son la *esencia* del Universo. El fundamento no es una causa más, sino la causa de las causas, el primer principio de los principios físicos, pero, según Polo, no se conoce como tal primer principio en la operación de fundar.

<sup>33</sup> *Universales* palabra que designa lo conocido por el *concepto*, que no se refiere a una realidad física concreta, sino a todas las que caen bajo su misma *forma*. En rigor, lo universal no es sólo la verdad pensada (a este se le suele denominar *universal lógico*), sino la *forma* real, que informa multitud de realidades (*universal real*). La *causa formal* tal como está expuesta por Aristóteles es, según Leonardo Polo, el *universal real*.

<sup>34</sup> El acto del *juicio* afirma, además, el *movimiento intrínseco*, es decir, la *vida*. Por eso conoce las *naturalezas* (vegetativas y sensitivas). Pero no sólo la vida, sino también los compuestos químicos (y aún los átomos –excepto lo que realmente son las sustancias elementales–).

<sup>35</sup> Conocemos también merced al acto de juzgar la compatibilidad de todos los movimientos de las *sustancias* y de las *naturalezas* entre sí. Esto implica conocer el esquema de las categorías. Ello permite percatarnos de que todos los movimientos son armónicos entre sí; es decir, concede descubrir el *orden* del universo, la *causa final*.

por *pugna*, como Polo dice— de la operación manifiesta (sin poseer objeto), con lo real físico, que no es el objeto conocido. No se puede conocer en acto lo que no es en acto realmente, sino en *potencia y movimiento*, y la realidad física es inactual y móvil. En efecto, en lo real físico, nunca nada ha terminado de suceder. Todo está en continuo cambio, en proceso temporal. Nada es según el *ya* de la presencia mental. El *ya* es el estatuto propio del objeto conocido. ¿Cómo puede la razón, que actúa según *presencia* —atemporalmente—, conocer lo que de suyo es temporal, menor, por tanto? Para Polo abajándose, es decir, confrontando sus actos manifestados por los hábitos, que no están afectados de tiempo físico, con lo temporal extramental y mudable, para esclarecer la índole de esto último<sup>36</sup>.

b) *Los hábitos generalizantes*. Aunque en este Curso Polo no exponga los hábitos generalizantes, y en otros estudios tampoco hable de ellos en plural, cabe resumir brevemente cual es la mentalidad poliana al respecto, porque en el texto se alude a la *vía generalizante* y, sobre todo, para no confundir estos hábitos con los actos y hábitos propios de la *vía racional*. Como se ha indicado, tras la abstracción caben dos líneas operativas para la razón: o considerar el abstracto como tal, o confrontar la operación abstractiva con la realidad física para conocer la índole de ésta. La primera vía considera lo *formal* del abstracto, o al abstracto como *forma*. Como él caben muchos otros y se puede operar mentalmente con ellos: unirlos, separarlos, etc. Darse cuenta de este modo de operar que versa sobre *entes de razón* es *habitual*. Leonardo Polo denomina a este hábito —por extensión del nombre de las operaciones sobre las que éste hábito recae— *generalizante*<sup>37</sup>. El hábito alumbrá actos que conocen objetos como objetos, es decir, *ideas*. Polo lo llama *hábito generalizante*, no porque generalice, sino porque permite conocer los actos que generalizan, es decir, que forman ideas cada vez más generales. Percibir que se opera por *géneros* es lo propio de este hábito. En esta vía caben muchos hábitos. Cada uno de éstos se adquiere también por un sólo acto. Para Polo ese modo habitual de operar es el propio de algunas disciplinas tales como las *ciencias positivas*<sup>38</sup>.

Polo acepta que en esta vía se dan diversos hábitos. ¿En virtud de qué se distinguen éstos entre sí? La distinción entre ellos no puede ser sino *jerárquica*. ¿En qué

<sup>36</sup> Esta vía está estudiada por Polo especialmente en su vol. IV del *Curso de teoría*.

<sup>37</sup> *Hábito generalizante* es el propio de la *vía negativa* de la razón por el que notamos la insuficiencia del abstracto respecto de nuestra capacidad de conocer. Cfr. *Curso de teoría*, III.

<sup>38</sup> Un ejemplo típico de este modo de proceder son las ciencias que usan como método la estadística. Para Polo la *matemática* no se encuadra en la *vía generalizante*. Las ciencias *físico-matemáticas* también son más complejas que las operaciones generalizantes.

reside esa distinción de niveles? En que unos hábitos permiten conocer actos más generalizantes que otros. Por ejemplo, es claro que el modo de proceder generalizante de Anaximandro (noción de *ápeiron*) es notablemente inferior a la generalización anselmiana (*máximo pensable*), y ésta a la de Spinoza (*unidad de la Sustancia*), y ésta a las de Hegel (*Todo, Infinito, Absoluto*, etc.). También es patente que dichos pensadores se dieron cuenta de que usaban la negación. Pues bien, el hábito por el que Hegel notó que a través de sus actos de negar buscaban la *totalidad* de lo pensado es superior al hábito por el que Anaximandro notó que la noción de *indefinido* (*ápeiron*) es negativa.

Con todo, en esta vía no cabe una última idea máximamente general, porque esta línea operativa no se consume nunca; es decir, a distinción de la vía racional, no termina. En efecto, no cabe una última operación seguida de su hábito correspondiente. O sea, siempre podemos descubrir ideas más omniabarcantes, más generales que las precedentes. Por eso, la idea de *máximo pensable* (o ser mayor que el cual no cabe pensar), que constituye el meollo del argumento ontológico anselmiano, y que se formula según esta vía operativa, es, para Polo, contradictoria con el mismo modo de proceder de dicha vía; y por ello, no sólo no demuestra a un ser real existente, sino que el objeto mental que forma (*id quo maius cogitari nequit*<sup>39</sup>) es incongruente, sencillamente porque siempre se puede pensar uno mayor<sup>40</sup>.

#### 4. EL CONCEPTO Y EL HÁBITO CONCEPTUAL

a) *El concepto*. Esta operación es –según Polo– el primer acto de la vía racional. La vía racional no prescinde de lo real, sino que va conociendo progresivamente la realidad física implícita en el abstracto. Por eso, según él, no es pertinente sostener que la razón proceda abstrayendo cada vez más, sino que procede justo al revés, recuperando cada vez más la realidad material. Y ese cometido lo lleva a cabo desde el primer acto de esta vía. Por eso, ese primer acto supone ya una confrontación

---

<sup>39</sup> SAN ANSELMO, *Proslogio*, cap. 2.

<sup>40</sup> “San Anselmo hablaba del máximo pensable: *id quo maius cogitari nequit*. No hay tal: siempre es posible conocer más”, *Curso de teoría*, I, 155. A pesar de ello, Polo le tiene gran admiración al argumento anselmiano. Cfr. las referencias bibliográficas citadas en nota 26.

de la operación como principio con los principios físicos<sup>41</sup>. Los medievales denominaron a ese acto, tomando el nombre de la maternidad, *simple apprehensión o concepción*, y al fruto de su logro, *concepto*. Esa pugna será cada vez mayor en la medida de los actos superiores.

Para considerar las realidades físicas la razón tiene que abajarse –decíamos–, porque ella misma es más alta que aquéllas. En efecto, para ella es muy cómodo considerar el *objeto* conocido tal cual está en la mente, porque está *según* el modo de ser de ella (inmaterial, en presente, etc.). Pero la cosa cambia cuando tiene que conocer cómo es lo real sustancial. Eso es más difícil. Por eso, a un niño, –observaba Tomás de Aquino– le es relativamente sencillo hacer matemáticas, pues son intencionales; en cambio, le cuesta mucho más la física de causas; y le resulta casi inalcanzable la ética, también porque éstas últimas requieren de suficiente experiencia, de la que un niño carece<sup>42</sup>.

No es pertinente “materializar” la razón (*empirismo*), pero tampoco “racionalizar” la física (*idealismo*). Pues bien, con Polo ni empirismo ni idealismo, pero sí *realismo*. Ahora bien, realismo no sólo *ontológico* sino también *gnoseológico*. Como es sabido, este *acto* y su *objeto* son aludidos por muchos filósofos. Tal vez convenga recordar aquí la posición de Hegel al respecto, pues para este autor el culmen del saber es reducir todo lo conocido al *concepto*<sup>43</sup>. Sería pues el conocer más elevado. Polo no está de acuerdo con esa tesis porque considera que el concepto es uno de los actos menos cognoscitivos de la razón, y lo es porque los superiores cuentan

---

<sup>41</sup> Como se ha dicho, a esa confrontación Polo la llama a *pugna*. No se confronta el abstracto, el objeto, con lo real, porque se tendrían que comparar dos objetos (lo cual para Polo es *realismo precipitado*). Lo que *pugna* (se contrasta, o se coteja, sin comparación) es la *operación* manifestada por el hábito abstractivo con las causas, es decir, un principio manifiesto –*la presencia mental*–, que se despoja de su altura y así averigua los principios físicos inferiores a ella.

<sup>42</sup> “Deinde cum dicit quia et hoc utique etc., “mouet circa hoc quaestionem, scilicet quare puer posset fieri mathematicus, non autem possit fieri sapiens, id est metaphysicus, vel physicus, id est naturalis. Et ad hoc respondet quantum ad naturalem quia haec quidem, scilicet mathematica, cognoscuntur per abstractionem a sensibilibus quorum est experientia: et ideo non requiritur ad cognoscendum talia temporis multitudo, sed principia naturalium, quae non sunt abstracta a sensibilibus, per experientiam considerantur, ad quam requiritur temporis multitudo”, TOMÁS DE AQUINO, *In Ethicorum*, l. VI, lec. 7, n. 15.

<sup>43</sup> Cfr. PADIAL, J.J., “El celofán del concepto. Sobre la transparencia u opacidad de las entidades intensionales. Diálogo Polo-Hegel”, *Studia Poliana*, 6 (2004), 141-163.

con lo conocido por él y añaden conocimiento sobre él<sup>44</sup>. Sin embargo, el concepto sigue a los actos precedentes (la *abstracción* –el preliminar– y los de la *vía generalizante*), de modo que es superior a aquéllos. Es el primer acto de la denominada *vía racional*. La concepción es el mero conocimiento de la *sustancia* de lo real.

Es pertinente no confundir la *objetivación* (fruto de la abstracción) con el hallazgo conceptual de lo real físico por pugna –la *explicitación* de dos de las cuatro causas<sup>45</sup>–. Leonardo Polo distingue el concepto del abstracto. Admite que mientras que el abstracto es intencional, el concepto, en cambio, no lo es. Como se recordará, en torno al tema conocido por el concepto gira el problema medieval de los *universales*. La respuesta aristotélica a tal problema es que el *universal es real* y no un invento mental (como después postuló el *nominalismo*; hipótesis de la que el *idealismo* no logró escapar). Para Polo, la propuesta aristotélica es más radical que la tomista, que sostenía que los universales son mentales pero con fundamento *in re*. Polo sigue más en esto a Aristóteles que a Tomás de Aquino. Con todo, aprecia que el de Aquino notó que el universal es lo *uno* informando los *muchos* (*unum in multis*), lo que está vigente en los singulares. El conocimiento de la unidad en la multiplicidad es el conocimiento del *hilemorfismo* (descubrimiento aristotélico) de lo físico. Se trata de conocer la *causa formal* (*unum*) imbricada y repartida entre la multiplicidad de individuos materiales (*in multis*). Lo que se concibe, por tanto, son dos *causas* reales; es decir, dos *principios* constitutivos de toda realidad física: la *material* y la *formal*<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Cfr. al respecto: *Hegel*, cap. III, II: El concepto, el sujeto y el espíritu según Hegel.

<sup>45</sup> Si se confunden se llega a sostener que el *concepto* tiene, al igual que el *abstracto*, una intencionalidad de semejanza. Pero entonces se produce, según Polo, la actitud de *atenencia* al conocimiento objetivo, y ello provoca la perplejidad: “La proyección del límite, que se produce si se adopta lo que he llamado una actitud de atenencia, sólo puede dar lugar al vacío, a la oscilación o a la perplejidad. Estos resultados indican la existencia de una actitud intelectual incorrecta ante el límite y, por lo tanto, una insuficiente detección del mismo”, *Evidencia*, 259.

<sup>46</sup> Polo suele poner como ejemplo de causa formal el código genético humano. Éste es único para el género humano, pero se halla repartido entre la multiplicidad corpórea de los diversos hombres. Por ello, aunque el patrón es común para todos en un altísimo porcentaje, sin embargo, en cada hombre admite unas variantes peculiares mínimas que dan razón de las distinciones físicas que median entre los rasgos corpóreos de una persona y otra. Sobre este tema cfr. GARCÍA, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, cap. IV: La razón como conocimiento de principios; POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996, cap. V: El método y los temas en la fase conceptual de la física de causas.

b) El *hábito conceptual* es una perfección intrínseca de la inteligencia que nos permite conocer los actos de concebir de nuestra razón. Como se ha indicado, el concebir racionalmente es el primer acto de la línea operativa de la razón que *confronta* la operación cognoscitiva de abstraer (la *presencia mental*) con la realidad física, para averiguar la índole de esta última. Como se ve, se trata de una pugna entre dos prioridades, una intemporal y otra temporal. La iluminación de ese acto que permite el acceso a lo real material tal cual ello es en sí, forma en la inteligencia un *hábito*, una perfección intrínseca de la inteligencia en orden al conocimiento de lo real físico. Se trata del *hábito conceptual*<sup>47</sup>. Por medio de él, nos damos cuenta, puesto que también es conocimiento, de que realizamos actos de concebir.

Con este hábito notamos la existencia del acto conceptual y su papel. Manifestar (*hábito*) que concebimos (*acto*) es manifestar la índole del acto cognoscitivo. Ello equivale a notar que el acto es una realidad superior a la realidad física, es decir, que esta última es de menor índole que la razón humana, y es notar, además, que podemos con ella. En efecto, el concebir es el *pugnar* de la razón para conocer lo real físico. Concebir es *confrontar* lo inmaterial e intemporal (la *presencia mental*) con aquello que es material, temporal, cambiante, etc., (la *realidad física*). No sólo conocemos que nuestra razón no es física, sino que puede con lo físico, pero amoldándose a lo físico, concibiendo.

Por otra parte, el hábito conceptual, además de ser el perfeccionamiento intrínseco de la inteligencia en orden a concebir, es el requisito de que dispone la voluntad para retener lo concebido en el interior u ordenarlo hacia lo externo. Sin él tampoco habría, por tanto, posibilidad de realizar acciones que imprimiesen en la realidad nuestros proyectos artificiales (*razón práctica*<sup>48</sup>), porque para ello se requiere el concurso de la voluntad. Con el concepto, la voluntad logra conformarse por primera vez a lo real. Además, la conceptualización marca la precedencia del conocer respecto del querer desde el primer acto racional. La voluntad no puede intervenir en el acto de concebir (en el sentido de transmutar su índole), pero sí puede actuar en el hábito (en el sentido de que podemos concebir cuando queramos). La voluntad

---

<sup>47</sup> Este hábito está descrito por Tomás de Aquino. Polo desarrolla el carácter temático de este hábito (y del judicativo). Según él, mediante este hábito se conoce el movimiento circular (*analogía implícita*).

<sup>48</sup> Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000. Cfr. asimismo: GARCÍA, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, cap. VII: El conocimiento práctico.

puede mover a la razón a retener en su interior lo concebido, o puede ordenarlo hacia lo exterior.

## 5. EL JUICIO Y EL HÁBITO DE CIENCIA

El juicio es el acto racional más recurrente en la teoría del conocimiento a lo largo de toda la historia de la filosofía. Con todo, los pareceres sobre él han sido muy divergentes. Para Descartes, por ejemplo, el juicio es acto de la *voluntad*, afirmación con la que Polo no está de acuerdo<sup>49</sup>. Para Kant, por poner otro ejemplo peculiar, el juicio también parece la clave de su crítica del conocimiento. Pero la comprensión poliana de este acto dista mucho de la kantiana, entre otras cosas porque no admite la tesis kantiana de que las categorías sean la condición de posibilidad –pensabilidad– de los objetos, y tampoco acepta la deducción trascendental kantiana de éstas<sup>50</sup>. Además, según Polo, Kant desconoce la inmanencia de los actos cognoscitivos y entiende el conocer según el modelo del movimiento kinético: en rigor, *fisicalismo*<sup>51</sup>.

Polo tampoco está de acuerdo, por ejemplificar aún más, con el parecer de algunos neotomistas respecto de este acto, al menos por dos motivos principales: primero, porque ciertos de ellos mantienen que el juicio es un acto *reflexivo*, es decir, que, además de conocer lo real, este acto se conoce a sí mismo; segundo, porque otros sostienen que este acto conoce el acto de ser (*esse rei*). A lo primero Polo responde que ningún acto de conocer (ni humano ni divino) es autointencional o reflexivo<sup>52</sup>. En cuanto a lo segundo admite, con Tomás de Aquino, que el *esse rei*,

<sup>49</sup> “‘El juicio es, ciertamente, la obra de la voluntad’, (Descartes, *Conversación*, pág. 1.372). ‘Podemos suspender el asentimiento cuando queremos’, (*Ibid.*, pág. 1.373)”. Tomado de *Evidencia*, nota 15.

<sup>50</sup> Cfr. POLO, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Curso de Licenciatura, 1974-5 (*pro manuscripto*).

<sup>51</sup> “La *Crítica de la Razón Pura* es puro fisicalismo”, *Curso de teoría*, I, 70.

<sup>52</sup> “En la filosofía clásica, y todavía más en la moderna, la inteligencia no sólo se refiere al ente externo a ella, sino también a sí misma; en este sentido es estrictamente reflexiva: un *reddere in seipsum reditione completa* según la fórmula de Proclo, repetidamente citada en la Edad Media. Ahora bien, la idea de *reditio completa* equivale a un autoconocimiento exhaustivo. Esto también es problemático; ¿se trata de un conocimiento completo de la sustancia intelectual o de la actividad intelectual? En cualquier caso, la fórmula es circular. En cambio, cuando decimos que la verdad es una relación

no la *essentia*, es la *causa* de la verdad teórica en nuestra mente<sup>53</sup>; verdad que por primera vez se explicita en el juicio; sin embargo, Polo sostiene que el juicio conoce la *verdad*, no el *ser*<sup>54</sup>. El juicio compone y divide, afirma o niega algo (*accidentes*) de algo (*sustancia*). Une y separa conceptos, pero como éstos se refieren a lo real, sólo une o separa con verdad lo que en lo real está unido o separado. Por eso es el primer acto que conoce que la verdad, la *adecuación*, porque el acto se adecua a la realidad confrontando con ella la unión o separación de conceptos.

a) Para Polo, con el juicio se recuperan las distintas dimensiones del *tiempo* físico, y ello porque se da un conocimiento de la *causalidad eficiente intrínseca*. En efecto, se conoce el *movimiento inmanente*, y con él el *tiempo* de los seres vivos. Además captamos la compatibilidad de los diversos movimientos entre sí, y no sólo los de un ente concreto, sino también los de cualquier ente con el resto de movimientos de la realidad física. Notar la compatibilidad de los movimientos físicos es descubrir que éstos están vinculados entre sí según un *orden*, esto es, conocemos judicativamente la *causa final*, el *orden del universo* físico.

No obstante, el juicio, pese a conocer los *co-principios* reales, las *cuatro causas*, desconoce el *primer principio* de la realidad, el *fundamento* de esas causas, puesto que ninguna de ellas es fundamento de otra, ya que son irreductibles entre sí y son *ad invicem*. Si una causa no es fundamento de la otra ¿acaso lo será de sí misma? Tampoco. Las causas son, pero podrían no ser. Sospechar eso es ir más allá del juicio. Es darse cuenta de que el *fundamento* de la realidad física no es ninguna concausa, sino que es *base* respecto de ellas. El fundamento no forma parte de la *esencia* del universo, sino que es, precisamente, su *acto de ser*. Por eso el *ser* no es ni material ni formal ni eficiente ni orden, sino –según Polo– el *persistir*: la *persistencia*, pues así denomina al *acto de ser* del universo físico. Y lo describe *como comienzo que no cesa y que no es seguido*<sup>55</sup>. Ahora bien, si el acto de ser no es nin-

---

con el ente entendemos la verdad como adecuación. Con Proclo pasamos a un registro distinto, que es la reflexión”, *Antropología*, I, 58-59.

<sup>53</sup> “Esse rei, non veritas eius causat veritatem in intellectu”, TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I ps., q. 16, a. 3, ad 3.

<sup>54</sup> “La consideración de la afirmación no es el conocimiento del *esse*”, *Curso de teoría*, IV, 646. Del conocimiento del acto de ser responde, según Polo, el hábito de los primeros principios. Cfr. *Nominalismo*, IIIª Parte: El conocimiento habitual de los primeros principios.

<sup>55</sup> “¿Qué significa que el comienzo extramental es no contradictorio? Que no cesa. ¿Qué significa que no cesa? Que no es seguido. ¿Qué significa que no es seguido? Que persiste. ¿Qué significa que persiste? Que se pierde si se supone. La equivalencia de comienzo y persistencia es la actividad creada

guna causa física, entonces no se puede conocer derivadamente de la *abstracción*<sup>56</sup>. Si el juicio cuenta con el precedente de la abstracción, es imposible que el juicio conozca al ser.

El juicio no es intencional. Además, debido a que lo intencional es el objeto y no el mismo acto, *el juicio desconoce la índole de su acto*. Hay que mantener sin lugar a dudas que el juicio no es reflexivo respecto de sí, es decir, no puede conocer un doble tema: la realidad y a sí mismo. No cabe, ni en él ni en ningún otro acto una doble función, la intencional y la reflexiva, sencillamente porque si conociera ambas realidades no podría discernirlas entre sí. No cabe tampoco que el conocimiento de su acto corra a cargo de otra operación inmanente, porque las operaciones racionales conocen objetos mentales o temas físicos, pero no actos de pensar, y ningún acto es un objeto, ni menos aún una realidad física. Además, ningún acto de conocer se conoce a modo de objeto, puesto que no lo es ni se puede alcanzar así, porque está más acá del objeto, es decir, es más inmanente, mientras que el objeto es intencional respecto de lo real extramental.

No hay reflexión en el mismo acto porque, como recuerda Tomás de Aquino, *la verdad pertenece a aquello que el intelecto dice, no a la operación por la cual dice aquello*<sup>57</sup>. Lo intencional es la verdad, no el acto. El acto *verdadea*, por así decir, la realidad, pero no a sí mismo. De otro modo: la verdad conocida por el acto no es la verdad del acto. En la abstracción quien prohíbe la existencia de un *plus* en el acto para conocerse a sí mismo es precisamente el objeto conocido, porque el acto se *commensura* con él, o sea, se agota conociéndolo; no hay más acto para conocer que

---

extramental”, *El ser*, I. 202, nota, 32. Sobre este tema cfr. GARCÍA, J. A., *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1998; “Sobre el ser y la creación”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 587-614; PIÁ TARAZONA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997; FERNÁNDEZ, S., “*Intellectus principiorum*: De Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y ‘vuelta’)”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 509-526; MORAN, J., “Los primeros principios; interpretación de Polo de Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 787-803; PÉREZ GUERRERO, F.J., “La criatura es hecha como comienzo o principio”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 921-928.

<sup>56</sup> Como es sabido el *acto de ser* es un descubrimiento explícito en Tomás de Aquino. Algunos de los *comentadores* tomistas lo tuvieron en cuenta, otros lo tergiversaron, y se recuperó parcialmente el *neotomismo*. No así -según Polo- con Heidegger. Cfr. POLO, L., *Hegel*, cap. V: La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser.

<sup>57</sup> TOMÁS DE AQUINO, S.C. *Gentiles*, I. cap. 59, n. 2.

objeto conocido. En los demás actos si el acto se conociera a sí mismo a la par que a lo real se produciría la confusión y no se podría distinguir entre ambas realidades, asunto que, obviamente, no confundimos. En efecto, si en el mismo acto se conocieran acto y objeto o realidad, estos asuntos serían indiscernibles<sup>58</sup>.

Añadamos algunas ulteriores aclaraciones. Por una parte, la condición de posibilidad de la activación de los actos y de los hábitos de la razón es, según Polo, el *hábito innato de la sindéresis*<sup>59</sup>, y el hábito que permite conocer el acto de ser real, el fundamento, del que se *analizan*<sup>60</sup> las cuatro causas que en este Curso se estudian, es el *hábito innato de los primeros principios*<sup>61</sup>. Por eso el conocer la verdad (juicio) sigue al conocimiento del *ser* (tema –según Polo– del citado hábito), y sigue a la sindéresis. Y también por eso la verdad conocida en el juicio no es ni la única ni la más alta verdad. Además, la que en él se conoce deriva de la luz de aquéllos hábitos innatos superiores.

Según Polo, se debe distinguir, asimismo, el juicio de la razón del *juicio lógico*. El primero, que pertenece a la vía operativa racional, se refiere a lo real; el segundo no es explicitación de las causas reales, sino la objetivación de las concausalidades

---

<sup>58</sup> Para Polo el conocimiento del acto es superior al del objeto. No es posterior en sentido temporal, sino superior en el sentido cognoscitivo, es decir, que tal conocimiento pertenece a otra instancia que no es el propio acto, y que supone tanto al acto como al objeto. Se trata del *hábito adquirido*. El conocer la operación es superior al conocimiento operativo. El primero es posible sólo en la medida en que no es operativo, porque el acto no es ningún objeto. Del conocimiento del acto operativo responde el *hábito judicativo*, llamado desde Aristóteles *hábito de ciencia*, que no es una operación inmanente, sino un acto distinto. *El hábito de ciencia o judicativo* asiste a los actos de juzgar, siendo su condición de posibilidad. Por él se dirime de modo claro entre juicios verdaderos y falsos.

<sup>59</sup> Polo trata de este tema en *Antropología*, II. Cfr. asimismo: MOLINA, F., *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; “Sindéresis y conciencia moral”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 773-785; “El yo y la sindéresis”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 35-60.

<sup>60</sup> Para Polo las cuatro causas constituyen el análisis del acto de ser del universo físico: “Las causas físicas se distinguen realmente del acto de ser, de la persistencia. Son su análisis”, *Curso de teoría*, IV, 636.

<sup>61</sup> Como se ha indicado, Polo trata de este hábito en *Nominalismo*, IIIª Parte: El conocimiento habitual de los primeros principios. Cfr. también: GARCÍA, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, cap. VI: Los conocimientos superiores del hombre; A) El entendimiento de los primeros principios.

explícitas<sup>62</sup>. Tampoco cabe confundir, por otro lado, el juicio de la razón con otra de sus expresiones, la lingüística: *la enunciación*. Intentar esta reducción es, para Polo, cierta pretensión de intentar materializar el pensamiento que ha caracterizado a algunos sectores de la filosofía analítica, a otros de la filosofía de lo mental, a ciertos seguidores del pragmatismo, etc.

Para Polo el acto de juzgar intensifica la *pugna* de la *presencia* mental con lo real. A eso responde lo que los clásicos denominan *adaequatio* entre la inteligencia y la realidad. Pues bien, el conocimiento que nos permite discriminar entre la verdad o falsedad de los juicios racionales, es decir, distinguir los juicios verdaderos de los falsos, es un *hábito adquirido* por la inteligencia al que desde Aristóteles se le llama *de ciencia*. Este hábito discierne, por tanto, entre los juicios que se refieren a lo real y los que no. En el juicio conocemos los principios, las cuatro *causas*: *material, formal, eficiente y final*, de lo real. Pero merced al hábito de ciencia podemos manifestar los actos de juzgar.

b) *El hábito judicativo o de ciencia*. Ya se ha indicado que, según Polo, ningún acto se conoce a sí mismo. El conocimiento de los actos de la inteligencia depende de los *hábitos* adquiridos por esa potencia. Los actos conocen objetos; los hábitos, en cambio, actos. El hábito de ciencia perfecciona la inteligencia en el acto de conocer las verdades que versan sobre lo real físico. También se suele denominar *hábito judicativo* o del *juicio*, porque versa, conoce, los actos de juzgar. El *hábito judicativo o de ciencia* es una perfección intrínseca de la inteligencia que nos permite conocer los actos de juzgar de la razón. El descubrimiento de este hábito parece deberse a Aristóteles, y está tratado en sus comentadores medievales, en especial por Tomás de Aquino<sup>63</sup>.

En suma, mediante este hábito sabemos distinguir los juicios verdaderos de los falsos. En el juicio aparece por primera vez de modo explícito la *verdad*, pero no es lo mismo la verdad que alumbró el juicio que la verdad del juicio. Esta segunda es la verdad que conoce el hábito. ¿De qué asunto humano nos damos cuenta por medio de este hábito? De que en nuestras manos está la verdad, y podemos hacer un uso recto de ella, pero también podemos mentir. El hombre es el único animal que puede mentir a sabiendas. El engaño de un animal (por ejemplo, del que simula ante su presa ser sociable con ella) es instintivo, pero en nosotros no hay engaño instintivo; tampoco verdad instintiva, porque de entrada no disponemos del hábito judica-

<sup>62</sup> El *juicio lógico* y el *silogismo* son la objetivación de la segunda y tercera operación racional respectivamente.

<sup>63</sup> Cfr. SANGUINETI, J.J., *La filosofía de la ciencia según Santo Tomás*, Pamplona, Eunsa, 1977.

tivo. ¿Qué pasa si se miente? Que se usa mal del hábito judicativo. Pero usar mal de él estropea a quien realiza ese uso, concretamente a su voluntad, la facultad que puede usar de tal hábito. En efecto, juzgamos cuando queremos, y cuando no, omitimos el juicio.

## 6. LA FUNDAMENTACIÓN Y EL HÁBITO DE LOS AXIOMAS LÓGICOS

Aunque en este Curso de Doctorado Leonardo Polo no llegó a abordar de modo directo la tercera operación explicitante, a la que llama *fundamentación* (a veces *demostración*<sup>64</sup>), y tampoco su hábito proporcionado, al que denomina *de los axiomas lógicos*<sup>65</sup>, con todo alude a ellos. Por eso, ambos se describen sucintamente a continuación, también para mostrar de este modo al lector el elenco completo de los actos y hábitos racionales adquiridos que permiten conocer la realidad física.

a) *La operación de fundar*. En cuanto a esta operación, cabe decir que recibe este nombre debido a que busca en la realidad física el *próton*, lo primero, aquello que funda. Es obvio que la filosofía griega estuvo preocupada por el problema del *fundamento*, a lo que responden las nociones de *physis* y *cosmos*. Para Polo también es claro que la filosofía moderna constituye una versión *simétrica* de la noción de fundamento, pues ahora es el *sujeto* (o la *conciencia*) de quien se predicen las propiedades que los pensadores griegos atribuían al *cosmos*<sup>66</sup>. Por lo demás, ambas versiones del fundamento son *inmanentistas*, pues en ellas se considera que toda realidad, también el sujeto, es intracósmica.

“Propiamente, el fundamento es el tema de la última fase operativa de la razón”<sup>67</sup>. A diferencia de la vía generalizante, la racional sí cuenta con una última operación<sup>68</sup> y un hábito ulterior. La operación racional precedente a ésta, el juicio,

<sup>64</sup> “La operación de fundar se llama, a veces, operación de demostrar”, *Curso de teoría*, III, 48.

<sup>65</sup> “La idea de axioma lógico es la iluminación de la operación cuyo objeto es el fundamento”, *Antropología*, II, 220. La iluminación de la operación es debida al hábito adquirido correspondiente.

<sup>66</sup> “Si la conciencia sigue siendo el fundamento del universo en el hombre, se incurre en simetría respecto del paganismo griego, y entonces no se le supera”, *Curso de teoría*, II, 283.

<sup>67</sup> *Curso de teoría*, II, 315.

<sup>68</sup> “El fundamento es el último explícito. Para que una explicitación última, lograda en forma objetiva, no conculque el axioma de la infinitud, es menester que el fundamento también guarde implícitos”,

no puede conocer el fundamento porque lo judicativo no es unitario<sup>69</sup>. En efecto, caben multiplicidad de juicios acerca de la realidad física, y por muy compatibles que éstos sean entre sí, son irreducibles a uno solo. Y ello porque, si lo conocido por el juicio es plural, ya que este acto explicita las cuatro causas predicamentales, que son irreducibles entre sí, el juicio no puede conocer el fundamento unitario para tales causas. A distintos temas, distintos conocimientos. De lo contrario, confundiríamos los temas. “La fundamentación es la tercera operación, porque sólo se puede fundar después de la afirmación”<sup>70</sup>. En efecto, sólo se puede preguntar el *por qué* de lo real material si antes se ha dicho sí a esa realidad, es decir, si uno la ha conocido.

Con otras palabras: “el juicio, a su vez, guarda un implícito (el porqué del juicio, la razón del juicio). La razón se concentra al explicitar al fundamento. Por eso llamo a la tercera operación racional operación de fundar: es la operación que conoce el fundamento explícitamente. El fundamento es el implícito guardado en el juicio”<sup>71</sup>. Con todo el fundamento que se conoce operativamente por esta tercera operación racional no es el *acto de ser* del universo físico, pues “fundar lo afirmado es compatible con su reducción a escueto ocurrir”<sup>72</sup>. De modo que, para Polo, el *actus essendi* del universo no sólo no se conoce en el juicio, sino tampoco en la fundamentación (sólo se advierte por medio del *hábito de los primeros principios*, que no es racional adquirido, sino *personal e innato*<sup>73</sup>).

---

*Curso de teoría*, III, 51; “el axioma de la infinitud es un axioma gnoseológico; para que este axioma quede en suspenso sin que se haga incoherente la axiomática gnoseológica, es menester que tal axiomática abra paso a otros axiomas respecto de los cuales el conocimiento operativo no es suficiente. ¿Qué axiomas requieren una continuación del conocimiento que deja atrás la operatividad? Los axiomas de la metafísica”, *Ibid.*, IV, 454. Los axiomas de la metafísica son los *primeros principios*.

<sup>69</sup> “El conocimiento del fundamento en el nivel del juicio no es estrictamente unitario: las causas predicamentales no son trascendentales. Por ello mismo, el juicio no es la última fase de la prosecución racional”, *Curso de teoría*, II, 324.

<sup>70</sup> *Curso de teoría*, III, 50.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>72</sup> *Curso de teoría*, IV, 646.

<sup>73</sup> Polo distingue una dualidad fundamental en el conocimiento humano: a) la *esencial*, a la que pertenece todo el conocimiento de la razón (sus actos y hábitos) y el hábito innato de la sindéresis; b) la *personal*, a la que vincula el conocer propio de los hábitos innatos superiores, el de los primeros principios y el de sabiduría, y el conocer personal o intelecto agente.

Leonardo Polo describe a esta operación como “*la guarda definitiva de lo implícito*”<sup>74</sup>. Según él, “esto significa dos cosas: en primer lugar, que se nota que el conocimiento objetivo del fundamento no es suficiente, y que tal insuficiencia no se puede declarar con una operación, esto es, que el fundamento no se conoce por completo objetivamente. En segundo lugar, que el estatuto del objeto no es propio del fundamento. Si el fundamento es real, no le conviene el estatuto presencial. Es la distinción entre presencia mental y ser. La presencia es la suposición del objeto (supone, ocultándose, lo que hay ya inmediatamente abierto). Por eso, la presencia mental es el límite mental, y el pensamiento objetivo no es el más alto. La declaración de la insuficiencia del abstracto (insuficiencia debida al límite mental) se ejerce de acuerdo con nuevas operaciones intelectuales. Pero esa declaración no es completa, es decir, no versa sobre la presencia mental misma (constancia de la presencia mental) mientras la prosecución tenga lugar con operaciones intelectuales (la presencia mental es el estatuto constante de los objetos pensados). Así pues, una vez que se objetiva el fundamento, éste no se puede objetivar más. Lo que guarda implícito el fundamento excluye el proseguir en forma operativa. Y no por ello la inteligencia choca con un fondo de saco: todo lo contrario, puesto que se descubre que la presencia mental se distingue del ser (esta distinción no se descubre al presentar ideas generales)”<sup>75</sup>. En efecto, es claro que si no hay una última operación generalizante, estas operaciones no pueden fundar<sup>76</sup>.

En otros pasajes llama *base* o *dentro* a ese implícito que la razón guarda definitivamente en esta última operación: “el fundamento conocido como explícito es conocido como fundamento que funda, es decir, respecto de su función de fundar; en cuanto que se hace explícita la función de fundar se guarda implícito el fundamento como tal. Al fundamento respecto de su función lo llamaré *base*. Al fundamento en tanto que tal lo llamaré problema del *dentro*. El problema del dentro no es explícito, sino definitivamente implícito”<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> Cfr. *Curso de teoría*, II, 324; III, 51.

<sup>75</sup> *Curso de teoría*, III, 51.

<sup>76</sup> “La negación es inagotable, y por ello incapaz de fundar”, *Curso de teoría*, III, 257; “las ideas generales no aluden al fundamento, y por eso pueden ser infinitas”, IV, 453.

<sup>77</sup> *Curso de teoría*, III, 365.

Para Polo no debe confundirse esa operación con lo que de ordinario se llama *argumentación* o *silogismo*<sup>78</sup> (como tampoco cabe confundir el concepto con la definición y el juicio racional con el juicio lógico y la enunciación<sup>79</sup>). También se debe distinguir la vía generalizante y la vía racional de la *matemática*, pues ésta es, según él, el ajuste, conexión o *logos* de las diversas operaciones racionales con las diversas operaciones de la vía generalizante<sup>80</sup>. Como en la vía negativa o generalizante caben multiplicidad de operaciones, así se explica el progreso en las matemáticas, su insaturabilidad y, por tanto, la imposibilidad de axiomatización de las mismas. Recuérdese la tesis de Gödel al respecto<sup>81</sup>.

En suma, “las operaciones racionales son tres: el concebir (correlativo con el concepto), el juzgar (correlativo con el juicio), y el fundar (correlativo con el fundamento). Más allá del fundar no caben operaciones racionales, porque a partir del abstracto no se puede operativamente avanzar más en orden a lo real. Esto no significa que el fundamento sea para la intelección un fondo de saco”<sup>82</sup>. Con todo, es un límite para proseguir la intelección en esa vía. Sin embargo, si ese límite se detecta en condiciones tales que quepa abandonarlo, se siguen conociendo temas más altos por medio de niveles cognoscitivos superiores. Se trata de los *actos de ser*.

---

<sup>78</sup> “A mi modo de ver, la silogística de Aristóteles es un tratamiento combinatorio general de la operación de fundar”, *Curso de teoría*, III, 101.

<sup>79</sup> Concebir, juzgar y fundar, es decir, la operaciones de acuerdo con las cuales los abstractos se devuelven a la realidad, son falseadas al asimilarlas a las ideas generales”, *Curso de teoría*, III, 142.

<sup>80</sup> Cfr. GARCÍA, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, cap. V: La unificación lógico-matemática de las operaciones de la inteligencia.

<sup>81</sup> “La axiomática es el ideal del rigor científico. Por eso, se ha intentado axiomatizar la matemática. Es conocido el programa de Hilbert de formular un sistema consistente, completo y decidible, para la aritmética (al que, en último término, cabría remitir los problemas relativos a cualquier axiomatización de la geometría). Pero este programa ha tenido que abandonarse, tras las dificultades que pone de manifiesto el teorema de Gödel, según el cual no cabe una formalización de la aritmética mediante un conjunto decidible de axiomas que sea, a la vez, consistente y completo, ya que en cualquier formulación de esta índole cabe encontrar una expresión verdadera que no es demostrable desde esos axiomas. Dicha incompletitud no puede ser resuelta mediante la adición de esa expresión como axioma sin que el conjunto de axiomas y, por tanto, todo el sistema de la aritmética pierda su decibilidad (la noción de teorema se apoya en la de demostración, y ésta en la de axioma, la cual, por ello, comunica su indecidibilidad a las otras). *Curso de teoría*, I, 10.

<sup>82</sup> *Curso de teoría*, IV, 453.

b) En cuanto al *hábito* correspondiente a la fundamentación, lo primero que llama la atención es la ausencia de tratamiento en la tradición filosófica<sup>83</sup>. Lo segundo, que si nos ceñimos en exclusiva al estudio poliano del mismo, se percibe una clara evolución en los textos, pues previamente mantenía que el hábito correspondiente a la operación de fundar es el hábito de los primeros principios<sup>84</sup>, mientras que posteriormente distingue netamente entre un hábito adquirido correspondiente a la operación de fundar y el hábito innato de los primeros principios. Coloca además, entre ambos hábitos, al hábito innato de la *sindéresis*, a la que dota de una doble virtualidad cognoscitiva (*ver-yo* y *querer-yo*). Es claro que la postrera descripción poliana es más adecuada que la primera, pues el hábito de los primeros principios no puede conocer a la par principios reales y operaciones mentales, pues los confundiría. Lo tercero que asombra es la escasez de tratamiento de este hábito en los textos polianos. A pesar de ello, se intentará a continuación describirlo brevemente.

Es claro que somos conscientes de nuestra operación de fundar, pues sabemos que indagamos acerca del *por qué* de la índole tetracausal de la realidad física y eso es conocer, mediante el hábito correspondiente, el acto racional que busca el fundamento. Para exponer este punto tal como lo entiende Leonardo Polo se puede acudir a la noción de *símbolo*<sup>85</sup>. Esta noción tiene en él una significación muy peculiar. En efecto, carece del significado usual de signo o señal *sensible* (lingüística o imaginativa) que remite a otra realidad. Para Polo simbolizar significa (según la etimología griega de la palabra) *acompañar*. Por eso denomina símbolo a los objetos conocidos por las operaciones inmanentes de la razón en la medida en que éstas son iluminadas conjuntamente *con* sus objetos y en esa tesitura tales objetos *acompañan*, llevan de la mano o remiten a otras realidades superiores. Nótese que ya no

---

<sup>83</sup> En efecto, entre el hábito de ciencia y el de los primeros principios, ni Aristóteles ni ninguno de sus comentaristas a lo largo de la historia de la filosofía ponen un hábito adquirido intermedio. Con todo, si se objeta que la *sindéresis* es un hábito intermedio a aquéllos y que es un descubrimiento medieval del s. IV, es pertinente responder que, para Polo, la *sindéresis* no es un hábito adquirido, como el que ahora se busca, sino *innato*. Además, la *sindéresis* no conoce la operación de fundar, sino las facultades inmatrimales (inteligencia y voluntad) en la medida en que las activa.

<sup>84</sup> “La última fase de la prosecución racional no es el juicio, sino la guarda definitiva de lo implícito. El hábito correspondiente es el llamado intelecto, o hábito de los primeros principios”, *Curso de teología*, II, 326.

<sup>85</sup> Cfr. *Antropología*, II, 217-221.

Detectar el límite mental en condiciones tales que quepa abandonarlo no equivale, obviamente a abandonarlo. Por eso, los símbolos, aunque prosiguen el conocimiento objetivo, no lo abandonan el límite.

se trata de iluminar la operación al margen o separada de su objeto, tal como sucedía en el concepto y en el juicio, sino de iluminarla *con* su objeto<sup>86</sup>.

Pues bien, la operación de fundar, en la medida en que es iluminada *con* su objeto propio –el fundamento–, constituye, según Polo, un símbolo de los *axiomas lógicos*: “la idea de axioma lógico es la iluminación de la operación cuyo objeto es el fundamento”<sup>87</sup>. En rigor, axioma lógico es la iluminación habitual de la operación de fundar con su objeto. El axioma lógico es, pues, la continuación o simbolización del fundamento. Esta novedosa propuesta poliana puede abrir los siguientes interrogantes: ¿cómo se simboliza el fundamento?, ¿hay un símbolo o varios?, ¿se pueden formular lingüísticamente?, ¿cómo? Intentemos responder sucintamente.

Los axiomas lógicos son, para Polo, la comprensión racional simbólica de los primeros principios. Los primeros principios son, según Polo, tres, y constituyen el tema propio de un hábito *innato* superior al que ahora se estudia: el *de los primeros principios*. El intento *racional* de conocer esos principios primeros, éstos se conocen *maclados*, es decir, no separados uno de otro. La palabra *macla* indica que al formular los axiomas lógicos, éstos se alean entre sí. Sin entrar a exponer los primeros principios (los axiomas de la metafísica, según Polo), se puede decir que son el de *no contradicción* (el acto de ser del universo), el de *identidad* (el acto de ser divino) y el de *causalidad trascendental* (la creación). Pues bien, los axiomas lógicos son el conocimiento racional *simbólico* de esos principios. A nivel racional esos

---

<sup>86</sup> Para quien conozca el método poliano del *abandono del límite mental*, notará enseguida que iluminar una operación al margen de su objeto pertenece a una de las dimensiones del abandono del límite (la segunda). Pero la operación de fundar no se puede iluminar (mediante su hábito correspondiente adquirido) desligada de su objeto, porque si se pudiera, también se podría iluminar el fundamento al margen de la operación, y esto implicaría abandonar completamente la presencia mental, es decir, prescindir de cualquier conocimiento derivado de la abstracción, precisamente porque la presencia mental *suple* o *supone* al fundamento. Como se sabe, ese abandono de la presencia mental es cometido propio del *hábito de los primeros principios* que, prescindiendo de ella (primera dimensión del método), advierte la realidad principal.

Ahora bien, si la operación de fundar se ilumina *con* su objeto, tal objeto remite a realidades superiores. Ello indica que el conocimiento no se detiene, sino que se puede seguir conociendo, es decir, que se puede conocer mejor el fundamento. Pues bien, a esa indicación propositiva del fundamento cuando éste es conocido *conjuntamente* con su operación por el hábito adquirido correspondiente es a lo que Polo llama *símbolo ideal* de los axiomas lógicos.

<sup>87</sup> *Antropología*, II, 220.

principios no se conocen como son, es decir, como primeros y reales, sino *objetualizados* y, además, *maclados*.

Conocidos objetivamente, el principio de identidad se suele formular así: “A es A”. El de no contradicción, como “A no es no A”. Y el de causalidad como “no hay efecto sin causa” (o “la causa es siempre causa de efecto”). Además, como se ha adelantado, al conocerlos objetivamente, aparecen unidos, *maclados*, lo cual es un síntoma claro de que ya no se están considerando como *primeros*, como irreductibles, pues se intenta reducir uno a otro y explicarlo desde el otro. En efecto, si se separan, se suponen: así, por ejemplo, “A es A *supone* A”. Si no se unen entre ellos, no hay símbolo de los primeros principios. Como se ve, si se supone o no hay símbolo, se decae en el nivel del conocimiento objetivo.

Por otra parte, cuando dos de ellos se unen, excluyen al tercero. Las uniones entre esos principios han admitido históricamente, según Polo, las dos siguientes mezclas: a) la fusión de la *identidad* con la *no contradicción*, que se suele formular así: “A es A *porque* no es no A; A no es no A *porque* es A”<sup>88</sup>, mezcla que excluye la causalidad y que caracteriza a la filosofía griega; b) la fusión de la *identidad* con la *causalidad*, que se podría formular así: “A es A *porque* es *causa sui*; A es *causa sui porque* es A”, que excluye la no contradicción y que caracteriza a la filosofía moderna<sup>89</sup>. En las precedentes formulaciones se subraya la conjunción causal “*porque*” a fin de que se note que no estamos ante meros *juicios*, sino de que se está iluminando habitualmente la operación de *fundar*.

Era pertinente, pues, atender escuetamente al acto de la *fundamentación* y al *hábito de los axiomas lógicos* porque constituyen el paso del conocimiento de la *esencia* del universo al de su *acto de ser*, es decir, al enlace *temático* –de ordinario poco tenido en cuenta– entre la *física* y la *metafísica*. Y también al paso *metódico* del conocimiento *esencial* humano al conocimiento *personal*. Precisamente en la medida en que estos actos y hábitos cognoscitivos abren la puerta al conocimiento de los temas reales es por lo que realmente Leonardo Polo se ha ocupado de ellos, pues no le interesa tanto el conocer como lo conocido. Con otras palabras: ha repa-

<sup>88</sup> *Nominalismo*, 242, nota 33. Ahí se añade que “es obvio que en esta macla A y no A están supuestas. A es A, supone A. A no es no A, supone A y no A”, *Ibid*. Cfr. sobre ese punto también: PIÁ-TARAZONA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

<sup>89</sup> ¿Cabe una fusión o macla entre el principio de no contradicción y el de causalidad? Para Polo cabe ver la proximidad entre ambos principios, pero “esta proximidad no conlleva macla, porque para la no contradicción, la causalidad es su no culminación”, *Nominalismo*, 250.

rado en los distintos niveles cognoscitivos sólo en la medida que los ha ejercido para alcanzar los diversos temas reales, pues Polo es un pensador netamente realista<sup>90</sup>.

Juan Fernando Sellés  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
jfselles@unav.es

---

<sup>90</sup> Cfr. YEPES, R., “El realismo filosófico de Leonardo Polo”, *Nuestro tiempo*, 1988 (411), 114-143; GARCÍA, J.A., “Sobre el realismo de Leonardo Polo”, *Philosophica* (1992), 255-263. Cfr. también mi trabajo: “La extensión de la «axiomática» según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2000 (2), 73-111.

**LEONARDO POLO**

**EL CONOCIMIENTO RACIONAL**

**DE LA REALIDAD**

**(Notas de Juan Fernando Sellés)**



I  
LA NOCIÓN DE “COSA”.  
ALGUNAS REFERENCIAS HISTÓRICAS

1. LA NOCIÓN DE “COSA”

En el lenguaje usual se suele denominar a lo real con la palabra “cosa”. Esta denominación no es incorrecta; desde el punto de vista lingüístico es aceptable. Mientras nos alejamos, por así decirlo, del conocimiento, decimos que no conocemos enteramente la realidad y, por lo tanto, que la realidad la entendemos como una “cosa”. Pero ¿qué significa exactamente “cosa”? “Cosa” significa *lo que no se conoce del todo*<sup>1</sup>. Conocemos muchos aspectos de la cosa, pero no conocemos la cosa del todo.

En primer lugar, hay que decir que “cosa” significa “en sí”<sup>2</sup>, una posición, lo que está debajo, lo que es inevitable. Hay que admitir el “en sí” para no quedarnos sin término (el conocimiento intencional tiene término), aunque no sea un *positum* absoluto, un *positum* puro. En torno a esto, aparecen una serie de cuestiones. Por ejemplo, algunos autores dicen que no tenemos derecho a hablar de cosa “en sí”, pero lo que pasa es que tenemos unos criterios de agrupación de intencionalidades que dan lugar a una cierta unidad y, si consideramos esa unidad como puesta fuera, entonces hablamos de cosa “en sí”.

La crítica a la noción de “cosa”, por ejemplo la de Hume, históricamente ha quedado como paradigmática: no sabemos nada acerca de la realidad; hablamos de

---

<sup>1</sup> En otros lugares de la obra poliana aparecen descripciones del término *cosa* muy similares: “Cosa significa estrictamente la realidad en cuanto que no es enteramente conocida con el objeto”, *Antropología*, I, 62; “Si se tiene en cuenta el límite mental, cosa significa: el correlato de la impropiedad del pensar. La cosa es el límite como precipitado positivo externo; la inteligibilidad está en la mente o puesta fuera. Pero en ambas situaciones es la misma”, *Curso de teoría*, III, 388.

<sup>2</sup> La noción de *en sí* comporta para Polo una cosificación: “Si se admite la idea en sí, se cosifica la idea porque ese «en sí» no es un acto cognoscitivo”, *Curso de teoría*, II, 121.

cosas, pero eso significa una unidad de objetos intencionales de acuerdo con ciertas peculiaridades que habría que buscar en nuestra construcción mental. En cierto modo, Kant sigue esta afirmación de Hume, la cual, como es sabido, fue la que le despertó *del sueño dogmático*.

En las primeras obras de Kant, en las obras del Kant precrítico, se admite la noción de *sustancia* tal como la había formulado Wolff siguiendo a Leibniz. Admite esa formulación wolffiana, y no la otra dirección en la formulación racionalista de la sustancia que es la de Espinosa. Espinosa sería el más dogmático de los dogmáticos al formular la noción sustancia: *Deus sive substantia sive natura*; tan *sive substantia* que no existe más que la sustancia o algo de la sustancia; la verdad es pura y simplemente *sustancia*, o algo de la sustancia, *atributos*. Los atributos para Espinosa no son intencionalidades, sino que también son directamente extramentales.

En Descartes hay una tendencia a cosificar el espíritu: la *res cogitans*. ¿Qué se puede decir de la *res cogitans*? ¿Quién puede negarla? Si la naturaleza humana se somete a la explicación de lo que llamamos sustancia, ésta no es más que una asociación. Eso no se puede invertir y aplicar al criterio psicológico, que tiene que ser unitario, porque de lo contrario estaríamos en una petición de principio. Esta es otra de las curiosas aventuras del sustancialismo o del cosismo: *ego sum res cogitans*; soy una realidad que piensa<sup>3</sup>. Una realidad que piensa es una realidad que *pone* lo que piensa.

Decir que el espíritu es “cosa” no es justificable, porque para eso habría que decir que las intencionalidades, los objetos pensados, están incrustados o dependen del poder productivo del sujeto, o de las interioridades del conocimiento humano. Esto es darle directamente carácter *productivo* a lo intencional. Antes habría que explicar algo más, porque es claro que el criterio moderno de realidad, el criterio de cosa, de sustancia moderno, depende de Ockham que introdujo la ambigüedad<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Cfr. *Evidencia*, cap. II, E: El problema de la idea de sustancia.

<sup>4</sup> Para Polo, Ockham introduce la modernidad porque trunca la intencionalidad cognoscitiva y afirma la singularidad de lo real: “La (...) condición que, al parecer de Ockham, tiene que cumplir el singular real, es la carencia absoluta de intencionalidad. Lo completamente aislado no puede mantener esa relación especial que se llama intencionalidad. Esto plantea el problema de cómo se conoce el singular. Pues bien, se conoce únicamente por intuición. La intuición es un hecho psíquico, real por tanto. Si lo real es el hecho singular, y nada más —la sustancia primera aristotélica no es un mero hecho—, el único tipo de conocimiento que se puede corresponder con él es también un hecho, una realidad singular”, *Nominalismo*, 22-23.

## 2. LA “SUSTANCIA” EN ARISTÓTELES

Si volvemos a Aristóteles, nos encontramos con un sustancialismo mucho más elaborado. En Aristóteles la sustancia está mejor planteada. Aristóteles excluye de antemano que las objetividades estén unidas, puesto que más bien están de suyo. Como tales objetividades, separadas, son distintas. Predicar unas de otras resulta completamente injustificado. El criterio asociativo, el criterio de la regularidad unificante se puede tomar de la imaginación, pero si nos situamos en el ámbito del intelecto ahí la cosa no está tan clara: ¿qué tienen que ver entre sí “músico” y “blanco” como objetos inteligibles? “Hombre”, “músico”, “blanco...”; es evidente que con un criterio lógico de conexión podríamos predicar unos de otros, pero Aristóteles se da cuenta de que ahí hay un problema sin resolver, o que no se puede resolver más que en términos de realidad; por eso, el sustancialismo aristotélico está libre de un criterio de unidad psicológico, o de un criterio de unidad cosista, que unifica la *res* con el *cogitare*.

Aristóteles formula esto en función del *principio de contradicción*<sup>5</sup>. El principio de contradicción aristotélico se puede emplear de muchos modos, pero uno de los modos es el que aquí se expone. Esto lo ha señalado el Prof. Fernando Inciarte en unas sesiones de seminario impartidas recientemente en la Universidad de Navarra. Es evidente que el Profesor Inciarte trataba de reconquistar a Aristóteles desde un nominalismo lingüístico: se trata de la pugna que hay con el criterio empirista de significado. Pero si se atiende a lo que dice Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, la predicación no es una azarosa o una ininteligible conexión de palabras y de objetos pensados. Y para que no sea eso, es menester averiguar qué es lo primero, porque sólo si sabemos qué es primero, sólo si sentamos un criterio de prioridad, que tiene que ser real respecto de las intenciones pensadas, podemos predicar con justificación. Ese criterio para Aristóteles es justamente el criterio de *sustancia*.

La sustancia aristotélica tiene que ver con la predicación, entendiendo por predicación una conexión que no es imaginativa, o asociativa, o meramente sensible (que es muy inmediata pero no se sabe lo que significa), que no es muy *per accidens*. Para que no sea *per accidens*, para decir que existe un conocimiento de la sustancia,

---

<sup>5</sup> No son equivalentes, según Polo, el “principio de contradicción” y el “principio de *no* contradicción”. El “principio de contradicción” es de orden *racional*, e indica que no se puede predicar algo y su contrario al mismo tiempo y en el mismo sentido de un sujeto. En cambio, el “principio de *no* contradicción” es un primer principio *real*: el *acto de ser* del universo físico.

es necesario eliminar la unificación *per accidens* de objetos pensados. No se puede decir todo de todo, porque decir todo de todo es embarullarlo todo<sup>6</sup>.

Tenemos que encontrar un criterio central según el cual ciertos predicados sean fundados desde ese criterio prioritario o fundamental, y ahí se fija la noción de *sustancia* como *sujeto del juicio*. Es preciso ver hasta qué punto eso admite predicado, aunque no los admita todos. Por otra parte, aquellos aspectos que atribuimos a la sustancia no los podemos atribuir entre sí, no podemos decirlos unos de los otros. De aquí su famosa solución de las *categorías*. El esquema de las categorías es justamente éste: si en la realidad no hay algo sustentante todas las uniones mentales son azarosas, son *per accidens*, y si son *per accidens* nuestra mente es un *totum revolutum*, pues no podríamos decir justificadamente nada de nada, sino que tendríamos que decir todo de todo, ya que no tendríamos un criterio central. Esto ya no es la asociación de Hume, que es imaginativa, una asociación de imágenes. Las reglas de asociación de imágenes existen, pero *las reglas de asociación de objetos inteligibles no existen más que si admitimos la distinción entre sustancia y accidentes*.

Esta es la magnífica manera que Aristóteles tiene de enfocar la cuestión, y que, naturalmente, incluye una fuerte crítica a las clasificaciones lógicas que plantea Platón en el *Sofista*. Aristóteles admite los predicables, trata de reformular la lógica por división. En el *Parménides* Platón sigue dándole vueltas al asunto sin encontrar la solución<sup>7</sup>. El criterio aristotélico es extraordinariamente neto y para ello le sirve la noción de *acto*.

En efecto, la primera averiguación importante acerca de la cosa es que la cosa está en *acto*. Este estar en acto se llama *ser*; la cosa es cosa *siendo*, y siendo radicalmente; eso es lo que significa *sustancia*. Siendo acto, sin embargo, admite unas añadiduras, admite que algo se le adjunte en la realidad. También es aristotélico negar rotundamente que la conexión lógica del sujeto con el predicado sea real. El modo como los accidentes lo son de las sustancias es el que hay que averiguar, pero no lo podemos sacar de la lógica, porque no es asunto lógico. Si fuera un asunto

<sup>6</sup> El principio de contradicción es un hallazgo aristotélico: “Aristóteles formula el principio de contradicción en el libro IV de la *Metafísica* (...) en términos de actualidad y referido a la predicación, para evitar la composición *per accidens* entre objetos pensados: no se puede predicar a la vez, lo mismo y lo distinto, de lo mismo”, *Nominalismo*, 57.

<sup>7</sup> Platón no dio con la solución porque no dominó el juicio racional: “Este criterio de unidad, que también había buscado Platón en el *Parménides*, aunque sin controlar la estructura predicativa, estriba en el juicio: si no podemos juzgar, no podemos pensar”, *Nominalismo*, 192.

lógico, si la lógica controlara la realidad de la cosa, estaríamos en un psicologismo, tal como, en cierto modo, se da en Locke.

Es muy interesante la teoría de la sustancia como algo sin lo cual no cabe predicar, como el supuesto que ya está hasta cierto punto intencionalmente mencionado. Si no damos prioridad a uno de los objetos mentales no cabe predicar. Aún así, Aristóteles se ve forzado a decir que la sustancia es inefable, es estrictamente individual, y al ser estrictamente individual no es pensable, porque lo pensable es universal. Aquí nos encontramos, por buena que sea la solución de la noción de “cosa” propuesta por Aristóteles hace muchos siglos, con temas pendientes. Hay que distinguir lo que de intencional tenga la noción de sustancia y lo que tiene de individual<sup>8</sup>. El puro *positum*, en definitiva, es el término intencional; aunque lo hayamos hecho a través de una consideración muy cuidadosa de cómo se pueden unir objetos pensados, la noción de *positum* sigue en pie. A veces se habla de Aristóteles en esta dimensión empirista, pues las sustancias no están en la mente, sino en sí, lo que tienen fuera de la mente no es ideal; el ser no es ideal exactamente.

### 3. CUESTIONES ESCOLÁSTICAS

Lo anterior plantea bastantes complicaciones. Algunas veces los escolásticos las obvian y hablan de esto como si fuera una cosa completamente adquirida, pero a mi modo de ver no es así, porque algo está sin resolver: está pendiente el conocimiento de la realidad, porque el conocimiento intencional no es un conocimiento exhaustivo de la realidad. La distinción entre sustancia primera y sustancia segunda es la distinción que nos dice que en Aristóteles la noción de sustancia sigue siendo extra-inteligible. Los escolásticos hacen equilibrios y algunos de ellos están muy bien hechos, pero lo único que hacen es cambiar el punto de vista. Muchas veces en las explicaciones de ontología se darán cuenta de que hablan de la sustancia segunda, pero la sustancia primera está más allá de la inteligibilidad. Tenemos un conocimiento universal de la sustancia, pero ¿no se afirma que la sustancia es individual? No sirve entonces ese conocimiento.

Además, ahí se atraviesa la noción de *acto*, puesto que la sustancia será todo lo individual que se quiera, pero está en acto; ese individuo es, y si es, es en acto.

---

<sup>8</sup> Cfr. MURILLO, J.I., “Distinguir lo mental de lo real. El *Curso de teoría del conocimiento* de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 59-82.

Cuando entra la noción de acto, la cuestión vuelve a encrespase de otra manera, porque acto no es un predicado. El acto no puede predicarse de la sustancia, porque entonces el acto sería un accidente. Pero ¿qué es lo que, como no predicable de la sustancia, es acto?, ¿qué relación hay entre sustancia y acto, si acto no es un predicable de la sustancia? Tampoco la sustancia segunda es el acto; el acto es la sustancia en tanto que real. Entonces ¿es lo mismo acto que sustancia? Si es lo mismo acto que sustancia ¿cómo explicar la pluralidad de sustancias? Si la sustancia es un criterio para predicar justificadamente y no predicarlo todo de todo es evidente que no cabe una sustancia única (la tesis de Espinosa está aquí).

Entonces, ¿qué es lo que define a las sustancias primeras como actos? ¿“Perro” es sustancia en acto? Sí. Sabemos que “perro” tiene unos caracteres que al menos como sustancias segundas los conocemos, pero entre perro y gato y corredor hay una relación (el perro es un animal que corre, el perro es un animal con pelo, etc.). Pero el perro individual es en acto por ser perro, y el gato individual es en acto por ser gato, y entonces se distingue el acto perro del acto gato. Se tienen que distinguir puesto que las sustancias son distintas, pero no tenemos un criterio para distinguir las como no sea que un acto pueda dejar de ser y otro no pueda dejar de ser. Este es el criterio que tenemos y por el cual llegaríamos a la sustancia eterna. La distinción sería entre las sustancias generales corruptibles, sustancias ingenerables y una única sustancia de este tipo, la sustancia eterna, el motor inmóvil.

Aristóteles dice que no podemos hablar del ser en absoluto, sino de ser algo; si hay acto, algo está en acto. La noción de acto está vinculada al modo de ser en tanto que se distingue ser en acto. Si le damos vueltas a esta cuestión podemos decir: ¿es lo mismo acto que sustancia? No se ve<sup>9</sup>. ¿Cómo decir el acto de la sustancia sin mantener que no se puede decir como un predicado puesto que no es un accidente? Pero, por otra parte, acto significa el “mientras se es”. Entonces, eso de “mientras se es” es algo que hay que averiguar, algo tiene que tener el perro para ser corruptible y si eso tiene que ver con el modo de ser acto, podríamos conocer algo del acto como modo, vincular el modo con aquello que afecta al modo que está investido por el modo. Ahora bien, algo tiene que tener el acto del perro que lo distinga del de gato.

Podemos establecer una taxonomía, para así poder distinguir según ella al perro del gato o del canguro, pero eso no soluciona el problema, porque eso son criterios

---

<sup>9</sup> Cfr. POLO, L., *Prólogo* a RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 15-24

lógicos, criterios de división platónica. Eso tiene que ver con la *definición*<sup>10</sup>, pero el acto no está en la definición. Lo único que es en acto es la sustancia primera. ¿Cómo se entiende esto? Se puede hablar de *analogía de proporción*: el perro es a su acto de ser como el gato es a su acto de ser. La cuestión pasa entonces a la *analogía*<sup>11</sup>. ¿Qué es la analogía?, ¿es un criterio lógico? Si es un criterio lógico hemos caído otra vez en la intencionalidad, pero entonces renunciamos a saber el modo cómo el acto y la sustancia están vinculadas. Si no es lógica, entonces ¿qué es? A veces se dice que el acto es un modo de *participación*, que se es participativamente. Algo hemos hecho, pero me parece a mí que con ello queda mucho por sacar a relucir.

Las observaciones van avanzando en el modo de conocer la sustancia. Pero el *ser* es el ser de *algo* (*id quod est*). El modo de referir las sustancias al absoluto, la participación, todo eso está bien; pero ¿de qué se participa?, ¿se participa por el lado de aquello que conocemos de la sustancia segunda o se participa solamente en el modo que llamamos acto? Por el criterio según el cual se ha resuelto aristotélicamente la diferencia entre sustancia y accidente, al irle apretando las clavijas al asunto, nos hemos percatado de que no se trata solamente de objetos pensados, porque eso no nos saca de la sustancia segunda. Entonces, lo que aparece como distinto de los predicables es la sustancia primera. Pero si la sustancia primera no se predica tenemos que recurrir a la analogía, a la participación, o a lo que sea, a la teoría de los modos. Ciertamente, pero es claro que esta consideración es heterogénea, que la predicación nos lleva a un primero.

---

<sup>10</sup> La *definición* depende de la vía generalizante: “Si la definición pertenece al orden de las ideas generales y de sus terminaciones, asimilar la definición al juicio es una confusión incompatible con la distinción que propongo: la prosecución es plural; la definición pertenece a una de sus líneas y el juicio a la otra: por tanto, una definición no es un juicio”, *Curso de teoría* III, 38.

<sup>11</sup> La *analogía* es un conocimiento racional de lo real, aunque, según Polo, impreciso: “La analogía no tiene nada que ver con la generalidad ni con la totalidad”, *Curso de teoría*, III, 62.

#### 4. LOS *MODOS* EN LEIBNIZ

A mi modo de ver, la teoría aristotélica de la sustancia es más potente que la de los modos modernos, porque es evidente que, por ejemplo, Leibniz cuando habla de modos, lo que afirma no tiene que ver con el acto y la potencia, sino que se trata de algo distinto. Los modos en Leibniz tienen que ver con el contenido objetivo de la sustancia, con lo cual, en rigor, no se sabe si la sustancia es sustancia segunda o primera; no se sabe, porque la sustancia es un conjunto de propiedades, es una composición de inteligibles<sup>12</sup>.

Aristóteles ve el asunto de otra manera y establece una prioridad que permite conectar inteligibles. En cambio, en Leibniz los predicables son contenidos mismos de la sustancia, están precontenidos en ella. Pero si el acto como modo en Aristóteles se refiere a la sustancia primera, la sustancia de Leibniz no es la de Aristóteles, lo cual quiere decir que el principio de contradicción no funciona igual en Aristóteles que en Leibniz. ¿Dónde funciona en Aristóteles? En el *juicio*, nada más que en el juicio. ¿Dónde funciona el principio de contradicción en Leibniz? En la compatibilidad de las notas, por tanto juega *conceptualmente*<sup>13</sup>. No es lo mismo decir que el principio de contradicción rige en el concepto que decir que rige en el juicio. Aristóteles nunca dijo que el principio de contradicción fuera necesario para concebir, sino que distinguió el concepto del juicio, y dijo que el concepto es universal y que en el juicio se plantea la cuestión de que el sujeto es singular, porque si no, no hay predicación efectiva. En cambio, para Leibniz la sustancia es la noción de contenido de notas y el principio de contradicción juega como composibilidad, como compatibilidad de las notas.

Aunque Leibniz conocía a Aristóteles, es claro que en este punto no le influyó. Una *monada* leibniziana no la aceptaría Aristóteles, porque la realidad es individuo y el concepto no es individuo. Es evidente que Leibniz, en este extremo, depende de Ockham. Para Ockham lo único que es real es estrictamente lo singular, pero que lo individual sea lo único real quiere decir que lo real no tiene nada que ver con el conocimiento. Hay una fisura según la cual lo único que podemos hacer con las

---

<sup>12</sup> En Leibniz hay, para Polo, una idealización de la realidad sustancial: “En el enfoque de Leibniz, la posibilidad modal es la posibilidad de lo pensable”, *Nominalismo*, 49-50.

<sup>13</sup> Cfr. *Hegel*, cap. I, C, 2: Interpretación de la posibilidad hegeliana a partir de Leibniz.

ideas es utilizarlas, ver las relaciones que hay entre ellas, no su referencia a lo real<sup>14</sup>. Pero si entre las ideas hay unas relaciones suficientemente coherentes, suficientemente consistentes, entonces eso se puede cerrar a modo de sistema. Por aquí se va a Hegel<sup>15</sup>. Lo que sostiene Hegel, el principio de plenitud, es el establecimiento de la existencia del ser perfectísimo, del ser que reúne todas las perfecciones, todas las pensabilidades. El principio de plenitud significa entonces que ninguna posibilidad puede dejar de ser. Pero que se realice todo lo posible no se saca de Aristóteles.

Al introducir la noción de acto a partir de Aristóteles, como la única caracterización de la sustancia en cuanto individuo inefable, la noción de acto como algo que tiene que ver con la realidad de manera que no es predicable, abre otra dirección, insisto, que es la cuestión de los modos, de la pluralidad. Pero al abrirse la pluralidad, ésta queda remitida al juicio y sólo al juicio. En rigor, tal como lo emplea Aristóteles el principio de contradicción no es un principio de deducción de las propiedades inherentes. Lo único que se puede decir es que no se puede predicar todo de todo, y que las sustancias no pueden tener todos los accidentes. Por tanto, en Aristóteles no tiene sentido decir cual es la compatibilidad de la cabeza con la cola en un caballo o de la cabeza con la pata, etc., pero en Leibniz sí. La noción de sustancia en Leibniz y en Aristóteles es distinta precisamente por eso.

---

<sup>14</sup> De la tesis ockhamista arranca, para Polo, no sólo el *nominalismo*, sino también el *idealismo*, porque se comenzará a entender la verdad como el acuerdo de la razón consigo misma: “Admitida esta dicotomía (entre pensamiento y realidad), ¿qué es la verdad para Ockham? La verdad no es más que la lógica como juego, como ficción”, *Nominalismo*, 27.

<sup>15</sup> “La estructura lógica del sistema hegeliano, que se centra en lo dialéctico”, *Hegel*, 58. Este itinerario está ampliamente descrito en dicho libro.



## II

### EL CONOCIMIENTO INTENCIONAL, LA *SUPPOSITIO* Y EL REPRESENTACIONISMO

#### 1. LA INTENCIONALIDAD Y SUS TIPOS

Las anteriores consideraciones no sirven sino para darle vueltas a que con el conocimiento intencional podemos realmente entender la realidad como “cosa”, pero en cuanto profundizamos nos damos cuenta de que la íntima realidad de la “cosa” no la conocemos intencionalmente<sup>1</sup>. Con el conocimiento intencional no sabemos qué significa “realidad”, y hablamos de sustancia primera, o arbitramos una solución conjuncionista, que, en definitiva, es psicológica, para, de esa manera, clarificar la sustancia.

Suelen designarse distintas maneras, modos, de intencionalidad. A mi modo de ver, en principio, hay tres modos. En primer lugar, la *intencionalidad de la sensibilidad externa* que es una intencionalidad peculiar; en segundo lugar está la *intencionalidad de la imaginación*, y en tercer lugar *las intencionalidades de la inteligencia*. Son distintas maneras de intencionalidad.

La intencionalidad de la sensibilidad externa se puede llamar *observacional*. La intencionalidad imaginativa es *representativa*. La intencionalidad de los objetos pensados es diversa, porque hay una pluralidad de objetos pensados distintos entre sí: hay intencionalidad de los *abstractos*<sup>2</sup>; de las *ideas generales*<sup>3</sup>, una intencionali-

---

<sup>1</sup> Esta tesis está ampliamente explicitada en *Curso de teoría*, vol. IV.

<sup>2</sup> La intencionalidad de los *abstractos* se describe en el vol. I de *Curso de teoría*, lec. IV, 5: Intencionalidad y realidad.

<sup>3</sup> La intencionalidad de las *ideas generales* remite a los abstractos. Cfr. *Curso de teoría*, III.

dad que es propia de los *objetos matemáticos*<sup>4</sup>; también la intencionalidad del *objeto de discurso*. Lo peculiar de las intencionalidades intelectuales es que están *unificadas lógicamente*<sup>5</sup>, y esto quiere decir que son intencionalidades que versan sobre intencionalidades, son intencionalidades que no nos permiten conocer la realidad.

Exponer la intencionalidad con un poco de distinción sería largo, pero algo hemos de decir para darnos cuenta de lo que significa conocimiento intencional de la realidad, para distinguirlo de aquel conocimiento de la realidad que no es intencional. Bien entendido que si existe un conocimiento de la realidad que no es intencional, la noción de cosa no vale. Los problemas que plantea la noción de cosa son problemas que aparecen cuando el conocimiento intencional versa sobre la realidad como algo no conocido. Versamos intencionalmente sobre la realidad, pero hay algo que de ese modo queda sin conocer. Cabría aceptar que la realidad sería ininteligible de suyo si sólo hubiese conocimiento intencional, pero si hay otro tipo de conocimiento, eso es inaceptable. De todas maneras, esa ininteligibilidad no hay manera de resolverla intencionalmente (la noción de *sustancia primera* en Aristóteles no es inteligible y la noción de *acto* en estos términos también plantea problemas, porque, en definitiva, algo queda sin despejar). El conocimiento intencional de la realidad no es completo.

En suma, si tenemos un conocimiento que no es intencional, que es *habitual*, entonces hay que decir que con el conocimiento habitual no se conoce la noción de cosa, porque para el conocimiento no intencional lo real no es la cosa. Lo que llamamos cosa es lo que falta de conocer de la realidad para lo intencional. Si los hábitos son superiores a las operaciones, esa ininteligibilidad de la cosa se resuelve.

## 2. DEL NOMINALISMO AL IDEALISMO

En el planteamiento de la sustancia decíamos que había una serie de problemas, de inconvenientes. Si se entiende la sustancia como cosa, queda algo incognoscible; en todo caso, lo que se conoce es la sustancia segunda, la forma sustancial, pero de

---

<sup>4</sup> En otro lugar escribe Polo: “Entiendo por matemática la consideración bien ajustada de las ideas generales con sus determinaciones. Ahora bien, los números como determinaciones de las ideas generales han de distinguirse de la alusión de lo general a los abstractos”, *Curso de teoría*, III, 45.

<sup>5</sup> A esa unificación también se llama en otros lugares *logos*: “*logos* es la dimensión unitaria del conocimiento humano. Unidad como dimensión es unificación”, *El acceso*, 58.

suyo, la sustancia es individual e incognoscible. Aportábamos una serie de observaciones remitiendo al tratamiento de la sustancia en Kant, en Espinosa, en Leibniz, etc., referencias que ciertamente son ilustrativas.

Es evidente que si se dice que con el conocimiento objetivo no se puede conocer la sustancia, si se rechaza el conocimiento intencional, entonces la separación, el aislamiento entre el orden real y el mental es enorme; la cosa en sí es una X; no la conozco en absoluto. A mi modo de ver, esto, en gran parte, es una consecuencia del nominalismo, porque esta filosofía no es que no conceda atención a las ideas, sino que, más bien, lo que sucede es que al separar las ideas de la realidad (recuérdese la curiosa teoría de la *suposición* que formula Ockham), entonces las ideas están flotando como fingidas en la mente. El problema ahora es la sistematización de las ideas. Si se consigue una sistematización suficiente de las ideas, podemos decir que las ideas son reales. Es el paso del nominalismo al idealismo<sup>6</sup>. El idealismo tiene una base, muy curiosa a primera vista, y es la interpretación de las ideas derivada del nominalismo.

En Ockham la interpretación de la realidad depende de la voluntad<sup>7</sup>. La realidad es un singular contingente, mientras que las ideas no nos permiten conocer la realidad tal cual ella es. La intencionalidad de lo pensado se olvida y se pasa a una consideración de las ideas como nombres o términos para entendernos entre nosotros. Pero éstas son aleatorias. No se ve una coherencia o necesidad entre ellas. El idealismo intentará una réplica a este planteamiento. El lema idealista empieza a formularse de una manera tentativa en el siglo XIV. En Meister Eckhart, por ejemplo, hay un desarrollo bastante claro del problema de la coherencia del *logos*<sup>8</sup>. Ahí lo que se está forjando es un sistema. Se busca un sistema total. Eso ya está en Leibniz cuando habla del ser omniperfecto. Para Leibniz el ser omniperfecto existe; incluso,

---

<sup>6</sup> Cfr. a este respecto *Nominalismo*, Iª Parte: Nominalismo e idealismo.

<sup>7</sup> El voluntarismo de Ockham es criticado por Polo en muchos lugares. Con todo, atendamos en este punto al siguiente texto paralelo: “Ese hecho psíquico (la intuición) solamente se puede atribuir a lo que en el hombre hay de estrictamente real, que para Ockham es la voluntad. Por tanto, la intuición del singular es una realidad singular, un hecho de la voluntad”, *Nominalismo*, 23.

<sup>8</sup> Como es sabido, en la tradición filosófica europea *logos* designa la dimensión unitaria del conocimiento humano: “El *lógos* es lo unitivo. Hegel la emplea de la misma manera (que Eckhart). Seguramente cuando escribió la *Wissenschaft der Logik* ya había leído a Eckhart; por otra parte, esa palabra es empleada anteriormente por la filosofía especulativa con el mismo sentido”, *Nominalismo*, 97.

decir que existe es casi indiferente porque ser necesario es más importante que existir; es real en tanto que es necesario<sup>9</sup>.

Esto es idealismo craso. En él desaparece la noción de cosa. En Ockham aún no desaparece la noción de cosa, pero hay un sustituto de la intencionalidad que es la conexión de una idea a otra; es una intencionalidad no referida a lo real, sino interreferente. Esto es puro *objetivismo*: la idea de un saber total sustituye al conocimiento de la realidad y hace sus veces. Esta tendencia presenta dos aspectos, el *cosismo* y el *representacionismo*.

### 3. EL REPRESENTACIONISMO

El representacionismo es el rechazo de la realidad. Se puede no ser escéptico si se mantiene el ideal de sistema total, porque entonces se puede decir lo que decía Hegel, que *todo lo real es racional y que todo lo racional es real*. Pero bien entendido, todo lo racional es *todo*. Hegel formula este lema en el *Prólogo* de 1820, y luego aparece en sus trabajos del periodo de Berlín.

En rigor, si no establecemos la totalidad de lo pensado, no podemos establecer la noción de *ente perfectísimo*. Esta noción, o lo que es lo mismo, *el principio de plenitud*, fue rechazado por primera vez por Kant, pero de una manera curiosa, porque no cabe duda de que Kant es un representacionista (la *cosa en sí* es una pieza de la que podría prescindir, como dice Fichte). En cuanto establecemos el *sistema* hay que prescindir de la *cosa en sí*. A pesar de todo, Kant admite el ente perfectísimo, entendiendo por ello la *plenitud de la posibilidad*, y entiende por tal la *conexión de todas las ideas*, prescindiendo de que las ideas sean intencionales, pues, ciertamente, la intencionalidad se pierde en este pensador.

Kant describió la noción de ente perfectísimo de una manera singular. El ente perfectísimo y el *argumento ontológico* son inseparables. El ente perfectísimo es necesario y, si es necesario, tiene que existir, aunque la existencia es menos impor-

---

<sup>9</sup> En la descripción de Dios como la *posibilidad total*, que equivale a la *necesidad*, radica –según Polo– la versión leibniziana del argumento ontológico. Pero este argumento, según él, no demuestra, porque el modo de proceder leibniziano es modal, lógico, no el propio de la vía racional: “En Leibniz, el orden de las existencias compatibles confina la existencia en las mónadas: es un orden posible, no interactivo, precisamente porque la existencia y la necesidad son nociones modales distintas: la necesidad es superior a la existencia”, *Nominalismo*, 66.

tante que la posibilidad; la existencia es una especie de corolario. La existencia es existencia del todo en tanto que el todo es pensable. Todo lo pensable es posible, dice Kant. Pero sostiene que hay una posibilidad equívoca, una posibilidad que no es racional: la de las formas *a priori* de la sensibilidad que tienen valor representativo, pero que no son racionales. No se puede formular bien la noción de posibilidad porque el espacio y el tiempo también son formas de la posibilidad, pero no son pensables, no son ideas, sino imágenes. De manera que tenemos posibilidades que no son pensables. Entonces la idea de posibilidad racional total, no se puede formular. Esta es la sutil observación de Kant. Aunque cerrara la posibilidad racional, fuera queda una posibilidad no racional. El espacio y el tiempo son formas de la intuición sensible, pero no son pensables. Por eso Heidegger también pensaba que lo más importante en Kant es su teoría de la imaginación. Kant dice que la imaginación es algo enigmático, no sabemos de donde arranca, pero sin la imaginación no podemos hablar de la posibilidad no racional<sup>10</sup>.

El sentido más propio de representación es la imaginación. Los fantasmas son imágenes. Con esto no hacemos sino dar unas vueltas más al par *cosa-objeto*. La cosa es un residuo irracional. O bien se hace un esfuerzo para eliminar la noción de “cosa real”, tal como intenta el idealismo, encontrándonos con la totalidad de lo pensado, que es el principio de plenitud o el ente perfectísimo, o bien intentamos armonizar el par cosa-objeto teniendo en cuenta que el objeto intencional es un conocimiento aspectual de lo real que denominamos cosa, porque nos es desconocida en su totalidad.

La tesis del idealismo no se puede aceptar porque se basa en la consideración absoluta de la idea que permite algo así como un cosmos ideal. Hoy se duda mucho del principio de plenitud por parte de lógicos del siglo XX, entre otras cosas porque ¿qué quiere decir todo lo pensado? Todo lo pensable es como un balance definitivo, y ese balance definitivo no lo podemos hacer, ya que siempre podemos pensar más. El *axioma de la plenitud*<sup>11</sup>, que propongo, justamente salvaguarda de la idea de todo lo pensable.

---

<sup>10</sup> Cfr. POLO, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Curso de Licenciatura, 1974-5 (*pro manuscrito*).

<sup>11</sup> Se trata del axioma de los hábitos adquiridos, el denominado D en la teoría del conocimiento poliana. En efecto, los hábitos permiten a la inteligencia seguir pensando cada vez más: “Llamo axioma de la culminación porque (...) permite establecer que (la inteligencia) es la culminación de la teoría del conocimiento humano, y ello, sobre todo, en atención a los hábitos”, *Curso de teoría*, I, 8.

La teoría de la *suposición*, a mi modo de ver, es falsa. Es una teoría medieval que tiene unas primeras formulaciones a principio del siglo XIII; luego es recogida por Tomás de Aquino<sup>12</sup> y modificada por Escoto y por Ockham<sup>13</sup>. Este último autor distingue la suposición de la idea, la suposición de los términos y la suposición de la cosa. La noción de suposición significa “estar por”. La suposición tiene un carácter de signo. Si se dice que las ideas están por otra cosa, no es que sean intencionales. “Están por” la cosa. Además, la cosa está por sí misma.

Otro asunto es la suposición lingüística; la voz es el supuesto, está por las ideas; el significado está en la voz y el término considerado fonéticamente es una suposición. Pero la voz es intencional. En cambio, la suposición de la cosa no es intencional, sino que es suposición de la cosa por sí misma: la realidad es en sí, por tanto, su suposición es cerrada. Esto es individualismo. La suposición de la idea no es intencional para Ockham, porque la idea está por sí misma también<sup>14</sup>; ya no refiere a nada sino que es tautológica, autorreferente. La idea de gato está colapsada en ella misma. Pues bien, si la suposición de la idea no es intencionada y la suposición de la cosa tampoco es intencionada, entonces se rompe la unión entre lo pensado y lo real. Lo único que podría tener un carácter intencional es la suposición de los términos, y por aquí aparece el tema del lenguaje, porque en el lenguaje es donde se refugia la intencionalidad. El lenguaje empieza a asomar la cabeza como único conectivo significativo porque las ideas están por sí mismas. Gato no significa gato real.

Aunque, en principio, la teoría de la suposición en el nominalismo fue una manera de entender la realidad como distinta de la intencionalidad, en Ockham ya no es así. El aislamiento de la idea son sus respectivas y distintas suposiciones. La imposibilidad de conocer la realidad para Ockham es, en definitiva, la negación del axioma de la intencionalidad: *todo objeto pensado es intencional*<sup>15</sup>. Pues si fuera intencional, no sería autorreferencial. Aquí sirve el ejemplo del retrato. El retrato se ve en tanto que se ve al retratado y no en cuanto se ve el retrato. Eso es intencional.

<sup>12</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, III, q. 16, a. 7.

<sup>13</sup> Cfr. MIRALBELL, I., “La transformación ockhamista de la teoría de la suposición”, *Sapientia*, 1 (1989), 111-136.

<sup>14</sup> Que la idea no sea intencional para Ockham significa que “la idea supone por sí misma, no se corresponde con la realidad. La suposición de la idea anula la intencionalidad: la idea se supone de otra manera que el singular, que es lo único real”, *Nominalismo*, 18.

<sup>15</sup> Con una sucinta formulación: “El axioma F dice: el objeto es intencional”, *Curso de teoría*, I, 31.

El objeto es referente a; la intencionalidad es *intentio in*. En cambio, *en el representacionismo la intencionalidad queda destruida* por entender que tanto la suposición de la idea como la suposición de la cosa son autorreferentes. Es una fisura total entre el pensar y la realidad que no tiene justificación.

Al negar el conocimiento intencional de la realidad nos encontramos con que la representación puede eliminar la cosa porque da lugar a un aislacionismo. De entrada la conexión del objeto pensado con la realidad, está rota. La crítica al representacionismo es también una crítica a la suposición ockhamista. Sin embargo, esto conviene explicarlo adecuadamente. Decíamos: u objeto intencional, o cosa. La sustancia es conocida intencionalmente, pero como el conocimiento intencional no es total, se dice que en la cosa hay algo que no es cognoscitivo, por ejemplo, la materia. Pero, si decimos que no, que las ideas están en la mente y sólo en la mente, y al estar en la mente son autorreferentes, entonces se considera que la realidad está fuera de la mente y que no me manda ningún mensaje, ninguna *especie impressa*, en terminología medieval; en consecuencia son dos ámbitos escindidos. Representación significa interpretación autorreferente de lo pensado. Lo único que se puede plantear entonces es si las representaciones constituyen un sistema, si las puedo vincular y lograr la *totalidad* de lo pensado. La totalidad de lo *pensado* es la totalidad de lo *posible* y eso es la *necesidad*<sup>16</sup>.

El idealismo es el representacionismo absoluto, o la absolutización de la tesis ockhamista de que la suposición de la idea es autorreferente. La idea no significa nada de la cosa, sino que lo que significa la idea está en ella. Esto plantea bastantes dificultades. En rigor, según este planteamiento, no hay distinción entre la suposición de la cosa y la suposición de la idea, porque la idea está basándose en cosas, pero con una diferencia, y es que la suposición de la cosa es absolutamente oscura mientras que la idea es absolutamente clara, porque es un *positum* de la mente.

¿Quién establece esta teoría de la idea de modo más tajante?, ¿quién es el más ockhamista de todos los modernos? Descartes. La teoría cartesiana de la idea no es sino la teoría de la *suppositio formalis* en sentido ockhamista. Que la idea sea absolutamente clara quiere decir que todo su significado está en ella misma<sup>17</sup>. Por ejemplo, la *extensio* es la idea de *extensio* y nada más; no es significativa de nada real.

---

<sup>16</sup> La tendencia del idealismo es hacer equivalentes las nociones de *posibilidad lógica* y *necesidad*: “si la posibilidad es total, así es la necesidad (las dos categorías modales se pueden convertir)”, *Curso de teoría*, III, 119.

<sup>17</sup> Para Descartes “reducida a sí misma, la idea aparece como lo que es: la idea es representación. Reducida a sí misma es evidente”, *Evidencia*, 55.

Pero también el *cogito*. El *cogito* es el *cogito* y nada más. La *suppositio* juega como un criterio enclavante del significado que está enteramente en él. Eso comporta, o lleva consigo, que hay un sujeto que puede estar completamente seguro<sup>18</sup>.

Descartes saca a relucir que la teoría de la suposición de Ockham comporta la existencia del hombre y esa existencia se puede colmar. El sujeto, el yo, está funcionando como una instancia que, ante lo que conoce, tiene una evidencia completa, y en caso de que no sea así, lo considera oscuro o confuso. ¿Cuándo la idea es confusa? Cuando no estoy seguro de que todo el contenido ideal comparece. La teoría de la *suppositio* como autorreferencia ha hecho bascular todo el planteamiento hasta el sujeto<sup>19</sup>. Es ahora el sujeto el que solamente se satisface con la representación. *Sujeto-representación*; ya no *intención-cosa*.

Brentano resucitó la teoría de la intencionalidad, pero la resucitó a medias. Brentano refiere que de lo único que uno puede estar seguro cuando piensa es de sí mismo<sup>20</sup>. Esto es representacionismo. Descartes no es un pensador aislado, sino que

---

<sup>18</sup> Descartes sustituye la verdad por la certeza: “el sentido cartesiano de la seguridad no es susceptible de una exégesis directa. Con otras palabras, no cabe dar una respuesta inmediata a la pregunta por el sentido de la seguridad a que Descartes aspira. La dificultad del tema radica, por un lado, en su absoluta novedad, es decir, en el hecho de que, siendo la seguridad lo que falta en los conocimientos recibidos, Descartes renuncia a colmar en ellos mismos la falta y busca la seguridad en una dirección inédita, fuera de la situación en que son dados tales conocimientos”, *Evidencia*, 25.

<sup>19</sup> La impronta subjetivista de la filosofía cartesiana es manifiesta para Polo: “En Descartes, el momento lógico de la consideración de la idea desaparece. La idea es causada por la realidad, *pero* examinada y controlada por el sujeto. Por lo tanto, la idea es lo conocido en cuanto tal, como puro y unilateral término del conocimiento. La forma de la idea es, para Descartes, su evidencia. Separada, la evidencia conecta con el *sum*. No hay, pues, rastro de consideración lógica: la formalidad es directamente el pensamiento, que *es*. En rigor, tampoco cabe en la perspectiva cartesiana lo que en la tradición aristotélica se llama concepto formal. A la vez, queda postergada, por el momento, la cuestión del binomio forma-contenido como tema de la constitución ideal. Lo pensado es referible a la evidencia como conexión sujeto-objeto, no como estructura forma-contenido destacada frente al sujeto. El problema del conocimiento está en la extensión del *cogito*, lograda la cual la idea puede decirse conocida”, *Evidencia*, 128.

<sup>20</sup> Según Polo, el error de Brentano radica en admitir una intencionalidad con doble tema: lo real y el propio acto de conocer, al que identifica con el sujeto: “Brentano subordina el genitivo objetivo al genitivo subjetivo. Dicho de otro modo: el conocimiento no es una relación entre el sujeto y lo conocido, en tanto que lo conocido es real, porque lo real para el conocimiento es el sujeto. Hay que responder que lo conocido *qua* conocido no es real. Brentano incurre en un equívoco. La intencionalidad para

tiene como precedente a Ockham, y desde Descartes puedo plantearme el problema del sistema. Porque ¿cómo puedo tener un sistema si no tengo ideas claras? Todo esto son problemas que se plantean en torno a una manera de conocer la realidad que es el conocimiento intencional. En definitiva, se podría formular así: como el conocimiento intencional no es exhaustivo, sino que es aspectual, hay que formular la noción de *cosa* como algo incognoscible. Pero si uno dice: no me resigno a aceptar el conocimiento parcial de la realidad, entonces cabe absolutizar el conocimiento objetivo.

Ockham es mucho más complejo. Lo que funciona en Ockham es un criterio de autosuficiencia de la idea; y en eso estriba el concepto de *suppositio*. La teoría de la suposición empezó a formularse al principio del siglo XIII. En su primera fase, como algo parecido a la intencionalidad; en Ockham, en cambio, ya no es así, sino que lo único que conserva algo de la intencionalidad es la *suppositio terminorum*, pero nada más.

El representacionismo culmina en la relación *sujeto-objeto*. Para conocer enteramente el sistema, el sujeto tiene que formar parte del sistema, y para ello el sujeto tiene que ser idéntico al objeto<sup>21</sup>. ¿Acaso no es fácil percatarse de que esto es equivocado, insostenible? En efecto, se trata de una simple equivocación producida por el desconocimiento de la intencionalidad cognoscitiva, porque la realidad se conoce intencionalmente de modo parcial. Frente al conocimiento parcial de la realidad, el representacionismo sostiene que conocemos completamente la idea, pero la conocemos completamente porque es autorreferente.

Ciertamente no se puede decir que esto sea aristotélico. Aristóteles no es representacionista de ninguna manera. El Estagirita rechazaría el representacionismo como un simple y lamentable error. En Aristóteles no hay ningún criterio de totalidad; lo que hay es otro asunto, es afán de verdad. ¿Qué es la metafísica para Aristóteles? La ciencia que se busca. Aristóteles jamás buscó lo que busca Descartes; es más, lo rechaza: lo primero es indemostrable, dice. Los primeros principios son indemostrables. Un filósofo moderno diría que si esos principios no se pueden de-

---

Brentano es una relación peculiar en tanto que se pregunta por su entronque real. Entendida así, no es una relación con un término *a quo* y un término *ad quem*, sino una relación unipolar”, *Curso de teoría*, I, 285. Cfr. asimismo: CHIRINOS, M.P., *Intencionalidad y verdad en el juicio: una propuesta de Brentano*, Pamplona, Eunsa, 1994; “Franz Brentano y Leonardo Polo: una aproximación en torno a lo psíquico”, *Studia Poliana*, 6 (2004), 99-119.

<sup>21</sup> Cfr. POLO, L., *El yo*, Curso de Doctorado, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991 (*pro manuscripto*), cap. II: El yo según Leibniz y Hegel.

mostrar no entran en el sistema. Los primeros principios en Aristóteles no cumplen el criterio de certeza; y no lo cumplen porque el criterio de certeza no es aristotélico, porque Aristóteles acepta la intencionalidad.

#### 4. LA NOCIÓN DE CERTEZA

Con el conocimiento intencional se puede formular la noción de *cosa*, ¿pero eso quiere decir certeza? No, porque certeza quiere decir *conocimiento completo*. Yo no puedo estar cierto, y eso es lo que saca a relucir Descartes con todo descaro. Por eso he dicho que en teoría del conocimiento, si metemos el sujeto, no hay nada que hacer, perdemos la operación inmanente<sup>22</sup>. E igualmente, si sostenemos que la idea es clara perdemos la intencionalidad.

Que esto es así, lo entendió Hegel, pues expone que a él no le basta con la *certeza*, porque la certeza es el criterio de evidencia y de conciencia. Estar cierto ante lo evidente, ante lo subjetivamente evidente, sí, pero ahí falta una cosa. La *Fenomenología del espíritu* no es más que el examen del problema de si la conciencia es lo

---

<sup>22</sup> En teoría del conocimiento la aparición del sujeto es, para Polo, siempre prematura, sencillamente porque al hacer depender el conocer del sujeto se subjetiviza el conocimiento, es decir, se cede al subjetivismo: “El estudio del sujeto cognoscente no pertenece a la teoría del conocimiento humano. El sujeto humano es un tema metafísico (empleando la palabra en un sentido amplio), pero no es propio de la teoría del conocimiento humano estudiar temáticamente o integrar en su programa como tema de estudio el sujeto. Siempre que se ha intentado hacerlo (y así han procedido muchos tratadistas) se ha incurrido en graves errores. La inclusión del sujeto cognoscente en la teoría del conocimiento humano es perturbadora. La razón de ello es fundamentalmente la siguiente: al sujeto humano se le hace intervenir como factor constituyente. Ahora bien, la tesis según la cual la subjetividad es constitutiva del conocer humano es rotundamente falsa y acarrea un grave inconveniente para establecer la noción de operación. El conocimiento es operativo, y eso quiere decir que tiene un carácter suficiente en cuanto que se ejerce. Si al sujeto lo consideramos como constitutivo del conocer, el carácter operativo del conocer se pierde. De manera que la consideración del sujeto es perjudicial, y no sólo un estorbo. En una teoría del conocimiento como teoría de operaciones cognoscitivas y de hábitos, no ayuda, sino todo lo contrario, una consideración del sujeto. Así ha ocurrido en todos los casos en que se ha intentado. Hay que decir que el sujeto y el conocimiento como acto no están implicados el uno en el otro. Ningún acto de conocer humano es el sujeto y, a su vez, el sujeto no es el acto de conocer”, *Curso de teoría*, I, 4-5.

mismo que la autoconciencia. Es patente que en Descartes no es así. Hegel sostiene que si el objeto, por cierto que sea, no es el sujeto, entonces la conciencia está escindida; se trata de la famosa *conciencia desgraciada*. A mí –preguntaría Hegel– de qué me sirve saber con entera claridad lo que es la extensión, si la extensión es distinta de mí. Estaré completamente seguro de la extensión, pero ahora lo que me interesa soy yo; lo ignoto soy yo, y eso es la conciencia *escindida*. La conciencia escindida tiene un antecedente en la filosofía griega, en la filosofía helenística, aunque toda la filosofía es conciencia escindida, dice el gran romántico que es Hegel. Si la idea clara no es la idea clara de mí mismo, mi conciencia está escindida. Conoceré la *extensio*, pero de mí no sé nada si yo no soy *extensio*. Al final, el sistema es de identidad *sujeto–objeto*. Pero, en definitiva, esto es la cumbre del representacionismo.

Hoy no se acepta el *cosismo*. Se habla de *cosistas* como de unos ingenuos realistas. Ahora bien, el *cosismo* está en descrédito porque la intencionalidad pura no se entiende. Me parece que puedo decir que en gran medida he redescubierto la intencionalidad; la expongo ampliamente en el tomo I del *Curso de teoría del conocimiento*, en el axioma denominado de la intencionalidad. El axioma de la intencionalidad afirma que el conocimiento intencional es *aspectual*<sup>23</sup> y, por tanto, hay que admitir la noción de cosa. ¿Pero estamos *ciertos* de la cosa? No es que estemos ciertos, sino que tal como es el conocimiento intencional, remite a una realidad que no conocemos enteramente, y si a eso lo llamamos *cosa*, el asunto es coherente. Lo que sí puedo es conocer mejor la cosa. Eso es aristotélico.

Consideremos qué es la *sustancia*. La sustancia proporciona un criterio de búsqueda, pero en modo alguno hay que decir que estoy cierto de la sustancia. Eso no significa nada. Ésta es la forma más depurada de escepticismo, porque el escéptico es el que de ninguna manera admite un conocimiento a medias. Entonces, o conocimiento total o vacío total. Escéptico viene de *skepsis*, dice Heidegger, y tiene razón. Hegel es la forma más madura de escepticismo. *Skepsis* significa mirada. Lo que no está ante la mirada intelectual es nada. De manera que si la mirada no lo tiene todo, no tiene nada. La forma más desarrollada de escepticismo es la noción de *autoconocimiento*. Ahora bien, yo que soy escéptico –viene a decir Hegel–, dejo de serlo; la visión total es la madurez del escepticismo, pero eso es representacio-

---

<sup>23</sup> Si el conocimiento intencional fuera completo, con un acto se agotaría el conocimiento de la realidad: “La intencionalidad es aspectual. Un acto de conocer que iluminara todo lo real, mejor, la realidad entera (*todo* es una expresión equívoca) no es un acto conmensurado con el objeto”, *Curso de teoría*, I, 155.

nismo. ¿Por qué? Porque la intencionalidad no permite esa visión total. La idea tiene que ser autorreferente. La idea es clara, y si uno todos esos claros tengo el *sistema*. Y si esos claros tienen también claros, entonces tengo la *autoconciencia*<sup>24</sup>.

## 5. FLUCTUACIONES HISTÓRICAS DEL PROBLEMA

El representacionismo es también hoy criticado. La situación de la filosofía actual es problemática<sup>25</sup>, porque un pensador que no acepta el *cosismo* ni sospecha la intencionalidad, pero tampoco acepta el representacionismo, es un escarmentado. En definitiva, es fácil percatarse de que el representacionismo no da de sí, ya que es patente que no conocemos todo, que el criterio de totalidad es un pseudocriterio. Pero claro, si no tenemos representaciones, sino intencionalidades, si nuestro conocimiento no es representativo, ¿cómo vamos a estar ciertos?

Nuestro conocimiento es intencional. ¿Hay un conocimiento superior al intencional? Sí, pero el conocimiento superior al intencional no es la totalidad del conocimiento intencional. En el conocimiento superior al intencional la realidad ya no es cosa, sino que la entenderemos de otra manera, puesto que habremos penetrado más su carácter oscuro, su carácter de *hypokeimenon* extrarracional o extrainteligible, que es lo que significa un conocimiento que no agota la realidad.

En la actualidad, el representacionismo está mal visto por muchos motivos. Fundamentalmente porque es fácil desanimarse respecto de que todo lo que conocemos tenga que ser claro y tenga que culminar en un conocimiento absoluto. ¿Por qué? Primero, porque el conocimiento no culmina<sup>26</sup>. Segundo, porque hay cosas que no

<sup>24</sup> Lo que pretende el idealismo es la identidad sujeto-objeto: “El sistema culmina en la colocación del sujeto como lo claro de la claridad de la conciencia. Así se da forma definitiva a una tendencia constante del racionalismo: si el yo es y a la vez piensa, la autoconciencia es su ser; la autoconciencia es el nexo y la expresión de la realidad del sujeto; el sujeto se determina como real cuando lo que él mismo es, es pensado por él mismo”, *Hegel*, 174.

<sup>25</sup> Cfr. POLO, L., “La filosofía en nuestra situación”, *Nuestro Tiempo*, 1978 (289-290), 5-38; “Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 27-51.

<sup>26</sup> La imposibilidad de culminación de la inteligencia se debe a los *hábitos adquiridos*. Con todo, cabe añadir que el conocer personal superior a la inteligencia, el propio de los *hábitos innatos*, tampoco culmina: “De modo global cabe decir que las noticias son de los hábitos innatos en tanto que éstos existen y en tanto que todavía no han culminado. En esa falta de culminación reside en gran parte el

caben dentro de lo que se acaba de señalar. ¿El dolor de muelas es una idea clara? No, es algo que acontece en mí. Si sólo hay ideas claras no hay dolores de muelas. ¿Entonces qué es lo que sale? Lo que se llama, siguiendo a Husserl, el mundo de la vida, el mundo de los sentimientos, de lo sensible, del arte; todo esto no son ideas claras, pero no puedo prescindir de ello. Por eso sale a relucir la estética.

La noción de idea clara es fría; eso no es vital para nada<sup>27</sup>. Si eso es así, cabe otro peligro, pues también puede aparecer un irracionalismo. La estética podrá ser una objeción frente a Descartes, porque el arte es significativo, es decir, tiene mucho de simbólico, y lo que tiene de simbólico no tiene nada de claro ni de certeza. Un poeta no está cierto de nada, un poeta está buscando. ¿Qué es mejor buscar o estar cierto? Estar cierto, pero bien entendido, estoy cierto de lo completamente claro. Por eso es tan ambigua la posición de muchos filósofos, por ejemplo de algunos filósofos del lenguaje. ¿Qué hace Wittgenstein al respecto? Lo describe muy bien Umberto Eco: hay que acudir al lenguaje, porque ni el representacionismo ni la cosa en sí son válidos. ¿Qué queda entonces? El lenguaje. El lenguaje es la forma de intencionalidad que queda contra la pura intencionalidad destrozada por el representacionismo. Por ahí ha ido buena parte de la filosofía del lenguaje<sup>28</sup>.

Para un racionalista, si uno no tiene una idea clara de sí mismo, es un desgraciado. Cuando se trata de la suposición de los términos, los nominalistas no dicen que no haya significación, porque una palabra no es en sí misma. La intencionalidad lingüística no será tan pura como la de la mente, pero, como es patente, es constitutiva del lenguaje. Ahora bien, precisamente porque no es una intencionalidad pura,

---

límite ontológico de tales hábitos”, POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades (pro manuscrito)*, 146.

<sup>27</sup> La vida es el axioma central de la biología: “La vida en último término es real siempre. Que la vida sea el ser para los vivientes quiere decir que la vida se convierte también con el ser en un sentido: que no cabe vida si es una vida meramente imaginaria. Una vida que se estableciera en condiciones de una mera idealidad, de una manera platónica, una vida de la abstracto, una vida en situación abstracta es imposible. Esta observación es aristotélica”, POLO, L., *Curso de Psicología (pro manuscrito)*, lec. 1.

<sup>28</sup> La intencionalidad lingüística es derivada de la intencionalidad del pensar. Si esto no se tiene en cuenta, se cae en una reducción del pensamiento al lenguaje, en rigor, nominalismo: “El fin del nominalismo es una filosofía del lenguaje. El lenguaje es asunto de reglas. Si el hombre no conoce todas las reglas del lenguaje, el saber humano es un juego, y hay una pluralidad de juegos: el saber absoluto está más allá del hombre, y respecto de él sólo cabe adoptar una actitud mística, es decir, el silencio. Si el hombre no conoce la última regla, no hay verdad o no se conoce”, *Nominalismo*, 128-129.

se puede decir, y es lo que expone Wittgenstein en el *Tractatus*, que además de voces no tengo más que palabras. Ciertamente, pero puede decirse que las voces son representaciones, por lo menos en el sentido de que lo único significativo es la voz. Por tanto, soy un ser que construye voces. El hombre vive en un mundo lingüístico. ¿Qué es la rosa? El nombre. ¿Por qué? Porque si la rosa no tuviese nombre sería una *suppositio* cerrada en sí misma. Y eso es la teoría del lenguaje, que en definitiva es una antropología cultural.

¿Cómo se defiende el representacionismo? Porque en las palabras solamente tengo voces si la intencionalidad lingüística está fundada, amparada, en la intencionalidad del conocimiento. Pero la intencionalidad lingüística es muy corta, es la intencionalidad del sentido. Entonces tengo que transformar el lenguaje en sistema, y eso es el *estructuralismo* corrompido (aquí corrompido no tiene sentido peyorativo; es la disolución del estructuralismo)<sup>29</sup>.

Como todo lo humano es tan rico, este residuo tiene su riqueza. Pero ¿el sentido existe; es real? El sentido apunta a algo, pero ¿a qué apunta? No apunta más que a su continuación. El sentido es el hilo de la vida, por así decirlo. No encuentro el sentido de mi vida; tengo que encontrar un sentido a la vida. Sin embargo, eso no basta, porque ¿qué camino tiene el sentido? El sentido no puede ser la última palabra. Por ello, cuando alguien dice “tengo que encontrar el sentido de mi vida”, hay que responderle que bien, pero que no es suficiente con encontrarlo.

También se pueden entender las voces hacia la intencionalidad fijándose en que el lenguaje es el sentido de los hechos. Un hecho puro carece de significado, toda la significación está en la lógica, y el mundo sin esa referencia no tiene ningún sentido. La cosa, la sustancia, es entonces un punto fáctico. A esto se le podría llamar *positivismo lógico*, pero también es insuficiente. El uso del lenguaje son las reglas, y las reglas son *fictae*. Esto es Ockham. No cabe un sistema, solamente caben ficciones. La teoría, los juegos del lenguaje son plurales; no son sistemáticos porque cada uno tiene sus reglas. Es una especie de atomismo; se trata de una notoria atomización. También se nota en la gente; cada uno dice lo que se le ocurre y tiene su propio juego lingüístico. Existen también juegos un poco más complejos que se dan dentro de un grupo, y esos tendrán las reglas del grupo, pero fuera del grupo ese

---

<sup>29</sup> Según Polo, por esos derroteros se llega a la *filosofía postmoderna*: “La noción nietzscheana de símbolo ha influido en la llamada filosofía postmoderna. Según esta postura filosófica nuestra vida es puramente simbólica. Ahora bien, en cuanto que el símbolo remite, lo hace a otro símbolo: todo sentido es sentido de sentido; estamos en un mundo de espejos”, *Nietzsche como pensador de dualidades (pro manuscripto)*, 76.

juego lingüístico no tiene sentido o no significa nada. Hay mucha gente en esa situación; “yo descubro el sentido de mi vida”, “yo hago mi inventiva lingüística”<sup>30</sup>.

Sin embargo, esa dotación de sentido no es correcta por lo reduccionista que es, por la feroz frustración de la intencionalidad; es el no aceptar el conocimiento intencional porque no es suficiente, porque está desprovisto de certeza total. El lenguaje es entonces un sucedáneo del conocimiento. Pero se puede objetar lo siguiente: ¿si yo no pienso cómo voy a hablar? A esto suele responderse: no, yo tengo un mecanismo lingüístico: *Je pense, je parle* (Foucault). No obstante, si yo soy el que tengo que construir el sentido de mi vida, cabe esta cuestión: ¿quién es usted? Usted no será más que un foco de sentido; ahora bien, ¿eso es real?, ¿se puede llamar real a eso?, ¿o eso no es más que un personaje de novela? Se trata de la interpretación automática del lenguaje, que se podría expresar diciendo: “soy muy libre, pero soy muy libre automáticamente”. Dicho de otro modo: “yo me construyo mi mundo”; pero ¿y si lo construyo como un ordenador? Sería tremendo que fuera así: *voces praeterea nihil*<sup>31</sup>. Y es que, en cambio, resulta que las voces son intencionales, aunque no sea la primera intencionalidad, y por eso uno no se puede detener en ellas mismas. Las voces son para nombrar y también para decir.

La intencionalidad permite un conocimiento abierto. ¿Buscamos ideas claras? No. ¿De qué me serviría a mí estar seguro de una bobada que no me lleva a nada, que no es intencional? Sería una comparecencia miserable: ¡ficciones mentales! A eso es a lo que conduce la no aceptación del conocimiento intencional. Pero también hay que tener en cuenta que incurrir en *cosismo* craso es una equivocación. No soy cosista, pero el representacionismo es absolutamente imposible. La teoría de la *suppositio formalis* de Ockham es falsa, y por eso el representacionismo no es válido. Con lo anterior cabe percatarse de los avatares históricos que ha sufrido el conocimiento intencional, y de cómo se llega a una situación tan drástica como la de afirmar: *voces praeterea nihil*. Por eso también en algunos pensadores modernos se nota una gran añoranza de Aristóteles.

---

<sup>30</sup> Como se sabe, el segundo Wittgenstein es el de los juegos del lenguaje, pero “lo que dice Wittgenstein acerca de los juegos ya está insinuando aquí. Cabe también expresarlo de este modo: el orden de la intencionalidad es el orden de la posibilidad, en tanto que la posibilidad es contradistinta de la realidad singular. Se *pueden* fingir muchos mundos *posibles*: exclusivamente *hipotéticos*. Esa es la tesis nominalista estricta”, *Nominalismo*, 27.

<sup>31</sup> Por esos derroteros se aboca, según Polo, a la abolición del sujeto: “Foucault sostiene que el yo es un invento kantiano”, *Antropología*, II, 32, nota 5.



### III

## EL CONOCIMIENTO DE LAS CAUSAS Y LAS CIENCIAS TEÓRICAS

### 1. LAS NOCIONES DE *PUGNA* Y *COMPENSACIÓN*

El conocimiento de las causas no es intencional; eso quiere decir que las operaciones con las que se conocen las causas no se conmensuran con objeto en tanto que son conocimiento de las causas. Ahora bien, como son operaciones se pueden conmensurar con objeto. Aquel objeto con el que se conmensuran suelo llamarlo la *compensación* de la pugna. La *pugna* es la consideración de la operación en tanto que conoce principios por explicitación, no intencionalmente, o sea, sin conmensuración. La pugna compensada es el objeto de las operaciones racionales<sup>1</sup>. Este objeto, como todo objeto, es intencional, pero no es intencional respecto de las causas, sino respecto de otro asunto: de las ideas generales, de las ideas que se obtienen en la otra línea procesativa. Al ser intencionales respecto de ellas es como se consigue la unificación. Recuérdese que en el *Curso de teoría del conocimiento* se habla de distinción de operaciones: teoría de la distinción y unificación de operaciones y objetos de la misma facultad<sup>2</sup>, la razón, que es lo que estamos ahora desarrollando. La unificación entre la prosecución *racional* y la prosecución *generalizante* es, por así decir, el fruto, o mejor, se consigue a través de la versión intencional de las compensaciones racionales sobre las ideas generales.

La primera operación es la *abstracción*. De la abstracción salen dos líneas procesativas: una es aquélla en la que se obtienen ideas generales, las operaciones *ge-*

---

<sup>1</sup> La *pugna* no es un conocimiento intencional, es decir, según objeto pensado; en cambio, la *compensación* sí lo es. “La jerarquía de las operaciones de la inteligencia comporta, salvo para las operaciones abstractivas, pugna y compensación”, *Curso de teoría*, IV, 536.

<sup>2</sup> Esa facultad es la inteligencia: “Teoría de las diferencias y unificación de las operaciones (y objetos) de una misma facultad susceptible también de hábitos: la inteligencia”, *Curso de teoría*, I, Introducción, XIV.

*neralizantes*. Otra línea es la de las operaciones *explicitantes*, o las operaciones *racionales*, que son aquéllas con las que se conoce mejor la realidad abstracta<sup>3</sup>. Conocer mejor la realidad abstracta es justamente conocer sus principios. Pues bien, estas dos líneas proscutivas son divergentes. Como las operaciones racionales son explicitantes, eso quiere decir que están en *pugna* con las causas. Pero como también esa pugna se puede *compensar*, es decir, se puede *objetivar*, en las operaciones racionales hay objetivaciones que son intencionales respecto de las ideas generales, no respecto de la realidad. No toda intención es intención de realidad. Aquí tenemos intenciones lógicas, intenciones respecto de otras intenciones que son las ideas generales. Esta es la unificación entre las dos líneas proscutivas, y las compensaciones son los objetos que se logran por *unificación* de las ideas generales y los objetos racionales. *Esa unificación exige que los objetos racionales versen sobre las ideas generales*.

De la unificación no trataré de momento. Esa unificación o *logos* es para mí el *conocimiento matemático*<sup>4</sup>. La matemática es el *logos*<sup>5</sup>. Se consigue conocer la matemática por unificación de los objetos de las operaciones racionales con las ideas generales. Aquí simplemente lo indico con el exclusivo objeto, en lo que aquí interesa, de rechazar que los objetos que se conmensuran con las operaciones racionales sean conocimiento de la realidad. El conocimiento de la realidad por parte de las operaciones racionales tiene lugar exclusivamente por *explicitación*<sup>6</sup>, no por compensación objetiva. El conocimiento de las causas no es intencional. Que no sea intencional quiere decir, repito, que estos objetos, es decir, que las compensaciones de que son capaces las operaciones racionales que tienen que ver con la pugna (y por eso las llamo compensaciones de la pugna), no tengan que ver intencionalmente con la realidad. De manera que el conocimiento de la realidad como principio es exclusivamente por explicitación, no intencional. Y la explicitación por parte de la operación comporta pugna.

<sup>3</sup> Existen dos vías operativas racionales tras la abstracción, a las que Polo suele denominar *vía operativa negativa* o *generalizante* y *razón*. Como se indica en el Estudio introductorio, Tomás de Aquino las llamaba *abstracción formal* y *abstracción total* respectivamente. A la primera responde el tomo III del *Curso de teoría*. A la segunda, el tomo IV.

<sup>4</sup> Cfr. *Curso de teoría*, III.

<sup>5</sup> *Logos* es denominación poliana presente ya en su obra *El acceso al ser*.

<sup>6</sup> La *explicitación* puede ser, según Polo, o bien *conceptual* o bien *judicativa*. Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, IV.

La noción de *pugna* es ciertamente difícil. Como se trata de una exposición, lo primero es intentar hacerla entender; otra cosa es que se acepte. Yo expongo la cuestión como me parece que es, y cada cual es muy libre de aceptarlo o no, pero lo que si puedo es aspirar a que se entienda. Como esta cuestión no es nada fácil hay que detenerse un poco en ella. Primero hay que señalar lo siguiente: para que la operación pugne es menester que la operación sea conocida, porque si la operación no es conocida no puede pugnar. En tanto que la operación se conmensura con objeto, la operación no es conocida, sino que se oculta, y eso, justamente, porque la operación no es constituyente del objeto. Si fuera constituyente del objeto, si fuera productora, no sería una operación inmanente, no sería una operación cognoscitiva, sino otra cosa, una producción física. Sólo en el caso de que la operación fuera constituyente del objeto, se conocería en el objeto. Si no es constituyente del objeto intencional, entonces la operación es latente. Por eso, en la descripción que he hecho de la operación hablaba de *umbral*<sup>7</sup> y también de *ocultamiento que se oculta*<sup>8</sup>.

La *presencia* mental es la operación inmanente<sup>9</sup>. La presencia se oculta cuando tiene lugar la compensación de la pugna. Pero en la pugna la presencia no puede estar oculta porque de lo contrario no podría haber pugna. Pues bien, para que la presencia no esté oculta, es menester que *habitualmente* exista un acto distinto de la operación que conozca a la operación. *Habitualmente* designa que el conocimiento

---

<sup>7</sup> Umbral es palabra que indica acceso de una a otra estancia no obstruido por una puerta. “Quizá sea más adecuada la palabra umbral que la palabra apertura: respecto de lo abierto, la apertura es el umbral; el umbral tiene que ver con lo abierto, pero sin clausura previa. En latín se distingue entre *ianua* y *porta*. La puerta se pone para evitar el paso; lo típico de la *porta* es que suele estar cerrada. La diferencia entre abrir y cerrar (abrir a partir de cerrar) no está en la palabra *ianua*. *Ianua* no es puerta, sino un arco. Un arco es un lugar donde se instala la apertura al margen de toda clausura, sin diferencia entre cerrar y abrir. La puerta, a no ser que se abra, impide el paso; el umbral no impide el paso nunca, sino que, formalmente, es el lugar del tránsito”, *Curso de teoría*, II, 122.

<sup>8</sup> El acto de pensar presenta el objeto, pero él no se presenta: “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”, *Curso de teoría* II, 130.

<sup>9</sup> *Operación inmanente* es denominación clásica, medieval, del acto de conocer. “La presencia es la coactualidad: el conocimiento en acto y lo conocido en acto son un solo acto. Dicho acto es inmanente sin más. El *noé kai nenóeken háma to autó*: lo mismo y simultáneo”, *Curso de teoría*, I, 62.

de una operación corre a cargo de un *hábito*<sup>10</sup>. De esta manera lo que referido al objeto intencional no es conocido (queda oculto), desde el otro acto –el hábito– es manifiesto. De esta suerte, sin conocimiento habitual son imposibles las pugnas racionales, porque las pugnas racionales son las pugnas de operaciones con los explícitos de la realidad física, con las *causas*; y para que exista esa pugna es imprescindible que la operación sea manifiesta.

La primera operación, que es la *abstracción*<sup>11</sup>, es puramente intencional, y ahí no hay pugna. Pero como a la abstracción le sigue un hábito, con el *hábito abstractivo* ya se manifiesta la operación<sup>12</sup>. Al manifestarse la operación, la presencia ya no está oculta, y entonces ya puede pasarse a ejercer la primera operación racional, que también tendrá un hábito, y desde ese hábito se volverá a iluminar la operación y será posible una segunda operación racional. Y ésta, a su vez, puede ser iluminada por el hábito correspondiente y seguir la explicitación, es decir, hay una tercera operación en pugna.

A mi modo de ver, las pugnas racionales son tres. La primera es el *concepto*, que desde este punto de vista se distingue del abstracto. Concepto y abstracto son distintas operaciones, porque la operación de abstraer es la incoativa, la primera, y en ella todavía no hay pugna. Por eso hay una estrecha relación entre la abstracción y el concepto; pero en cuanto que hay pugna el concepto es distinto de la abstracción, ya que concebir es pugnar, y compensarse es distinto del abstraer, que no es pugnar. Esto es exactamente lo mismo que decir que el explícito conceptual está implícito en el abstracto, porque la explicitación lo es de implícitos. Repito: la primera operación racional es el concepto. La segunda, o la siguiente (a estas operaciones las llamo *fases*, porque son una prosecución operativa, son fases de la explicitación) es

---

<sup>10</sup> Polo marca su propia distancia en el modo de interpretar el hábito de la filosofía medieval: “La filosofía clásica admite que el conocimiento habitual es un conocimiento en acto. Pero que los hábitos son actos cognoscitivos superiores al conocimiento operativo, no es una tesis aceptada por ella. El modo que propongo de continuar la investigación acerca del conocimiento humano, iniciada por Aristóteles, es sostener que los hábitos son actos cognoscitivos, y que el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo. Repito que lo que sostengo sobre los hábitos no está claro, no digo ya en la filosofía moderna, que ignora el conocimiento habitual y es objetivista, sino también en la filosofía tradicional. El mismo Husserl, que emplea alguna vez la noción de hábito, lo hace de manera superficial”, *Nominalismo*, 177-178.

<sup>11</sup> Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. 11. 1: Conciencia y abstracción.

<sup>12</sup> En el tomo II del *Curso de teoría* a este hábito se le denomina *articulante*. Cfr. lec. 11.4: El hábito articulante y su negación.

el *juicio*. La tercera operación racional, que es la última, es la operación que conoce el fundamento, por lo que la llamo *operación de fundar*. Las tres operaciones que pugnan son: *concebir*, *juzgar* y *fundar*<sup>13</sup>.

¿Por qué son tres? Porque en cada una de ellas el explícito guarda un implícito. El concepto es un explícito, pero guarda un implícito, es decir, no se ha quedado en él. Ese implícito lo explicita el juicio, que también guarda a su vez un implícito. Y el fundamento es el último explícito, que sigue guardando implícitos que ya es imposible explicitar. Al fundamento también le llamo la *guarda definitiva de implícitos*<sup>14</sup>. ¿Qué significa pugnar? Pugnar es concebir y pugnar también es juzgar. La pugna como juzgar es más intensa que la pugna como concebir, y luego también hay una pugna que es el fundar, que es intensa y bastante aporética, con la cual se conoce explícitamente el *fundamento*<sup>15</sup>. El fundamento es un sentido de la principiación; es el fundamento de las causas.

## 2. EL CONOCIMIENTO DE LAS CAUSAS PREDICAMENTALES

En el concepto lo que se explicita son *causas predicamentales* en tanto que concausales, pero sin agotar la concausalidad. Hay ciertos tipos de concausalidad, puesto que las causas predicamentales son siempre causas concausales, son –como dicen los clásicos– causas *ad invicem*, causas entre sí. En el concepto se conocen causas predicamentales en concausalidad, pero se guardan implícitas unas causas más intensas o más agudas. Lo que se guarda implícito se explicita en la *afirmación*. La afirmación es la explicitación de todas las causas predicamentales, o si se quiere, como las causas predicamentales son cuatro, se explicita la concausalidad cuádr-

<sup>13</sup> Cfr. *Curso de teoría*, IV, 648.

<sup>14</sup> *Concebir* y *juzgar* son operaciones descritas por la tradición filosófica medieval. Pero *fundar*, ofrece una notable novedad semántica en Polo: “El explícito extremo es el fundamento. En virtud de la guarda definitiva de lo implícito, el fundamento es explícito como *exclusividad*. Con otras palabras: en tanto que explícito, el fundamento es exclusivamente fundamento; la presencia mental es abandonada en tanto que pugna exclusivamente con este explícito, y no “en toda la línea”, puesto que es requisito indispensable; no cabe el “despliegue” o el mantenimiento insistente del último explícito: la presencia mental, como requisito indispensable al agotarse la pugna, no permite ir más allá sino como *vacuum* o incognoscible”, *Curso de teoría*, IV, 648.

<sup>15</sup> Cfr. *Curso de teoría*, IV, lec. 7. El fundamento.

ple. En cambio, las concausalidades que se explicitan en el concepto son dobles y triples. Explicitada la concausalidad cuádruple, lo que se guarda implícito es el fundamento de la concausalidad. El fundamento es el implícito de la concausalidad predicamental entera. Cuando se ha explicitado la concausalidad cuádruple, todas las causas, pero no por separado, sino conjuntamente, se puede pasar al fundamento, que es lo que se guarda implícito en la afirmación. Afirmo, pero ¿por qué afirmo? Afirmo en virtud del fundamento. La razón de que afirme es el fundamento. Por eso hay tres pugnas de distinta intensidad o tres operaciones racionales.

¿Por qué se emplea el término *pugna*? También se podrían emplear otros términos, por ejemplo, el término *comparación*<sup>16</sup>. La operación se compara con, y esa comparación es la explicitación de aquello con lo que se compara. Se llamas pugnas porque son muy distintas. Las causas son físicas, la operación no es física. Por ello, la comparación entre lo intelectual y lo físico es una discordancia, por lo que es imposible la conmensuración. Es imposible que lo intelectual se conmensure con lo físico. Sólo lo puede conocer por explicitación, que para la operación misma implica un despojo, un conocer algo inferior a ella. Esto, insisto, se puede llamar pugna, o si se prefiere “no estar conforme con” lo físico. A su vez, se puede hablar de pugna porque solamente se pueden explicitar principios si, y en tanto que, la operación es *a priori*. Es decir, si ser principio tiene un carácter de *proton*, es *a priori*, hay dos tipos de aprioridad hasta el momento: aunque hay prioridades más altas, en este momento estamos hablando de la aprioridad intelectual, de la aprioridad de la operación y de la aprioridad física.

Es evidente que las causas físicas son muy importantes, pues sin ellas no cabría la realidad física, que se caracteriza por reducirse a esas causas (el ser móvil, el ser material). Son importantes, pero cuando la operación se compara con ellas tiene que recabar su propia superioridad, su mayor nobleza, por así decirlo. O si se prefiere, puesto que la operación no es física, sino intelectual, puede explicitar lo que no es intelectual en tanto que no intelectual, o en tanto que no inteligible, en su estricto carácter de causa física. Eso, insisto, lleva consigo un cierto despojo. Se puede entender como despojo de objeto<sup>17</sup>. Al conmensurarse con objeto, la operación está tranquila; la conmensuración con objeto es la conmensuración del acto intelectual

---

<sup>16</sup> Este término es más acorde con la nomenclatura clásica. Tomás de Aquino, por ejemplo, lo emplea.

<sup>17</sup> La palabra *objeto* designa a lo pensado en tanto que pensado, es decir, en tanto que presente a la operación intelectual. No designa lo *real* físico. Se distingue también, por tanto, del término *cosa*. Esas distinciones están expuestas en el tomo I del *Curso de teoría*.

con lo inteligible en acto. La pugna no es eso. El conocimiento de las causas, si es que estrictamente es conocimiento de causas físicas, no puede ser una inteligibilización de causas físicas, porque entonces dejan de ser físicas; lo físico no es lo intelectual. La noción de pugna recoge estas cosas, pero con ella se quiere indicar algo más.

No hay conmensuración entre la presencia y las causas físicas, por lo cual, insisto, las causas físicas no se pueden conocer intencionalmente. Si se conocen intencionalmente, ya no se conocen como causas físicas. Por eso la intencionalidad correspondiente a las operaciones racionales es intencionalidad respecto de objetos, pero no de las causas físicas. Si es la operación la que se compara con lo físico sin poseerlo (la posesión sería el objeto) se respeta lo físico de lo físico, el carácter físico de las causas físicas; en caso contrario, no se respeta su carácter propio. De manera que, aunque se pueda decir que el conocimiento explicitativo es un cierto progreso respecto del conocimiento intencional, respecto de otro punto de vista hay que decir que es más bajo que el conocimiento intencional. Ese abajamiento es imprescindible para poder sorprender a las causas físicas en su carácter físico, sin turbar su carácter físico por una pretendida inteligibilidad del carácter físico, que a lo físico en cuanto físico no le corresponde. Lo físico *qua* físico no es inteligible.

A este propósito cabe recordar el problema que se le presenta a Tomás de Aquino: ¿cómo con lo inmaterial e inmóvil se puede conocer lo material y móvil? Respuesta: a mi modo de ver de ninguna manera. En efecto, con lo inmóvil e inmaterial no se puede conocer lo material y móvil; es menester despojarse de objetividad, y eso lo puede hacer la operación; de eso es capaz la operación. Con lo cual resalta la superioridad de la operación que es intelectual, y resalta, si se quiere también, su humildad. Ya he señalado repetidas veces, que el conocimiento es humilde; no hay soberbia intelectual. Hay soberbios intelectuales, pero la inteligencia no es soberbia. El hombre puede ser soberbio, pero la inteligencia no es soberbia. Por eso, para ella no es ningún desdoro despojarse de objeto.

Las causas hay que sorprenderlas, por así decirlo, en su puro carácter físico, y no tratar de apoderarse de ellas. Apoderarse de ellas sería lo inmanente de la operación. ¿Qué posee inmanentemente la operación? El objeto. Al poseer objetos intencionales sólo conoce *aspectualmente* la realidad. En cambio, cuando conoce lo que no es inteligible, cuando no se conoce intencionalmente, ya no se conocen aspectos de la realidad, sino que se conocen *principios*. Esto no es ninguna paradoja. San Juan de la Cruz dice algo parecido, pero en un sentido místico (aunque esto no es místico, porque una mística de lo físico no tiene sentido, la mística es siempre de lo superior): “para subir hay que bajar”. Se trata de una bajada, por eso también lo

llamo *devolución*<sup>18</sup>. El objeto que poseo, cuando se devuelve a la realidad, esa realidad a la que se devuelve es inferior.

La pugna no es un equilibrio, como lo es la *commensuración* con el objeto, sino un despojo, un abajamiento, un ir hacia lo inferior a lo no intelectual. Pero sin eso, lo físico *qua* físico sería sustituido. Si alguien replica que “tiene que tener una idea de lo físico”, es pertinente responderle que para conocer lo físico como tal no le conviene hacerse una *idea* de lo físico, porque con la idea se suplanta lo físico, y esa suplantación se paga con que lo conocido no es más que aspectual respecto de lo físico. Formulado como prosopopeya, se podría decir que lo físico se niega a eso. Lo que sucede es que lo intelectual, como es superior, sólo puede sorprender a lo físico si renuncia a tenerlo como objeto, precisamente porque la inferioridad de lo físico respecto de lo intelectual no permite equilibrio. Pues bien, la pugna también se podría llamar *desequilibrio*, *despojo*<sup>19</sup>. Como es obvio, no es que la presencia se transforme en lo físico, porque entonces se acabó el conocimiento, sino que al explicitar es menester una comparación, pero es una comparación entre lo superior y lo inferior. Esa comparación, aunque evidentemente hay una modificación del sentido, conserva la pluralidad.

### 3. LA CONCAUSALIDAD

Lo físico en cuanto que no es no objeto, en cuanto que no está conmensurado, es *principio*. Pero es un principio en cierto modo defectuoso, y por eso solamente puede ser principio si es coprincipio: *concausalidad*. Las causas físicas, las causas predicamentales no se pueden conocer por separado, porque no son causas por separado. La presencia mental, la operación, la *aprioridad* de la operación, sí se puede conocer por separado. Por eso he dicho que uno de los rasgos de la presencia es la

---

<sup>18</sup> Para Polo esta *devolución* no equivale a lo que en la tradición medieval se llama *conversio ad phantasmata*: “Prescindir de la conmensuración o separar la operación del objeto, (es) llevar a cabo la plena devolución de éste a la realidad (y no sólo de modo intencional). De esta manera se *encuentra* la esencia extramental (que no *la hay*), es decir, la tetracausalidad (y las otras concausalidades”, *Curso de teoría*, IV, 455.

<sup>19</sup> Se denomina *despojo* porque la inteligencia se desprende del objeto conocido: “La explicitación es un despojo de objeto con el que se conocen principios inferiores a la presencia mental”, *Curso de teoría*, IV, 490.

*unicidad*, y precisamente porque la presencia es la unicidad, cuando se conmensura con objeto conoce *lo mismo*<sup>20</sup>. La operación es la unicidad, el objeto es lo mismo. Pues bien, las causas no son la unicidad, y eso quiere decir que se requieren unas a las otras, que se necesitan mutuamente. Por tanto, una causa aislada es imposible.

En cambio, la presencia mental puede ser aislada. Más aún, precisamente porque puede darse aislada puede pugnar y explicitar. Despojarse de objeto es la unicidad pura, la operación como pura operación. La operación como pura operación no es ciega (la operación nunca es ciega), pero como pura operación, aunque no conozca objeto, explicita lo inferior, explicita *principios*. Pero, insisto, explicita haciendo valer (y por eso se puede hablar de *pugna*) su unicidad respecto de aquello que carece de unicidad. Las causas no son únicas, sino que son *concausas*. Por tanto, en rigor causa significa sentido de la causalidad; no significa otra cosa. La causalidad tiene varios sentidos: formal, eficiente, etc. Y esos sentidos son concausales.

En el concepto se explicitan ciertas concausalidades; no se agota la concausalidad. El juicio explicita lo que todavía se guarda implícito en el concepto (explicita la tricausalidad). Y la tercera operación explicita el *por qué* de la tricausalidad. Y no hay más explicitaciones. Además, la última explicitación, la del *fundamento*, tiene un cierto carácter aporético. Esto es lo que vamos a señalar ahora brevemente. La aporeticidad se debe a lo siguiente: la *presencia* podrá explicitar, pugnará con explícitos, conocerá principios no objetivamente, en tanto que esos principios son inferiores a ella. Pero si existen principios que son superiores a ella, la presencia no los puede explicitar.

Por lo tanto, por así decirlo, la explicitación es limitada (por eso se puede decir que la presencia es *límite mental*<sup>21</sup>), porque la presencia o la operación no puede pugnar más que con lo que es inferior a ella; no puede pugnar con lo superior. Por

---

<sup>20</sup> Lo *único* que conoce la presencia mental es el objeto conocido, pues se conmensura con él: “La objetualidad del objeto es la *unicidad*; el cenicero en cuanto que objeto no es más que cenicero; o, si pienso «dos» sólo pienso dos: dos es lo mismo que dos (hay que prescindir del «es» porque no estamos considerando al dos en tanto que sujeto y predicado). El objeto dos no es dos objetos. Objetivar «dos» significa tan sólo, mismamente, únicamente, «dos». La mismidad es una nota descriptiva de la objetualidad”, *Curso de teoría*, II, 104.

<sup>21</sup> La presencia es *límite mental* porque su conocer conoce sólo lo que conoce, es decir, el objeto intencional. Si se advierte que ese conocer es limitado, se puede abandonar dicho límite. “Si el conocimiento limitado es el conocimiento operativo-objetivo, sólo si además de las operaciones existe otro tipo de actos, que son los hábitos, podemos abandonar el límite: si no, la limitación de nuestro conocimiento sería insuperable”, *Nominalismo*, 177.

eso, el conocimiento explicitativo es estrictamente el conocimiento del mundo físico, del cosmos, de las concausalidades físicas, pero no es el conocimiento de lo *metafísico*. El conocimiento de lo metafísico no puede hacerse por explicitación. Lo metafísico, *los primeros principios*, son superiores a la presencia mental y, por tanto, no son explicitables. El conocimiento de lo metafísico es por *intelección*. La intelección es un hábito, el *hábito de los primeros principios* o el *intellectus ut habitus*<sup>22</sup>.

Según esto, si no podemos hablar de conmensuración en el conocimiento de las causas físicas, sí podemos hablar de cierto *acuerdo*. La explicitación es de acuerdo con la presencia. Lo explícito es de acuerdo con la presencia, es decir, lo explícito no excede a la presencia. Yo no puedo explicitar más que aquellos principios que son inferiores a la presencia. La presencia se puede equilibrar con el objeto, pero es claro que, al equilibrarse con el objeto, el objeto no es ningún principio, no es más que *intentio*. Y los principios que son superiores ni se objetivan ni se explicitan.

Es evidente que siendo la operación un acto, pero no el acto de ser, el *acto de ser* no se conocerá por explicitación<sup>23</sup>. Podemos conocer lo físico por explicitación, pero no lo metafísico. La tradición tomista se refiere a esto, aunque con otra terminología. Se trata de la distinción entre *ratio inferior* y *ratio superior*. La *ratio inferior* es lo que estoy indicando, es decir, la *ratio* en tanto que explicita. La *ratio superior* es el hábito de los principios, el intelecto, porque hace falta un acto superior a la operación para conocer lo que en la realidad es superior a la operación.

El conocimiento de las causas predicamentales se consigue, a mi modo de ver, con las operaciones racionales, las cuales, como se ha dicho, son tres: el *concebir*, el *juzgar* y el conocimiento del fundamento, la *operación de fundar* (aunque es un poco equívoco llamarla así). En la primera de ellas se conocen las causas, pero no todas las concausalidades. En el juicio se conoce la concausalidad completa, y en el fundamento se conoce el fundamento de la concausalidad. Con lo cual, digámoslo así, el conocimiento humano se enfrenta con el tema del ser. El tema del ser, propiamente hablando, no es propio ni del concepto ni del juicio, sino que hay que esperar a la tercera operación, y, sobre todo, hay que acudir al conocimiento habitual, al *intelecto*. Intelecto viene de *intus-legere*, leer dentro, penetrar; conocer el ser

---

<sup>22</sup> Cfr. *Nominalismo*, IIIª Parte: El conocimiento habitual de los primeros principios.

<sup>23</sup> Cfr. *El ser*, I, cap. I: La primera dimensión del abandono del límite mental.

exige una cierta penetración en la raíz de la realidad. El tema de la metafísica es precisamente éste: el conocer el ser como acto que es<sup>24</sup>.

#### 4. EL ESTATUTO DE LAS CIENCIAS TEÓRICAS

##### a) La física teórica

Teniendo en cuenta el título de este curso (*El conocimiento racional de la realidad*), en primer lugar hemos expuesto el conocimiento intencional de la realidad física (que en ese caso queda determinada como *cosa*), y luego el conocimiento de la realidad en su valor causal, y para ello hace falta la *pugna* y la *explicitación*. Este es el conocimiento de la *física* que, para Aristóteles, como es sabido, es la primera ciencia teórica<sup>25</sup>. Además se indicó que si se tiene en cuenta la compensación, la conmensuración con objeto, evidentemente también se da en las operaciones racionales. Las operaciones racionales por una parte pugnan, pero también pueden objetivar, porque toda operación puede conocer objetivamente, y en ese caso, que ya no hay pugna, la presencia se vuelve a ocultar. A esto lo llamo *compensación*. La compensación del concepto forma el *concepto objetivo*; la del juicio, el *juicio objetivo*; la de la fundamentación, el *fundamento objetivo*.

Pero de esos objetos, *el concepto objetivo*, *el juicio objetivo*, *el fundamento objetivo* (no el concebir como explicitación, ni el juzgar como explicitación ni el fundar como explicitación), los dos primeros, al menos, son intencionales respecto de las *ideas generales*, es decir, de las objetivaciones que se logran con otras operaciones de la *vía generalizante* a partir también de la abstracción<sup>26</sup>. Que hay una doble declaración de insuficiencia del abstracto es claro. Una, en orden a la inteligencia, es la declaración de que con los abstractos no se conoce todo; por ese camino se cono-

---

<sup>24</sup> Según Polo los axiomas de la metafísica son tres, a saber, sus temas: El principio de no contradicción, el de causalidad y el de identidad. Cfr. *El ser*, I, cap. IV: El carácter existencial del principio de no contradicción; cap. V: El carácter existencial del principio de causalidad; cap. VI La identidad originaria.

<sup>25</sup> Cfr. POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996, cap. I: El marco histórico de una física de causas.

<sup>26</sup> Las *ideas generales* se deben a la *vía generalizante* de la inteligencia, que se expone en el volumen III del *Curso de teoría*.

cen las ideas generales. Otra, la declaración de la insuficiencia del abstracto respecto de la realidad. Si el abstracto es intencional, no se conoce completamente la realidad; esta declaración es la *pugna explicitante*<sup>27</sup>.

### b) Las matemáticas

Las compensaciones objetivas de las operaciones racionales iluminan intencionalmente las ideas generales. De esta iluminación resulta la *segunda de las ciencias teóricas* de las que habla Aristóteles, que es la *matemática*. A mi juicio, la matemática es la unificación de la *generalización* y la *razón*<sup>28</sup>. Esta unificación, a mi modo de ver, puede tener lugar solamente en las dos primeras operaciones racionales. La compensación del fundamento no ilumina las ideas generales; esa es la razón por la que las matemáticas, propiamente hablando, no están fundadas.

La matemática es un tipo de objetivación muy especial que puede intentar la axiomatización. Este objetivo se ha intentado muchas veces, pero ha fracasado; me parece que el fracaso se debe a que la objetivación del fundamento ya no versa sobre ideas generales. De su estudio aparece una noción muy curiosa, que es la *exclusividad*. La exclusividad es la explicitación del fundamento, y no es intencional respecto de ideas generales. La explicitación del fundamento es la exclusividad y la compensación es la noción de *base*<sup>29</sup>. Si esto es así, entonces la *base* se unifica de

---

<sup>27</sup> Cfr. POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996, cap. II: Encuadre epistemológico de una física de causas.

<sup>28</sup> Se trata de la unificación de la *vía racional* y la *vía generalizante*. “De acuerdo con el planteamiento propuesto, las formalidades matemáticas son objetos derivados, a los que antecede la compensación de las ideas generales y las compensaciones racionales” *Curso de teoría*, IV, 478. Cfr. asimismo de ese tomo la *Introducción*, 4: La unificación de los objetos de las proyecciones: el *logos*. Es pertinente precisar que lo que en *El acceso* Polo denominaba *logos* equivale a lo que en las últimas publicaciones llama *sindéresis*. De modo que el *logos*, tal como lo entendía en esa obra, no equivale a la unificación matemática.

<sup>29</sup> Ya en *El acceso* se lee: “Al raciocinio le es propio un valor lógico al que llamaré valor de *base*. La base no puede aparecer antes del raciocinio, pues en otro caso la proyección no se guardaría definitivamente implícita. Además, la anterioridad equivale a la constancia de la presencia, por lo cual no puede constituirse en base mientras quepan nuevas explicitaciones (el *logos* no depende de la presencia). Pero, en cambio, debe aparecer en el raciocinio. La base es la presencia unificada con el implícito definitivo. El raciocinio en cuanto base es un tema lógico, no una alusión transcendental”, 103-4.

otra manera, porque eso es ya el agotamiento de la razón. En la tercera operación la *presencia* ya no da más de sí.

Según esto, también tenemos la segunda de las ciencias teóricas de Aristóteles formulada de manera un poco más moderna, porque parece que la matemática tal como la conocía Aristóteles es bastante rudimentaria. Los grandes desarrollos de la matemática son modernos. Entonces, admitiendo que la matemática es una ciencia teórica, sin embargo, hay que formularla de una manera diferente a como la formula Aristóteles, que cree que la matemática es el estudio de la *cantidad*. Me parece que no es así; la matemática es una ciencia formal, estrictamente formal, no versa sobre la cantidad. Me parece que esto está más de acuerdo con la matemática actual<sup>30</sup>.

### c) La filosofía primera

La tercera ciencia teórica que admite Aristóteles es la *filosofía primera*, que después se llamó *metafísica*. Se trata del conocimiento de una realidad más alta que la física, la cual, propiamente hablando, no le compete ni a la intencionalidad ni a la *explicitación*, sino al *hábito de los primeros principios*. El conocimiento de lo metafísico es habitual. Esta es la tesis que sostengo, y me parece que no es una tesis a la que Aristóteles podría objetar nada, entre otras cosas, porque para Aristóteles la metafísica es la ciencia que se busca. La está buscando y algo ha avanzado en ella. Me parece una equivocación tomar los catorce libros de la metafísica aristotélica como una obra definitiva o como una averiguación suficiente sobre lo primariamente primero, es decir, sobre lo que no es predicamentalmente primero, como son las causas, sino sobre lo que es primero en absoluto.

Aristóteles quedó consagrado como el filósofo por excelencia, pero la filosofía no se termina con Aristóteles. El Estagirita no ha dicho la última palabra en filosofía, y eso quiere decir que tampoco su metafísica, al menos la que conocemos, está completamente cuajada. A veces se piensa que hay una metafísica esotérica en Aristóteles, una metafísica que no expresó, porque lo que nos ha llegado, seguramente, son apuntes o guiones de clase; ahora bien, hablar de lo que Aristóteles no nos ha dejado es vano.

---

<sup>30</sup> La matemática no se reduce a la aritmética: “La matemática se empobrece al entenderla como ciencia de la cantidad; la matemática es la ciencia de las formas que son puros objetos. Las formas puras son propiedades relacionales. Las propiedades relacionales son las ideas generales instaladas en el plano de los casos, que así relacionados ya no son casos”, *Curso de teoría*, IV, 480-1. Cfr. asimismo: *Introducción*, IIIª Parte, 15: Hacia una nueva matemática.

#### d) La lógica

Tenemos, pues, las tres grandes ciencias de la filosofía tradicional, la física, la matemática y la metafísica. Y también aquí aparece, aunque para Aristóteles no es estrictamente una ciencia teórica, la *lógica*, porque es evidente que las ideas generales son intenciones segundas, pues no son intenciones sobre la realidad; por tanto, tienen un valor lógico. En rigor, eso mismo le pasa a los objetos de las operaciones racionales, que también son lógicas, pero lo que ocurre es que esto nos lleva a admitir que la lógica no es única, sino que hay varias lógicas. Que la lógica propiamente hablando no es una ciencia teórica y que no es una ciencia única o que no hay una única lógica es aristotélica. Acerca de la lógica de Aristóteles hoy hay que decir mucho más de lo que se pensó en la Edad Media. En la Edad Media se aprovechó la lógica demostrativa, la lógica de los predicables y la lógica categorial o de los predicamentos. Pero Aristóteles escribió otros libros de lógica que no tienen la pretensión de necesidad que aparecen en éstos<sup>31</sup>.

#### e) La antropología.

Tras lo expuesto, podría parecer que ni el conocimiento intencional ni el conocimiento explicitativo ni el conocimiento metafísico son todo el conocimiento de la realidad. A mi modo de ver es efectivamente así, el conocimiento de la realidad no es sólo el físico y el metafísico. Hay otra realidad que el hombre puede conocer, que es la realidad del *espíritu*. Ya he aludido a esta diferencia que aparece en la exposición al libro de Boecio *Sobre la Trinidad* que comenta Santo Tomás<sup>32</sup>. Creo que esto tiene más alcance o que se puede plantear hoy de otra manera. Plantearlo de otra manera es proponer una realidad irreductible a cualquier otra de la que hemos hablado hasta ahora; comparece así el ámbito de la *antropología*.

Hay muchas razones para pensar que la antropología es un saber irreductible a los anteriores. Intentemos desarrollar una breve exposición de esto para mostrar someramente todos los ámbitos de la realidad que el hombre puede conocer, y tam-

<sup>31</sup> Cfr. *Introducción*, IIª Parte, 12: La lógica de Aristóteles.

<sup>32</sup> El comentario de Tomás de Aquino al *De Trinitate* de Boecio es un breve compendio de la teoría del conocimiento tomista, tan sintético como el *De Anima* aristotélico. Observa Polo que en ese texto “Tomás de Aquino distingue la abstracción de la separación. Para él, lo separado es la temática metafísica, en especial las sustancias inmateriales (cfr. *Exposición del «De Trinitate» de Boecio*). Partiendo de las sucintas observaciones de Aristóteles y de Tomás de Aquino, vincularé la separación al abandono del límite mental”, *Antropología*, II, 19, nota 27.

bién para no despertar en el lector un pequeño sentido de decepción, ya que no todo oyente tiene preferencia por la metafísica. Es evidente que muchos amantes y profesionales de la filosofía prefieren la comúnmente denominada *filosofía práctica*. Es obvio asimismo que para muchos los temas humanos tienen más importancia, también la tienen en el mundo moderno y, además, en la situación clínica en que vivimos hoy desde muchos puntos de vista, las preguntas por el hombre son sumamente actuantes, sumamente vividas. También, como es obvio, respecto a otros aspectos del mundo humano, la sociología, la cultura, etc.

Pues bien, para Aristóteles tanto la *ética* como la *filosofía política* o la *poética* son ciencias prácticas. Como el hombre es una realidad distinta de la que la metafísica estudia y, desde luego, el hombre no es una realidad categorial, es decir, no está constituido exclusivamente por principios, considero que la antropología puede ser considerada también como una *ciencia teórica*, y como tal tiene un carácter de ciencia primera; no sólo la metafísica es primera, sino que también es primera la antropología. Esto lo he expuesto en otros cursos de doctorado y no es pertinente insistir ahora<sup>33</sup>.

Cuando conocemos las causas no lo conocemos todo. Desde luego no conocemos los primeros principios, no conocemos lo primero en absoluto, no conocemos por ahí todavía a Dios, aunque nos acercamos al conocimiento de Dios como primer principio<sup>34</sup>. Pero tampoco conocemos al hombre. Se trata de responder por qué no conocemos al hombre según esos saberes, cuál es el sentido profundo de esas dificultades que plantea Tomás de Aquino en su exposición del libro *De Trinitate* de Boecio.

No conocemos al hombre porque en rigor todo el conocimiento que estamos considerando es un conocimiento que parte de la abstracción. La declaración de insuficiencia de la abstracción permite las generalizaciones, las explicitaciones y los hábitos correspondientes, entre los cuales está el hábito de los primeros principios, con el que se conocen los temas metafísicos. Está también la unificación que conoce el conocimiento matemático. Todo eso tiene como punto de partida la abstracción, pero es evidente que el conocimiento del hombre no puede partir de la abstracción. La razón es muy elemental, a saber, porque se abstrae de la sensibilidad y,

---

<sup>33</sup> Cfr. *La libertad trascendental (pro manuscrito)*. Ese texto sintetiza dos cursos de doctorado impartidos en Pamplona y en México en 1994. Cfr. asimismo *El yo (pro manuscrito)*, que recoge el curso de doctorado impartido sobre ese tema en Pamplona en 1991. Por lo demás, cfr. *Antropología*, I, y II.

<sup>34</sup> Cfr. *Introducción*, IIª Parte, 10: Las causas y el primer principio. EL orden a Dios.

por lo tanto, en definitiva es lo sensible lo que se ha hecho inteligible y abstracto. Es lo que el intelecto agente realiza cuando elimina los fantasmas. Pero lo espiritual en el hombre no es sensible y no se puede abstraer.

Es evidente que la voluntad humana, por ejemplo, no es un fantasma, no es una imagen; por tanto, la voluntad humana no se puede conocer por abstracción. Y, sin embargo, es patente que nosotros conocemos nuestra voluntad hasta cierto punto, o por lo menos conocemos nuestros actos voluntarios. Es claro que los conocemos: sabemos que decidimos, que tomamos opciones, que hacemos alternativas prácticas<sup>35</sup>. Decir que eso son sólo ciencias prácticas es dejarlas en una situación un poco pobre. Efectivamente versarán sobre la práctica, pero eso no quiere decir que sean ciencias imperfectas. En tanto que ciencias, no son imperfectas; lo que ocurre es que su punto de partida no puede ser la abstracción. Muchos de los planteamientos aristotélicos, por ejemplo, el de la ética<sup>36</sup>, considero que obedecen a que la ética no es una ciencia abstracta, o que dependa de la abstracción, o que tome como punto de partida a la abstracción. Cuando escribe que sólo se conoce la virtud cuando se conoce al hombre virtuoso, o que lo que hay que hacer sólo se conoce si se hace porque antes de hacerlo no existe, etc., todo eso no es sensible, eso son acciones humanas.

Una filosofía de la acción humana<sup>37</sup> no puede partir de la abstracción porque las acciones humanas no existen como los objetos sensibles que pueden ser hechos inteligibles por la abstracción, sino que las acciones humanas sólo existen si el hombre las ejerce, y si no, no existen en absoluto. El conocimiento de cómo pone el hombre sus acciones o cómo las ejerce, o cómo surgen de su interior, y, en definitiva, también de su acto de ser, eso no deriva de la abstracción.

Sentado lo anterior, vamos a conceder atención principalmente a las causas predicamentales, a lo físico, al tipo de realidad inferior. Superior a la física, más allá de la física, es la metafísica. Pero también, por otro lado, más allá de la física, y no en la línea de la metafísica, está el espíritu, y el espíritu que nosotros podemos conocer

---

<sup>35</sup> Cfr. *La voluntad*, (I-II).

<sup>36</sup> Cfr. *Ética*, cap. VI., Dimensiones de la acción humana. Cfr. asimismo: BARCO, J.L., DEL, "La seriedad de la ética", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 387-395; GONZÁLEZ, A.M., "Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 665-679; ODERO, J.M., "Ética de los valores y coherencia existencial", *Escritos del Vedat*, 1997 (27), 97-112.

<sup>37</sup> Cfr. BASTONS, M., "Movimiento, operación, acción y producción. Explicitación poliana de la teoría aristotélica de la acción", *Studia Poliana*, 6 (1004), 121-139.

más directamente es el nuestro<sup>38</sup>, nuestro ser espiritual que, entre otras cosas, es un ser que posee voluntad, es un ser que dispone; y esto va por otra línea, no es susceptible de ser abstraído, porque de entrada no es sensible, y sólo se abstrae a partir de la sensibilidad.

---

<sup>38</sup> Polo mantiene que conocemos en parte la persona que somos por medio del *hábito innato de sabiduría*, que es solidario del acto de ser personal. Sin embargo, no disponemos de un *hábito innato interpersonal* para conocer a las demás personas humanas, sino que a éstas las conocemos por sus manifestaciones externas a través de diversos tipos de conocimiento que activa la *sindéresis*.



## IV LA TETRACAUSALIDAD FÍSICA

### 1. EL PROBLEMA DE LA SIMETRIZACIÓN

Vamos a estudiar las causas, lo físico-físico. Según se ha expuesto, el estudio de las causas implica el despojo del objeto, cierto ir hacia abajo, hacia unas prioridades inferiores a la operación, que también son una aprioridad, aunque superior, porque la operación es intelectual y las causas no lo son. Las causas físicas no piensan, el pensamiento está ausente de ellas. Precisamente por eso es por lo que muchas veces el filósofo se queda con las ideas, porque despojarse de ellas para acceder a lo inferior tiene cierta dificultad y no resulta estimulante. Tenemos más tendencia, me parece, por lo menos los filósofos, a las sublimidades que a las infimidades, y las causas predicamentales son las realidades ínfimas. Pero es claro que si no se estudian las causas, teniendo en cuenta que son lo ínfimo, es decir, si no se presta atención a ellas o no se quiere practicar la explicitación, se corre un riesgo: el riesgo de no ocuparse de lo inferior estriba en que quizá lo superior se enfoca con criterios tomados de lo inferior. Y si se hace así, entonces se comete un *quid pro quo*.

Es conveniente ocuparse de la realidad física para afrontar con más rigor el estudio de la realidad espiritual, porque de otro modo, se aplican nociones de la realidad física a la realidad superior, con lo cual se deprime a ésta, y eso no es pertinente llevarlo a cabo, pues se incurre en confusión. A esta confusión la suelo llamar *simetrización*, que es muy característica de la filosofía moderna<sup>1</sup>. Consiste en la fisicalización, es decir, en la atribución al pensamiento del carácter productivo, del carácter efectivo. Se confunde entonces la operación inmanente con una producción en

---

<sup>1</sup> La filosofía moderna incurre en *simetría* respecto de la clásica, según Polo, al ocuparse, por ejemplo de sujeto: “La filosofía moderna se da cuenta de la importancia del tema del sujeto, pero al ocuparse de él incurre en lo que suelo llamar *simetría*. Con otras palabras, cualquiera que sea el trascendental primero, tanto en la época clásica como en la filosofía moderna, se entiende –de modo lógico– en términos de fundamento”, *Antropología*, I, 90.

sentido físico<sup>2</sup>; es claro que puede advertirse ahí una contaminación. Por tanto, es mejor estudiar estrictamente lo inferior, lo físico, la realidad de menos categoría, de menos densidad, para acotar el campo, para no interpretar de acuerdo con eso las realidades más altas.

Por ejemplo, una de las causas físicas es la *causa eficiente*. Gilson mantiene que la interpretación que da Aristóteles de la causa eficiente es muy pobre porque la reduce a la realidad física, y entonces no se da cuenta de que la causa eficiente por excelencia es Dios, puesto que Dios es la causa eficiente que efectúa desde la nada, esto es, es la causa eficiente creadora. Dios es causa eficiente por antonomasia –dice– porque es causa eficiente de la criatura, y no es eficiente como la causa eficiente física, que no es creadora, sino que funciona sobre la materia, educa de la materia. La causa eficiente física no es productora *extra nihilum*, pero Dios sí<sup>3</sup>. A esto hay que responder negativamente, pues decir que la creación es causa eficiente es una contaminación. Sostener que crear es *producir* el ser es un error<sup>4</sup>. Mientras no tengamos otras nociones mejores, es decir, mientras no pensemos intensamente sobre la noción de creación, se puede decir que Dios es la causa eficiente total del universo. Pero resulta que causa eficiente total no significa nada, pues es una especie de sublimación de la causa eficiente, como si la causa eficiente fuese capaz de crear. No, si la causa eficiente es lo que dice Aristóteles, se trata de la causa eficiente *predicamental*<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> Según Polo la teoría del conocimiento kantiana incurre en dicha simetría: “Suelo decir que la filosofía moderna es simétrica respecto de la filosofía griega. Se trata de una versión simétrica de la noción de fundamento. El fundamento en presencia es la realidad del cosmos en la filosofía griega; el *a priori* en presencia (que es el punto de partida de la deducción trascendental) es la *Crítica de la razón pura* de Kant, en simetría con la *Física* aristotélica. Cosmos con conciencia fundante; conciencia *a priori* de la que se deduce la física. La filosofía moderna es simétrica en tanto que la presencia del fundamento se atribuye al sujeto humano; sujeto o cosmos”, *Curso de teoría*, II, 282.

<sup>3</sup> Cfr. GILSON, E., *El tomismo*, Pamplona, Eunsa, 4ª ed. corregida, 2002.

<sup>4</sup> Por una parte, “crear no es *producir* ente consistente”, *El ser*, I, 178. Con otras palabras: “Crear no es *producir* un ente que empieza entonces a ser en su orden, ni *producir* un ente que antes no era y que ahora, abruptamente, se encuentra instalado en el ser. Crear es crear el comenzar, no empezar a crear”, *Ibid.*, 278. Y por otro lado, “Crear no es producir el ente *como tal*. El “como tal” del ente sólo es “producido” por la constitutiva limitación de la mente humana”, *El acceso*, 282.

<sup>5</sup> En efecto, si la causa eficiente no es causa sino en concausalidad con las otras causas (*ad invicem*), Dios no puede ser, en rigor, causa eficiente, a menos que se intente hacer equivalente a Dios con el cosmos. Por lo demás, la causa eficiente es potencial, y a Dios se le suele designar como Acto Puro.

Se extrañan mucho algunos autores cuando se percatan de que Aristóteles sostiene que Dios no es causa eficiente, que el Primer Motor mueve en tanto que deseado, pero no en tanto que cause eficientemente nada. Y a eso hay que responder que es evidente. ¿Cómo vamos a meter la causa eficiente en Dios si la causa eficiente es física? Aristóteles tiene razón; otra cosa es que no entienda la creación. Pero si se niega a insertar la eficiencia en Dios es porque se da cuenta de que la causa eficiente es concausal y Dios no es concausal. Con todo, algunos sostienen la posibilidad de sublimar la causa eficiente, para ver si esa causa eficiente puede ser infinita. De ese modo declaran que eso es la creación y que Aristóteles no pensó en la creación porque no pensó la causa eficiente absoluta... Sin embargo, a esta hipótesis hay que responder que es imposible. Aristóteles no pensó en la creación porque ni se le ocurrió, pero sí se le pasó por la cabeza que Dios no podía ser causa eficiente. Si alguien ahora se empeña en decir que crear es eficienciar, está utilizando una noción fuera de contexto, está utilizando una noción de la realidad inferior y la quiere colocar en Dios. Eso no es posible: ha incurrido en simetrización.

Estos son dos ejemplos insignes de simetrización: la interpretación de las operaciones inmanentes como acciones físicas, como las describe Kant, y la acción de Dios como causa eficiente de la criatura. Son dos modos de hacer emigrar nociones que sólo tienen valor en la realidad inferior a la realidad superior, al espíritu, al sujeto humano, trascendental, como lo llama Kant o al Absoluto, a la divinidad. Pero se trata de una contaminación; contaminación que es una confusión.

En consecuencia, el estudio de lo físico es muy conveniente porque nos obliga a lo siguiente: si queremos entender lo otro tendremos que emplear desde luego otras operaciones mentales, pero tendremos que utilizar también otros términos. Nos invita por lo menos a eso. Si no conseguimos inventar otros términos es por pereza mental, o por incapacidad, o por poco talento. Decir que Dios es causa eficiente es una manera muy vaga de ver el asunto. Se podría objetar que si esta causalidad no se aplica a Dios, tampoco el esquema causal se aplica a las acciones humanas, y entonces la ética que utiliza la causa formal, la causa eficiente, etc., es una ética deficiente. La respuesta, pues, sentaría que esa ética tampoco está bien planteada, ya que tampoco es buena forma de enfocar la ética nocionalmente la que alude a las causas, aunque eso no quiere decir que esa ética no esté bien hecha intuitivamente. Pero cuando se acude, digámoslo así, a una técnica filosófica para formular eso, considero que se formula mal<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Los actos de las potencias espirituales son inmateriales: "Aristóteles descubrió el carácter inmanente de lo espiritual intelectual o, en general, la inmaterialidad cognoscitiva; en cambio, no descubrió

Otro ejemplo: muchas veces se dice que la voluntad actúa en relación al entendimiento como causa eficiente y que el entendimiento se compara con la voluntad como causa formal<sup>7</sup>. Ya Aristóteles se refirió a esa noción de comparar. El Estagirita emplea las comparaciones como método de averiguación cuando realmente ignora un asunto. Entonces lo compara con otros para comprobar si por comparación adquiere alguna noticia. Se compara el conocimiento con la causa formal y la voluntad con la causa eficiente, pero en rigor la voluntad no es eficiente. Uno puede querer ir a la luna, pero eso no pasa de ser una veleidad; de suyo la voluntad no hace nada. ¿Qué es lo que hace algo, dónde está lo productivo, lo técnico? En la locomoción humana, pero no en la voluntad. La voluntad humana *no produce* nada. La inteligencia desde luego *no produce*, pero la voluntad tampoco: no se puede hacer un querer. La voluntad de poder de Nietzsche también incurre en esa confusión<sup>8</sup>.

La conexión entre el *querer* y el *hacer* está casi inédita; necesita ser más estudiada. Lo que se llama el *uso activo* de la voluntad es una especie de comunicación de la voluntad a lo que no es voluntad, a lo que es ejecutivo en el hombre y está coordinado por el cerebelo<sup>9</sup>. La fuerza física del hombre, las manos sobre todo,

---

el carácter estrictamente espiritual del amor, su carácter de acto. Aristóteles no acaba de ver la voluntad. En esto se puede mejorar a Aristóteles, pero no al modo en que lo han intentado los modernos (desde Escoto a Ockham). En efecto, no es admisible la inversión de planteamiento que recaba la actividad de la voluntad a costa de la actividad cognoscitiva”, *Curso de teoría*, I, 55-56.

<sup>7</sup> Para Polo estos ejemplos de uso incorrecto de la causalidad predicamental se hallan en la filosofía medieval cuando en ésta se habla de que la inteligencia actúa como *causa formal* y la voluntad como *causa eficiente*: “En algunos pasajes Tomás de Aquino asimila la voluntad a la causa eficiente, y la inteligencia a la causa formal. Ello compromete el carácter de pura potencia pasiva de la voluntad, y la aproxima a las facultades orgánicas, las cuales, aunque necesiten algún estímulo exterior para actuar, sin embargo, actúan siempre de la misma manera. Ello es incompatible con las potencias pasivas, que son susceptibles de hábitos adquiridos. Los hábitos abren la potencia a la libertad”, *La voluntad*, I, 50.

<sup>8</sup> Cfr. POLO, L., *Nietzsche como pensador de dualidades (pro manuscrito)*, cap. V: Vida, voluntad de poder y superhombre.

<sup>9</sup> En otro texto paralelo escribe: “Tomás de Aquino afrontó el problema. A la relación entre el querer y el hacer la llama *uso activo*, y estima que es un acto de la voluntad que dispone de otras facultades. Sin embargo, la noción de uso activo ofrece algunas dificultades. No es claro cómo influye la voluntad en la llamada facultad locomotriz. Por ejemplo, ¿cuál es la relación entre el querer mover la mano y el efectivo moverla, si esto último corre a cargo de la relación de la mano con el cerebro? Ni

están organizadas por reflejos condicionados. A esto hay que acudir cuando se quiere hacer algo. ¿Y cómo tiene eso que ver con la voluntad? La verdad es que no se ha estudiado. Tomás de Aquino también lo dice: la voluntad es una de las cosas menos estudiadas, que conocemos peor y, además, muchas veces la confundimos<sup>10</sup>. Hacemos de ella no una facultad decisoria, sino que nos limitamos a hablar de *imperio* de la voluntad y creemos que es directamente actuante. No es cierto, lo que pasa es que comunica con lo directamente actuante; pero ¿cómo comunica?, ¿causándolo? No; tiene que ser de otra manera. Es un tema de antropología, naturalmente<sup>11</sup>. Si enfocamos causalmente el espíritu, perdemos la riqueza del espíritu.

## 2. EL CONOCER POR COMPARACIÓN

Atendamos ahora veamos lo que llama Aristóteles conocer por comparación, que es una forma de lógica para él distinta de la demostrativa. Aristóteles señala que cuando una cosa no se conoce y no tengo procedimiento para conocerla, no puedo acudir más que a un método que consiste en tratar de compararla con algo que conozco suficientemente, y después de eso sentar un postulado: los distintos ámbitos de la realidad se parecen bastante, no son demasiado distintos. De manera que si conozco esto bien, y lo otro es muy parecido a esto, puedo conocer en cierto modo esto comparándolo con lo otro. Así es como Aristóteles construye su *biología*. Es evidente que Aristóteles no sabe cómo funciona el corazón. Habla de calor vital, porque la fisiología según él será parecida a ciertas cualidades que conoce, y de ahí que hable de temperamentos húmedos, fríos, del calor vital, de cocción de alimentos para referirse a la digestión, etc.

Cuando un biólogo moderno lee esto le parece que la biología de Aristóteles no está bien, que está superada, y que a Aristóteles hay que enterrarlo. Pero es preciso percatarse de que Aristóteles no es un pensador rígido. Aristóteles lo que desarrolla en este ámbito es una especie de inducción muy débil sobre el supuesto del parecido

---

los biólogos ni los filósofos saben de qué modo la voluntad y el cerebro se conectan”, *La voluntad*, I, 16.

<sup>10</sup> Esa advertencia tomista también la recoge Polo en otro lugar: “Tomás de Aquino (...) advierte que la voluntad es un tema oscuro: no se han averiguado todas sus dimensiones, y ha sido menos estudiada que la inteligencia en la filosofía anterior a él”, *La voluntad*, I, 7.

<sup>11</sup> Cfr., *Antropología*, II.

de una zona de la realidad con otra cuando no tiene acceso directo a una zona de la realidad. De ese modo sostiene que en el cuerpo humano debe haber algo parecido al calor físico, y con eso intenta explicar la función del corazón. Como es natural, cuando se descubrió la circulación de la sangre se señaló que la fisiología de Aristóteles era superficial; sin embargo, las observaciones de Aristóteles no son ninguna bobada, porque de ninguna manera él dice que eso es así. Quien dice que eso es así son los aristotélicos que vienen después y hacen de Aristóteles un pensador rígido; los que tienen pereza mental, los puros comentadores. Aristóteles, en cambio, no es dogmático en su fisiología, pues de ninguna manera está fundada en una lógica de lo *necesario*, sino que se trata de una *comparación*. Y es una comparación porque no puedo acceder a esa realidad, y si quiero hacerme alguna idea la comparo con otra que ya conozco.

Tomás de Aquino expone que la voluntad se puede comparar con la causa eficiente y que el entendimiento se puede comparar con la causa final<sup>12</sup>. ¿Propiamente hablando son causa formal y causa eficiente? No, pero puede decirse por comparación. Ahora bien, si tenemos un acceso mejor a tales realidades por otro lado, entonces ya no necesitamos comparar. Si no lo tenemos, o si somos unos vagos, hay que comparar. Sabemos como procede Aristóteles. Por eso, si alguien dice “es como”, pues ya sé que eso es una comparación, que eso es dialéctico. Aristóteles no tiene una biología *qua talis*. Comparativamente puede hablarse de la voluntad como causa eficiente. Comparativamente puede hablarse de Dios como causa eficiente. Pero proceder de ese modo indica que ignoramos qué significa el acto voluntario y, además, cómo la voluntad se relaciona con la acción productiva humana que es algo más que causar. La voluntad no es causa. Producir no es causar, es hacer algo de acuerdo con una idea, pero causar no es eso. Las causas no son ideas y no se puede

---

<sup>12</sup> Sobre este punto se podrá acudir a múltiples citas tomistas. Destaquemos sólo una de su obra más madura: “hay dos maneras de causar el movimiento. Una, a modo de fin, y así decimos que el fin mueve al agente. De este modo el entendimiento mueve a la voluntad, pues el bien conocido es su objeto, y la mueve a manera de fin... La segunda, a modo de causa eficiente: según mueve la voluntad al entendimiento y a todas las potencias del alma... Por tanto, la voluntad mueve a modo de causa eficiente a todas las potencias de alma a la ejecución de sus respectivos actos”, TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I ps, q. 82, a 4, co. Sobre el modo cómo se “mueven” ambas potencias entre sí hay una larga polémica entre los tomistas. Un resumen de ella se encuentra en RAMÍREZ, S., *Opera Omnia*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, vol. IV De actibus: De genere causae quo voluntas movetur ab intellectu, 107 ss.

causar de acuerdo con una idea. La causa formal no es una idea o la idea no es una causa formal.

Tal vez estos comentarios contribuyan a la formación filosófica, a no reírse de Aristóteles cuando dice por ejemplo que la digestión es una cocción de alimentos, porque en rigor, eso no se puede decir. Pero como filósofo experimental, como filósofo que quiere saber algo determinado, por ejemplo, cómo es el estómago, procede comparativamente. Aristóteles es un gran biólogo<sup>13</sup>. Pero si se toma lo que dice sobre fisiología como tesis aristotélicas nos estamos equivocando, porque Aristóteles eso no lo establece como tesis, sino como comparaciones. En rigor, siempre que ignoramos una cosa intentamos comparar. Con ello uno se percata de que la idea de comparación supone que las diferencias en la realidad no son suficientemente grandes, que las cosas se parecen mucho, de manera que si hay calor fuera, habrá calor interior. Pero no es así, porque ese principio de parecido es falso. El salto que hay que dar desde lo físico a lo espiritual es un salto abismal, y con parecidos hacemos lo que podemos, pero no damos el salto.

La *analogía* estriba en la comparación<sup>14</sup>. La analogía está entre la *univocidad* y la *equivocidad*, y en este caso hay una *quasiequivocidad*. Para evitar el equívoco es mejor emplear otro sistema de comprensión. Es mejor decir que el corazón es como una bomba hidráulica que empuja la sangre que decir que es un sitio donde se calienta la sangre. Eso no quiere decir que los biólogos actuales conozcan exactamente qué es el corazón, o qué es la sangre, pero han obtenido unas nociones que están

---

<sup>13</sup> Cfr. *Introducción*, IIª Parte, cap. 11: El problema del carácter científico de la biología.

<sup>14</sup> Según Polo, el ejercicio adecuado de los distintos niveles cognoscitivos es un conocimiento más riguroso que el que proporciona la analogía. Además, ésta se puede encuadrar dentro de tales niveles: “El criterio de jerarquía implica la analogía (si se entiende bien la analogía) porque no es homogéneo ni equívoco”, *Curso de teoría*, I, 271. Por lo demás, la analogía no se emplea en la vía generalizante de la razón: “La analogía no tiene nada que ver con la generalidad ni con la totalidad”, *Curso de teoría*, III, 62; sino sólo en alguno de los actos de la vía racional: “La unidad directamente manifiesta es asimismo la *unidad de la analogía*, que no es una unidad lógica, sino la ordenabilidad de los explícitos conceptuales”, *Curso de teoría*, IV, 342. “En tanto que es el hábito de la pluralidad de conceptos, manifiesta que esa causa es formalmente analógica (ni un universal, que es uno en muchos, ni una idea general, que es unívoca). La analogía es el carácter potencial de la forma unitaria exclusivamente concausal con un movimiento sin ser una forma entera. En suma, la analogía es la unidad formal –ordenabilidad– concausal con la causa eficiente y con la causa material, las cuales son plurales en tanto que los movimientos continuos son causados. La dualidad de la analogía –unidad formal y pluralidad eficiente y material– es la doble dimensión del hábito conceptual antes aludida”, *Ibid.*, 343.

más de acuerdo con lo real y, además, tienen una eficacia práctica, mientras que con lo que dice Aristóteles no hay quien haga medicina.

En consecuencia, hay que tener mucho tiento con la comparación, porque la realidad es extraordinariamente rica, y con traslados de nociones de una zona a otra empobrecemos la realidad. Si no tenemos más remedio que hacerlo porque somos ignorantes, nos conformamos con ello. Si no sabemos cómo Dios crea, hablamos de causa eficiente, de causa eficiente absoluta, y eso es hablar por comparación. ¿Pero es posible una causa eficiente absoluta? En este caso se trata de una comparación peculiar, porque es una causa eficiente equívoca. La analogía se ha estirado de tal modo que se ha caído en la *equivocidad*. En efecto, las causas eficientes se caracterizan por no ser creadoras, por ejercer sobre la materia y, en cambio, Dios se caracteriza como creador por crear la materia. Entonces, ¿qué comparación es esa? Como dicen algunos grandes teólogos medievales, de Dios hablamos como podemos, es decir, hablamos por comparaciones. Pero ¿y si pudiéramos hacer algo más? Con todo, siempre se nos cuele al final alguna comparación.

Cuando se dice que la analogía consiste en *afirmación, negación y eminencia*, se habla de que ésta es la vía propia de la teología. Pero, en el fondo, los teólogos están convencidos de que la teología da de Dios unas nociones que no son por comparación, sino que son exclusivas de Dios. Por ejemplo, la noción de plenitud. La *plenitudo essendi* es la *unidad* de Dios. Así la entienden los medievales. La *plenitudo essendi* es radicalmente distinta de la creación. Si después de eso se establece una comparación nos equivocamos. Se dice que Dios como creador es Dios mismo, y que la creación es un descenso, pues mantener que la acción de crear no es una acción divina, eso es una equivocación, puesto que Dios como Creador es Dios. En Dios no hay paso de potencia a acto. No se puede decir que cuando Dios crea algo se añade a Dios, porque entonces introduciríamos la potencia en Dios. La fórmula es ésta: *creatio active sumpta est Deus*. Dios como creador es Dios y nada más que Dios. Y si Dios es la *plenitudo essendi* ¿cómo voy a comparar la creación con la causa eficiente? Si Dios fuese causa eficiente como Creador sería causa eficiente como Dios, lo cual es erróneo<sup>15</sup>. Creador no añade nada a Dios; Dios crea *ut Deus*.

---

<sup>15</sup> En ello estriba la noción de *causa sui* que Spinoza atribuía a Dios, noción que Polo no comparte. Cfr. *Nominalismo*, IIIª Parte, cap. VI, 2: La noción de *causa sui* spinocista. Cfr. sobre este punto: GONZÁLEZ, A.L., *El absoluto como "causa sui" en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 2, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 3ª ed., 2000.

### 3. SEMEJANZA Y VESTIGIO

Si partimos de las criaturas y queremos averiguar algo de Dios, podemos hablar de Dios como causa eficiente. Pero eso no es más que una comparación. Y como esa comparación es incompatible con que Dios sea *plenitudo essendi* y con la tesis de que Dios crea como Dios, entonces hablaremos de causa eficiente en la conversación normal para no armar líos, pues es cierto que Dios nos ha hecho. Ahora bien, ¿lo he entendido? No lo he entendido más que por una comparación tomada de los más bajo. Cuando lo más alto es sublimemente más alto, ya no cumple ese postulado que señala Aristóteles, que sí debe cumplir la dialéctica, a saber, el conocimiento por comparación: que haya un parecido bastante serio. Pero en el caso de la criatura y el Creador no hay suficiente semejanza, sino todo lo contrario. Podríamos insistir mucho, estamos hechos a imagen y semejanza de Dios, pero la semejanza somos nosotros y no al revés. Dios no se parece a nosotros, nosotros nos parecemos a Dios. Esto nos llevaría a la *similitudo* en Tomás de Aquino<sup>16</sup>. Es una noción espléndida, pero tomar la creación como *similitudo* respecto de Dios es insuficiente para conocer a Dios.

En definitiva, lo que ocurre es que en Dios hay una razón de semejanza que es el Verbo. Pero esa razón de semejanza es sumamente activa, es acto puro. Tomás de Aquino lo que señala propiamente es que la semejanza es *assimilatio*. (Volviendo al asunto de la comparación de la nutrición como una cocción, lo mejor sería decir que la nutrición es una asimilación). La *assimilatio* añade algo a la mera comparación. *Assimilatio* significa que aquello que se parece a Dios se parece en la misma medida en que está enteramente en acto, es decir, solamente en una tensión total el hombre se parece a Dios. Si el hombre decae, y consideramos en sentido estático la semejanza, la semejanza desaparece. Desaparece porque la semejanza a Dios es la asimilación, y la asimilación a Dios o es activa o no existe. El hombre que no quiere fundirse con Dios, el hombre que no quiere ir a Dios, borra de sí mismo la semejanza con El. Un hombre no es *imago Dei*, semejante, extáticamente, porque lo que permite hablar de *imago* primordialmente es el Verbo y el Verbo es el Hijo de Dios. Entonces, o hay *assimilatio* o no hay *imago*. Esto es lo que dice San Pablo en la epístola a los Colosenses: *in ipso omnia constant*<sup>17</sup>, todo se funda en El. ¿Y cómo se funda? Yendo hacia El, asimilándose, y esa asimilación es toda la energía puesta en

---

<sup>16</sup> Cfr. PÉREZ GUERRERO, F.J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1996.

<sup>17</sup> Col. I, 17.

la asimilación; de otro modo, la imagen se borra. Si no se borra del todo, queda transformada en un esbozo, que siempre queda ahí esperando que otra vez el hombre se lance.

Lo que precede es antropología. Sin embargo, el orden predicamental no es así. Cuando se habla de lo físico no se dice que se parece a Dios, sino que es como un *vestigio*. Como lo físico, en definitiva, depende de lo metafísico, será por lo metafísico por donde lo físico podrá tener cierta *assimilatio* a Dios, que no es la *assimilatio* del hombre, sino otra más débil según la cual “los cielos narran la gloria de Dios”, como dice un *Salmo*<sup>18</sup>.

#### 4. LA CONCAUSALIDAD

Las precedentes consideraciones se exponen porque no es conveniente introducirse en el asunto de las causas si no se alberga toda la temática de las causas con toda esta serie de consideraciones, porque –insisto–, las causas son un cierto despojo. Esa *pugna* cognoscitiva es ir hacia abajo. Por eso se sentó que la pugna implica un *límite*. En la misma medida en que se va explicitando llega un momento en que si se explicita algo más serio, esto es lo último que se explicita. A esa medida, no la conmensuración, la llamo *acuerdo*. La pugna se hace de acuerdo con la operación y ese acuerdo es el límite de la explicitación; no se puede explicitar más allá del alcance cognoscitivo de las operaciones. Por lo tanto, no cabe conocer explícitamente los principios más altos, los *a priori* más altos que la presencia. La presencia explícitamente puede conocer lo que no es presente desobjetivando, es decir, puede conocer los principios inferiores. Empecemos a exponer esta cuestión.

Lo primero que hay que decir es esto: ninguna causa es suficiente, ninguna causa predicamental aislada es suficiente; las causas sólo son causas en *concausalidad*, se requieren unas a las otras. Una sola causa física es un imposible. Hay diversos sentidos causales, hay cuatro causas. Cuatro causas no quiere decir cuatro “cosas” causas; por eso hablo de sentidos causales. Se puede ser causa de cuatro maneras: *formal*, *material*, *eficiente* y *final*. Pero para ser causa de cuatro maneras tienen que darse unas en referencia a las otras, pues de lo contrario, no son causas: *causa sunt causae ad invicem*, dicen los medievales, con una fórmula a la que hay que darle

---

<sup>18</sup> Ps., 19, 2.

muchas vueltas. Esto significa ante todo que ninguna causa es suficiente, necesita de las otras, requiere a las otras.

Aquí ya vemos que no hay *commensuración*, que esto no es objetivo, que solamente se puede *explicitar* en *pugna*, por el hecho de que unos principios requieren a otros. No es así cuando se trata de lo intelectual. La operación intelectual no necesita concurrir con nada para ser operación inmanente. El carácter *a priori* de la presencia mental es suficiente si se considera respecto de las causas, las cuales sólo son suficientes *ad invicem* y, además, esa suficiencia no es definitiva, puesto que dependen del *fundamento*, del que trataremos más adelante. Esto es lo primero que hay que subrayar y, por lo tanto, la formulación de la causalidad solamente se puede hacer refiriendo una causa a las otras. Eso también quiere decir que ninguno de esos sentidos (por eso se puede hablar de sentido sin caer en una sugerencia intencional; el sentido puede tener carácter intencional lingüístico, por ejemplo) es constante. No se puede describir una causa separada de las otras sino sólo en concausalidad. La causa formal no es la *misma* causa (la *mismidad* hay que quitarla porque la *mismidad* es el objeto intencional<sup>19</sup>). Las causas no son *lo mismo*, pues están *desupuestas*<sup>20</sup>. Si se considera la causa formal respecto de la material tiene un sentido, si se explicita respecto de la eficiente tiene otro sentido, y otro si se explicita respecto de la causa final. Lo mismo puede decirse de la causa material, que no es igual referida a la causa final que a la eficiente o que a la formal.

Esto introduce una complicación bastante seria en el asunto. Cuando se habla de distintos sentidos causales, lo primero que hay que decir es que se requieren de tal manera entre sí que no se puede describir, tener la noción de ninguna de esas causas, si no es en su *concausalidad* con otras. De manera que no tienen un sentido constante, y eso significa que ninguna de ellas es constante. La *constancia* es característica de la presencia mental<sup>21</sup>. La diferencia es grande, es una pugna. Tiene que ser una pugna porque es la operación la que explicita en pugna, porque lo que explicita es de una índole muy inferior a ella, y esa inferioridad está justamente en esto: que no hay mismidad en las causas, que las causas son *ad invicem*. Si son *ad invicem* no puedo decir que la causa formal es así, sino que tengo que describirla

---

<sup>19</sup> Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. IV, 3: Mismidad y diferencia.

<sup>20</sup> La *suposición* es el objeto pensado. En cambio, las causas físicas son reales, no intencionales. Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. VI, 1: Sobre la suposición.

<sup>21</sup> Polo denomina a la presencia mental *constancia* porque se mantiene mientras se ejerce el pensar. “La constancia equivale a la presencia (...). La presencia en todos los casos es constancia como suposición”, *Curso de teoría*, II, 158.

respecto de la causa material, de la eficiente y de la final, y que la causa formal varía según sea concausal con una u otra. Pero eso hay que hacerlo también con la causa final y con la eficiente y con la causa material. Pero además, y esto ya es una complicación, es pertinente percibir la no autonomía de las causas que es característica de la explicitación, y ahí se ve la pugna.

La operación sí que en cierto modo es autónoma, por cuanto que es capaz de objetivar. Ser capaz de objetivar es algo, por así decirlo, absoluto. Por eso digo que objetivar es *eximir*<sup>22</sup>, precisamente, de ser causa. Un objeto no es efecto, no es causado. Lo he reiterado muchas veces<sup>23</sup>: la operación inmanente se caracteriza por poseer el objeto, pero esa posesión en modo alguno es productiva o elaboradora del objeto. Si es así, la intencionalidad es irreal desde el punto de vista físico; está exenta. Por eso abstraer es eximir de ser causa; el abstracto está exento de ser causa. También por ello el abstraer es un conocimiento que se puede declarar insuficiente respecto a las causas, respecto a la realidad física. La declaración de insuficiencia del conocimiento abstracto respecto de la realidad física es la misma exención, puesto que el abstracto no es ninguna causa. Pero que no sea ninguna causa es, en cierto modo, un estatuto absoluto<sup>24</sup>, porque lo que caracteriza estatutariamente a las causas es que no son absolutas, sino enteramente respectivas unas a otras, son *ad invicem* y, por lo tanto, no puedo decir aisladamente qué es una causa. No hay *quiddidad* de la causa; las causas no son quiditativas por la sencillísima razón de que causa formal no significa nada más que si significa respecto de la materia, pero eso que significa respecto de la materia no es lo que significa respecto de la eficiencia, y tampoco es lo que significa respecto de la final. Y lo mismo les pasa a los otros sentidos causales. De manera que cada sentido causal es *ad invicem*.

Esta no es la única complicación del asunto. Todavía hay más. Estas complicaciones son debidas –insisto– a la *insuficiencia* de las causas, a que estamos en el orden de la realidad mínima. Esto es el abstracto no exento. Cuando devuelvo el abstracto a la realidad ya no está exento, entonces es cuando explícito las causas

<sup>22</sup> El objeto pensado exige a lo conocido de ser real. Lo pensado no es real, sencillamente porque es intencional. “Para describir el favor de la constancia emplearé el término *exención*; la suposición es un modo de eximir. El favor, el conferimiento del conocer a lo conocido, no es una dotación de notas, sino el eximirle. ¿Eximirle de qué? De la necesidad de ser real para limitarse a ser lo «que ya hay inmediatamente abierto»”, *Curso de teoría*, II, 159.

<sup>23</sup> Cfr. por ejemplo: *Curso de teoría*, II, lec. IV, 3: Objetualidad y contenido.

<sup>24</sup> El término *absoluto* se entiende aquí en el sentido de *absuelto*, separado, no *en* la realidad, sino *de* la realidad.

justamente como no exentas. Una causa exenta sería una causa oculta. De ahí que, pensado a fondo, decir que Dios es causa eficiente es una equivocación, porque si la causa eficiente predicamental no es exenta, sino *ad invicem*, la causa eficiente como tal causa eficiente no significa nada. Causa eficiente significa lo que significa respecto de la materia, respecto de la forma, y respecto del fin. Ahí hay un despliegue. Entonces, ¿cómo voy a coger la noción de causa eficiente y atribuirla a Dios? Eso no tiene mucho sentido. ¿Cómo voy a absolutizar la noción de causa eficiente, si la causa eficiente es *ad invicem* y ese *ad invicem* es plural? No puedo decir que causa eficiente significa esto, porque lo que significa respecto de fin es distinto de lo que significa respecto de la materia. Entonces coger una causa y aislarla de las demás, y decir que la puedo absolutizar, es un despropósito, una inadvertencia.

Decir que la inteligencia es causa formal y la voluntad causa eficiente no tiene sentido; y decir que Dios es causa eficiente respecto de las criaturas, tampoco tiene sentido. A nadie se le ocurre decir que Dios es causa eficiente respecto de sí. Hay que percatarse de que ahí hay una anomalía, porque si Dios como creador es Dios como Dios, entonces me contradigo al decir que Dios es causa eficiente respecto de las criaturas, pero que respecto de sí no lo es. Aparte de la incoherencia que lleva esa *comparatio*, lo que ocurre es que aquí la causa predicamental tomada en absoluto no significa nada. La pluralidad de significados causales hace imposible un significado *único*<sup>25</sup>, que se pueda trasladar a otro orden que no sea el físico. Por eso, decir que Dios es causa eficiente de la criatura es no saber qué significa causa eficiente de la criatura, porque causa eficiente significa *ad invicem* según una diferencia de sentidos causales.

#### a) Bicausalidad, tricausalidad y tetracausalidad

La complicación de lo arriba expuesto es todavía mayor, y estriba en que si hay cuatro causas, o cuatro sentidos causales *ad invicem*, eso quiere decir que quizá se pueda considerar *sólo un ad invicem*. A eso lo suelo llamar *bicausalidad*<sup>26</sup>, es decir, considerar un sentido causal respecto de otro; si se considera sólo así, entonces lo

<sup>25</sup> La unicidad es una propiedad característica del objeto pensado: “La objetualidad del objeto es la unicidad”, *Curso de teoría*, II, 104.

<sup>26</sup> Con el término *bicausalidad* Polo se refiere de ordinario a la concausalidad *hilemórfica*, que es la concausalidad ínfima: “La realidad ínfima tiene que ser la concausalidad mínima, es decir, una bicausalidad (puesto que no ocurren causas aisladas), la cual, por ser hilemórfica, no puede enviar especie impresa”, *Curso de teoría*, IV, 497.

que he explicitado son dos causas. Pero puedo considerar una causa, no respecto de un único sentido causal, sino respecto de dos; lo que explicito entonces es una *tricausalidad*<sup>27</sup>. Puedo también explicitar una causa respecto de las otras tres y, como las causas son *ad invicem*, en estos casos se está dando la complejidad de sentidos causales, la *tetracausalidad*<sup>28</sup>. También se ve que, en el supuesto de que físicamente exista lo bicausal y lo tricausal y lo cuatriculausal, el sentido que tenga una causa respecto de los otras dos en bicausalidad no es el sentido que tiene en tricausalidad y el sentido que tiene en tetracausalidad, es decir, no es el sentido que tiene en una causalidad cuádruple.

Vamos a ver si al exponerlo de otra manera se ve lo curiosa que es esta complicación. Hay complicaciones que se resuelven con facilidad, pero ésta no. Hablamos de las cuatro causas, pues en rigor solamente existe lo tetracausal, ya que las causas son *ad invicem* y, por tanto, es imposible que una causa se aísle de las demás, o que dos causas se aíslen enteramente de las otras. Ahora bien, se puede admitir (si no se admitiera esto nos alejaría demasiado de Aristóteles y de lo físico) que dentro de la causalidad cuádruple se pueden hasta cierto punto aislar concausalidades. Dentro de la tetracausalidad se pueden aislar hasta cierto punto bicausalidades; un ejemplo muy claro es el *hilemorfismo*. El hilemorfismo es, como indica su propio nombre, la concausalidad forma–materia (*hyle*, materia y *morphé*, forma). Se trata de una bicausalidad.

Respecto de lo anterior se plantean varias cuestiones: lo que significan las causas en bicausalidad no es lo que significan las causas en tricausalidad, ni tampoco lo que significan en una causalidad cuádruple. De manera que este *ad invicem* tiene un carácter en cierto modo completo y en cierto modo distributivo, lo cual aumenta la pluralidad de sentidos causales, porque la causa formal respecto de la materia no significa lo mismo que si se considera la causa formal respecto de la materia consi-

---

<sup>27</sup> Este es el nombre que recibe ordinariamente en los textos de Polo la explicitación de la causa material, formal y eficiente. Según Polo existen varias tricausalidades: unas se explicitan en el *concepto* y otras en el *juicio*: “las concausalidades triples se distinguen así: las tricausalidades explícitas en el juicio son directamente ordenadas; las tricausalidades explícitas en el concepto no son directa sino mediatamente ordenadas. Por consiguiente, lo que guarda implícito la explicitación conceptual al detenerse en el enigma objetivo es una tricausalidad que causa los movimientos continuos”, *Curso de teoría*, IV, 497.

<sup>28</sup> El nombre de *tetracausalidad* responde a la explicitación de las cuatro causas, que sólo se logra en el juicio tras la explicitación de la tricausalidad: “las concausalidades triples (...), sólo desde ellas se puede pasar a la tetracausalidad”, *Curso de teoría*, IV, 497.

derando también la causa eficiente. Considerando la causa formal en concausalidad con la materia, en este caso la causa formal no está unida de la misma manera a la materia que cuando considero la causa formal en tricausalidad. Y tampoco la materia lo es de la misma manera. Por eso, decir que la materia significa *indeterminación*<sup>29</sup> es una inadvertencia, porque si la causa material fuera indeterminación sería unívoca. Con todo, la causa material no significa lo mismo si es concausa de la forma sólo que si es concausa también de la eficiencia extrínseca o intrínseca, o si es concausa respecto del fin. No significa lo mismo, no es la misma causa, no es el mismo sentido causal.

### b) Explicitación causal

Según lo expuesto, se echa de ver a lo que lleva decir que la *explicitación* es una *no conmensuración*, que la explicitación no es intencional, sino que es una *pugna*. La presencia pugna, y la explicitación es un modo de abandonar el *límite mental*<sup>30</sup>, de abandonar la *suposición*. Las causas no están supuestas, lo que está supuesto es el objeto pensado. Las causas no están supuestas, y no estar supuestas significa que son *ad invicem*. Si estuvieran supuestas significarían *lo mismo*, porque eso es lo que caracteriza al objeto: el objeto significa lo mismo que significa; la intencionalidad es *lo mismo* (nota descriptiva del objeto). ¿Qué significa rojo? Pues rojo, y nada más que rojo; significa lo mismo que rojo, y no significa verde. Pero las causas no son así, las causas no son *lo mismo*, no son *mismidades*, sino que son *ad invicem*. Por lo tanto, son *coprincipios*<sup>31</sup>, y justamente porque son coprincipios, es porque la

---

<sup>29</sup> La *indeterminación* es una propiedad de las ideas generales: “La indeterminación general es intencional respecto a los abstractos, y eso explica que se intente volver a los abstractos desde las ideas generales por un procedimiento de determinación que implica la noción de diferencia (añadida a la idea general)”, *Curso de teoría*, III, 35. Pero, según Polo, la indeterminación no es propia de las causas, que son potenciales, aunque no indeterminadas: “lo que se ha llamado deficiente actualidad no es indeterminación alguna”, *Curso de teoría*, IV, 556.

<sup>30</sup> *Límite mental* significa que la operación inmanente conmensurada con el objeto conocido que ella forma no es el conocimiento más alto, sino precisamente un límite cognoscitivo, que de quedarse en él, nos impide acceder a conocimientos superiores.

<sup>31</sup> Según Polo, la noción de *coprincipios* es lo que distingue a los principios predicamentales, que no son primeros, de los principios trascendentales, que son primeros: “los primeros principios no son coprincipios. La coprincipialidad se entiende como explicitación”, *Curso de teoría*, IV, 660.

presencia pugna con ellas. Con esto uno se puede dar cuenta de lo que significa *pugna*. Según la comparación, los coprincipios son incomparables.

La *presencia* es *univocidad, mismidad*. La presencia es suficiencia para objetivar, para tener. Las causas no son eso, son algo así como una especie de caleidoscopio. Por eso suelo decir que las causas no tienen sentido semántico, sino sólo *sentido sintáctico*, lo cual, naturalmente, llevaría a revisar la diferencia entre sintaxis y semántica. Que sean sólo sintácticas indica que su semántica tiene que ver con estas complicaciones, es decir, que su semántica no es unívoca. Y por eso tienen que pugnar con la presencia. Por otra parte, las *ideas generales* no sirven evidentemente para pensar las causas, porque las ideas generales son unívocas, se aplican a casos que están homogeneizados por la idea general (por ejemplo, el género animal, que es intencional respecto de gato, de perro, etc.; éstos se distinguirán en lo que se distinguen, pero en tanto que animales son unívocos).

Es evidente que las causas no son ideas generales, porque no son unívocas y, por lo tanto, la prosecución según ideas generales no es la prosecución que declara la insuficiencia de los abstractos respecto de la realidad. Esta declaración de insuficiencia es, en definitiva, la explicitación de las causas. Se distingue netamente una declaración de insuficiencia de la otra, porque la primera da lugar a ideas generales unívocas, y en la segunda nos encontramos con causas, profundizando sobre ellas nos percatamos de que son *ad invicem*. Si no profundizamos, en cambio, suponemos que las causas son objetos. Pero las causas no son objetos. Causa formal respecto de causa material no es el mismo sentido de causa que el de causa material respecto de causa eficiente ni respecto de causa final. La causa formal en concausalidad doble con la materia no es lo mismo que cuando es en concausalidad triple de materia y eficiencia. Por lo tanto, significa distintamente respecto de la materia, etc.

Este es el planteamiento global del asunto de las causas; según él, que es una glosa de la tesis que subraya que las causas son causas entre sí, se ve claramente por qué estos principios reales se necesitan unos a otros, y por qué de ninguna manera pueden ser objetos exentos, es decir, por qué no pueden ser conmensurados de ningún modo con la operación, sino que ésta pugna con ellos. Si las causas tuvieran un sentido unívoco o constante, no se podrían discernir del objeto intencional intelectual, que se caracteriza como lo que es *inmutable*<sup>32</sup>. Tomás de Aquino lo advierte:

---

<sup>32</sup> Ese es el estatuto que Platón asignaba a las Ideas, pero según Polo no es más que el “carácter inmutable, consistente, de lo pensado: cada idea consiste en ella misma; cada objeto pensado tiene el contenido que tiene y se distingue de cualquier otro”, *Nominalismo*, 210.

se conoce *lo mismo* que se conoce<sup>33</sup>. Aristóteles lo señala de otra manera: sólo se conoce *lo uno*. Que sólo se conoce lo uno, lo mismo, se da cuando hay conmensuración. Pero si las causas no tienen un sentido unívoco, sino que son *ad invicem*, sólo según ese respecto de unas a otras, es cuando se puede hablar de sentido causal. Como esos respectos son muchos, no hay univocidad de sentido causal; aunque las causas sean cuatro, cada uno de esos sentidos son muchos puesto que el sentido se toma de la concausalidad.

Una consideración un poco atenta de esto muestra su coherencia con la tesis de que la presencia pugna con las causas. La pugna es la *explicitación* de las causas, el conocimiento de las causas, el conocimiento no objetivo, no intencional y, por tanto, se puede decir que es el conocimiento de las causas en cuanto que tales. Pero nos encontramos con esa realidad tan peculiar de que las causas en cuanto que tales son una diversidad de una variabilidad extremada. Variabilidad que, sin duda ninguna, tiene que ver con el hecho de que se necesiten las unas a las otras, que una causa aislada no es ninguna causa. Con eso también contrasta la presencia mental, la cual no necesita nada; su *aprioridad* es, por así decirlo, autárquica, hegemónica<sup>34</sup>.

Aristóteles también insiste en esto, en que lo que hay de suficiente en el hombre es el conocimiento intelectual. La presencia mental, porque no es constituyente, no es constituida, y eso elimina de ella esta menesterosidad mutua que es característica de lo físico. Pero si es característica de lo físico, no podemos prescindir de ella si queremos entender lo físico en cuanto físico. Volvemos a lo mismo; es un razonamiento circular: lo físico en cuanto que físico solamente se puede conocer así, por contraste, por pugna de la presencia mental con la concausalidad. Insisto otra vez, porque con esto se ve que la concausalidad no puede ser un objeto. Las causas no son inteligibles en acto, entre otras cosas porque el objeto intencional no es una causa.

Aquí se puede utilizar la distinción escolástica del inteligible en acto y el inteligible en potencia. Esta es una convicción de los filósofos tomistas y también Tomás de Aquino lo expresa, a saber, que lo físico no es inteligible en acto de suyo. En ese caso lo que es inteligible en acto, o actualmente inteligible es el objeto inteligido. Lo físico en cuanto tal no es inteligible en acto, sino inteligible en potencia. De esta

---

<sup>33</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In De Anima*, l. III, cap. 2, nn. 7, 8, 9; *In I Sententiarum*, d. 35, q. 1, a. 1, ad 3.

<sup>34</sup> En ello estriba la superioridad real del acto de pensar sobre la realidad de las causas físicas: “Inmanencia significa perfección; estrictamente, es la perfección peculiar, la suficiencia, del acto de conocer si ese acto es una operación”, *Curso de teoría*, I, 48.

distinción podría sacarse la conclusión equivocada de que entender lo físico sería llevar o elevar lo físico desde su condición de inteligible en potencia a su condición de inteligible en acto. Es evidente que esta distinción entre inteligible en potencia e inteligible en acto tiene que ver solamente con la mente. Si no se admite el inteligir, no tiene sentido distinguir entre inteligible en acto e inteligible en potencia. Pero eso nos hace perder lo que lo físico tiene de tal; si eleváramos lo físico a inteligible en acto, lo transformaríamos en objeto y tendríamos un objeto intencional. Pero habríamos perdido a lo inteligible en potencia antes de hacerse inteligible en acto, antes de ser elevado a la condición de inteligible en acto, cosa que, según Aristóteles, corresponde al intelecto agente.

A ningún autor clásico se le ha ocurrido sostener que lo físico es inteligible en acto, porque lo inteligible en acto es aquello que se corresponde estrictamente con un inteligir. Si lo físico no encierra en absoluto el inteligir, es extraño al inteligir. A esto responde la noción de *pugna*: sólo por contraste, sólo quitándose, humillándose, despojándose del inteligible en acto es posible que la inteligencia acceda a lo que de suyo no es inteligible en acto.

No se sostiene que las causas sean ininteligibles, sino que no son ininteligibles en acto. Pero es que “inteligible en acto” significa objeto pensado, objeto intencional<sup>35</sup>. También se podría decir que son inteligibles en pugna, pues su correspondiente explicitación de ninguna manera eleva a lo físico de su carácter de no inteligible en acto. Es el único modo de acceder la inteligencia a lo físico, que –insisto– implica un despojo, un ir hacia abajo; es el único modo que la inteligencia tiene de hacerse con aquello que de suyo no es inteligible en acto. Si existiera una mente o un tipo de actos que fueran capaces de hacer inteligible en acto a lo físico sin atentar con ello al carácter no inteligible en acto de lo físico, en ese caso, naturalmente, no tendría por qué pugnar ni nada semejante, pero como las operaciones intencionales sólo conocen inteligibles en acto que son intencionales, evidentemente no se pueden conocer las causas físicas de esa manera. Si las conociera como inteligibles en acto, ello iría contra, o eliminaría, su carácter de causas físicas, pues lo propio del objeto pensado es lo que llamo *exención*. A las causas físicas se las conoce como causas en tanto que no se les exime de ser causas. La exención de ser causas es la intencionalidad: la intencionalidad no es causa alguna ni es causada. Las causas

---

<sup>35</sup> Repárese en esta observación poliana: “En correlación con lo que de suyo es inteligible en acto, el conocimiento intencional no es justificable. En efecto, si la realidad es inteligible en acto, ¿para qué hace falta la intencionalidad? Lo intencional es el inteligible en acto correspondiente a la realidad física”, *Curso de teoría*, II, 190.

como causas no son intencionales, no son objetivas. Este conocimiento no es objetivo<sup>36</sup> en atención no a la superioridad de aquello que se conoce explícitamente, sino en atención a la inferioridad de ellas respecto de lo inteligible en acto.

Si se dijera que por no ser inteligibles en acto no son inteligibles en absoluto, o que no se pueden conocer en absoluto, entonces nos condenaríamos al *representacionismo*. En ese caso, ni siquiera podríamos admitir la intencionalidad, y tendríamos que decir que la realidad externa a la mente es para la mente una X, como sostiene el *criticismo* de Kant. No, el planteamiento que propongo no es criticista, es sencillamente un planteamiento corriente. No es que al hacer las causas inteligibles en acto las modifiquemos de alguna manera, sino más bien al revés, perdemos su carácter de causas: lo que ganamos en inteligibilidad, lo perdemos en efectividad. Ya lo advertía Aristóteles: las ideas no son reales, el caballo pensado no engendra. ¿A quién se le ocurre hablar de caballos pensados como caballos reales? Yo puedo pensar en un caballo, pero no por eso tal caballo engendra. Ahora bien, engendrar es una actividad causal. Si aconteciera que los objetos en nuestra mente engendrasen, causasen –cosa que no es posible–, serían causales; ciertamente no ocurre así, pues el fuego pensado no quema, ni la manzana pensada alimenta.

Todo lo pensado está al margen del orden causal. Lo inteligible es superior al orden causal, pero a cambio carece de todo valor causal. Aquí también hay que andarse con cierto cuidado, porque si dijéramos: causar es lo más importante que existe, lo realmente importante es causar; en ese caso intentaríamos llegar a una especie de fusión entre el objeto y lo efectivo. Pero eso sencillamente es absurdo. Para pensar y para conocer intencionalmente es menester eximir completamente al inteligible en acto. Pero si el inteligir es capaz de eso<sup>37</sup>, el inteligible es superior a las causas. No se puede decir que causar sea lo más alto.

La observación aristotélica sobre las ideas platónicas estriba en subrayar que de las ideas platónicas no se puede decir que sean reales, y eso lleva consigo dos cosas: por una parte que las ideas están en la mente, y por otra parte que las ideas no están en la mente como reales. Estarán como pensadas, pero no como reales (el *topos* de las ideas es el *nous*), el lugar de los inteligibles en acto es el pensar, el conocer inte-

---

<sup>36</sup> Para Polo cuando un pensador trata de las causas físicas y defiende a la par que no cabe otro conocimiento humano que el intencional, es decir, según especies u objetos pensados, es porque tal filósofo ha compensado la explicitación, y en ese caso tiene un conocimiento intencional de cada causa, es decir, conoce a cada causa como un objeto. Cfr. *Curso de teoría*, IV, lec. VI, 3, C: Los predicamentos como compensación judicativa.

<sup>37</sup> Cfr. POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15), 103-132.

lectual. Pero el lugar de la realidad es la efectividad, la causalidad, y eso es de un realismo claro y, al mismo tiempo, una indicación de cómo debemos desarrollar este asunto.

## V EL SENTIDO DE LAS CUATRO CAUSAS

### 1. INDETERMINACIÓN, DETERMINACIÓN, COORDINACIÓN Y NECESIDAD

Con lo expuesto anteriormente tenemos, por así decirlo, una primera aproximación a los sentidos causales. Podemos formularlos precisamente así: la *necesidad* como causa es el fin<sup>1</sup>, la *indeterminación* causal es la materia<sup>2</sup>, la *determinación* causal es la forma<sup>3</sup> y la *coordinación* causal es la causa eficiente<sup>4</sup>. Estos sentidos de la causalidad no son más que una primera aproximación.

Este discernimiento se puede hacer como acabo de decir, pero luego hay que ver todo eso en relación: ¿cómo lo necesario tiene que ver con la determinación?, ¿cómo lo necesario tiene que ver con la coordinación?. ¿cómo tiene que ver con la indeterminación?, etc., y entonces, de una manera progresiva se va complicando. Hasta que no se complica todo lo que hay que complicar no se conoce la concausalidad entera, no se conoce completamente la concausalidad cuádruple. Proceder así es mejor, porque de entrada no se puede exponer una complejidad muy grande, ya

---

<sup>1</sup> Otros lugares paralelos dicen así: “La causa final es la necesidad física”, *Curso de teoría*, IV, 349; “la causa final es el significado físico de la necesidad del orden”, *Ibid.*, 389; “la causa final es el sentido causal más importante, la primera de las causas, porque es el sentido físico (no el modal) de la necesidad... El fin monopoliza la necesidad física... La causa final es el sentido físico, no participado sino concausal, de la necesidad”, *Ibid.*, 527.

<sup>2</sup> Como ya se ha anotado, en el tomo IV del *Curso de teoría*, Polo excluye designar a la causa material como *indeterminación*. La describe más bien como el *antes temporal*: “la causa material, es decir, el antes temporal”, 378, y como *favor divino*: “la causa material es un favor divino”, 475.

<sup>3</sup> En el vol. IV del *Curso de teoría* se declara que “la causa formal, como causa analítica, es la determinación física”, 527.

<sup>4</sup> En el citado tomo del *Curso de teoría* Polo no describe a la causa eficiente como *coordinación*, sino como “conurrencia física”, 527.

que habría un problema de definición de términos, o sea, al ir paulatinamente introduciendo complejidades puede comprenderse más fácilmente. Además, así se procede también de una manera inventiva y estamos más de acuerdo con lo que he afirmado respecto de que la explicitación es según *fases*<sup>5</sup>: una fase conceptual, una fase judicativa, y luego el fundamento. Si esto es así, si la pugna se va intensificando, esto es, no es todo lo intensa que puede ser, o no es todo lo distinta la presencia mental de la causalidad como puede serlo (cuanto más distinta más explicitada la causalidad), entonces el hecho de proceder así no es un simple truco expositivo, sino que es como efectivamente se da.

Si al proceder así, en los cuatro sentidos, distinguimos la *necesidad* de la *determinación*, de la *posibilidad*<sup>6</sup>, etc., evidentemente estamos más cerca de una física del siglo XX (aunque la física del siglo XX sea una física matemática<sup>7</sup>), que de la *mecánica racional*. Recuérdese que lo característico de la mecánica racional es una reducción drástica de los sentidos causales<sup>8</sup> y una confusión entre ellos. En definitiva, se confunden porque se intencionalizan.

Resulta bastante raro, para cualquiera que ha sido educado en la mecánica racional (o para quien la física que conoce, o de la que ha oído hablar, es la física de Newton), la afirmación de que la necesidad es el fin. Primero, porque la física de

---

<sup>5</sup> Polo llama *fases* a las diversas explicitaciones que llevan a cabo las operaciones racionales ya desde *El acceso*: “Tales fases son el concepto, el juicio y el raciocinio”, 91.

<sup>6</sup> En el vol. IV del *Curso de teoría* Polo une la posibilidad a la causa formal: “una forma sólo puede ser efecto como posibilidad”, 337.

<sup>7</sup> La matematización de la física moderna impide conocer la realidad física exclusivamente como tal: “Nuestras físicas son teorías matemáticas, que no podemos representar imaginativamente. No podemos asegurar tampoco que aquello de nos hablan es real”, *Presente y futuro*, 130. Cfr. también: POLO, L., “Inactualidad y potencialidad de lo físico”, *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, 1996 (1), 241-263; Cfr. POSADA, J.M., *La física de causas en Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 1996, cap. VI: Física filosófica de causas y física matemática.

<sup>8</sup> La gran ausente en la mecánica racional es la *causa final*. Pero también la *causa eficiente* queda reducida en el mecanicismo al movimiento local, lo cual imposibilita la comprensión de los seres vivos: “La inercia (en Newton) es, como movimiento, exterior al cuerpo único (aunque se hable de *vis insita*), de tal modo que respecto de tal movimiento el cuerpo (único) simplemente se da por supuesto”, *Ibid.*, 376.

Newton no admite el fin<sup>9</sup>. Una mecánica racional no es una física de causas finales y, por otra parte, el ataque a la causalidad es lo que hace que la física de Aristóteles se abandone a comienzos de la Edad Moderna. El universo es como una gran maquinaria, y una gran maquinaria no tiene fin. Justamente porque no tiene fin es por lo que su estudio tiene, en rigor, como fin que yo pueda usarla. Entiendo el universo como una máquina precisamente porque de esa manera puedo hacer máquinas.

## 2. LA REDUCCIÓN DE LA MECÁNICA RACIONAL

En definitiva, la mecánica racional, según se suele decir, mantiene que con la idea de que la tierra da vueltas en torno al sol y no al revés, se privó al hombre de su carácter central del universo. Que el hombre esté en el centro del universo es porque es un ser terrestre, y si la tierra no es el centro, entonces el hombre no está en el centro. Eso es un error grave. Aristóteles tiene un sentido de la importancia que tiene el hombre en el universo distinto del que Copérnico sostuvo al defender que el geocentrismo es falso. Eso contrasta con lo que estoy manteniendo, puesto que la mecánica racional pretendía dominar el mundo, y eso quiere decir que la mecánica racional prescindió de la causa final. Prescindió de la causa final por considerar que la causa final es exclusivamente racional, es exclusiva de la criatura racional, y el universo no es más que una máquina, que una vez que he adivinado sus entresijos se transforma en un medio para mis propios fines.

Es evidente que una física como la de Aristóteles, que no es una mecánica, no tiene un sentido medial del universo. Más bien, en la física aristotélica hay un respeto del universo. La física de causas respeta, y si se admite la causa final como concausa, se declara el respeto al universo físico, porque uno de sus ingredientes causales es la causa final. Por lo tanto, la causa final es suya, no se la impongo yo. Desde este punto de vista es claro que en la física de Aristóteles el papel del hombre es más modesto, porque la causa final del universo no la pone el hombre; el hombre no pone una causa final a un universo que carece de ella.

Pero es que, además, decir que el hombre ocupa un puesto central en el universo no significa ninguna ventaja en la física de Aristóteles. Para Aristóteles el *centro* es

---

<sup>9</sup> El determinismo prescinde de la causa final, y la mecánica racional es determinista. “Newton renuncia a lo que cabe llamar consideración cosmogónica y teleológica del sistema gravitacional”, *Curso de teoría*, IV, 430-1.

lo inferior, lo absolutamente inferior, lo más material, es decir, lo más *potencial*, porque así es como define Aristóteles al centro: como aquello que carece de esperanza de acto. La inmovilidad del centro implica que no es susceptible de ser causal con la causa eficiente, es decir, no puede moverse, no puede pasar de potencia a acto. Pero si esto es así, si lo más material, lo más potencial es la tierra, entonces lo astral es lo más perfecto y, en definitiva, donde está el fin. Entonces el geocentrismo de ninguna manera es darle un puesto muy alto al hombre en el cosmos, sino todo lo contrario. Por eso digo que es un profundo error de interpretación de Aristóteles pensar que el geocentrismo implica ventaja; todo lo contrario. Quien diga esto ignora, o no ha leído, a Aristóteles<sup>10</sup>.

¿A quien se le ocurre que la necesidad es el fin?, ¿no será la necesidad lo impelente? Lo impelente es más bien una causa eficiente. En una física determinista es en lo impelente donde hay que buscar la necesidad. Tiene que ser una explicación por condiciones iniciales, lo cual quiere decir que toda la causalidad está concentrada en el pasado. Si está concentrada en el pasado, evidentemente la causa final no es causa alguna y mucho menos es la causa necesaria. La causa necesaria es la causa impulsante. Lo mismo que pasa, por ejemplo, con el dado: la probabilidad de como caiga en una determinada cara depende de que yo no sé cuál es el impulso, pero si lo supiera, y supiera asimismo la resistencia de la mesa, etc., sabría si sale el tres o el cuatro, es decir, trucaría el dado, sería un infalible jugador, como si jugara con dados trucados. Esta noción de necesidad es trivial; en definitiva es *positivismo*<sup>11</sup>. Los procesos son necesarios en tanto que acontecen, porque ese acontecer suyo está enteramente precedido por las condiciones iniciales. Eso es poner toda la causalidad en el antes, es decir, en el tiempo. De ahí surge gran parte de la crítica a la causalidad de Hume<sup>12</sup>. Lo único que sé es que *post hoc, hoc*, pero de ninguna

---

<sup>10</sup> Polo alude a esto en otro lugar: “Dice Aristóteles que hay una mala versión de la quietud: la falta de esperanza de acto. Esta falta es propia de lo más imperfecto (el centro de la tierra en su cosmología. La inmovilidad por privación. El sentido del geocentrismo aristotélico no se suele percibir)”, *Curso de teoría*, I, 206.

<sup>11</sup> El positivismo es tan determinista como el mecanicismo porque “en cuanto interpretación de los procesos, el positivismo se centra en la tesis según la cual el proceso agota su profundidad en su acontecer; es decir, el proceso no *puede* ser sino como acaece: aleja o desaloja lo posible de él mismo. La conversión total de lo real en proceso tiene sentido, y la posibilidad excedente es mental, no real”, *Curso de teoría*, III, 216.

<sup>12</sup> Cfr. estas otras alusiones polianas al respecto: “La causa material es una de las causas físicas (o predicamentales) y su sentido causal es diverso de otros, de acuerdo con la heterogeneidad de lo físico.

manera veo en la relación *post hoc* un *propter hoc*. Y a esta crítica Aristóteles aplaudiría, porque lo anterior según el tiempo es la materia, la indeterminación, no la determinación.

Khun habla de *cambio de paradigma*. Sin embargo, esto no es un cambio de paradigma, sino sencillamente ver quien tiene razón<sup>13</sup>. Aristóteles describe la causa material así: aquello que sólo es *prius* según el tiempo, y eso es la indeterminación, la causa como indeterminación. Newton dice, en cambio, que lo único que es causa es aquello que es anterior según las condiciones iniciales, y ahí reside toda la indeterminación. ¿Eso es un cambio de paradigma? No, eso no es ningún cambio de paradigma; es sencillamente un error de Newton. Y ese error de Newton es el que pesa en la mecánica racional, y contra el que la mecánica cuántica intenta reaccionar<sup>14</sup>. El principio de indeterminación significa que es ahora cuando tiene lugar la influencia y según esa influencia es absolutamente imposible la determinación. Pero Newton no dice eso, dice que *post hoc, ergo propter hoc*, es decir, hace girar el peso de toda la causalidad en el *prius*, porque toda la causalidad está concentrada en el pasado. Aristóteles mantiene, en cambio, que la única causa que es *prius* según el tiempo es la materia; las otras causas no son según el tiempo, lo cual no quiere decir que sean objetivas, actuales, sino que su prioridad no se ejerce como lo únicamente temporal. La causa que es únicamente temporal es la indeterminación.

---

Si se alega que el antes temporal es incesante, en tanto que fluyente, nos salimos de él, o sea, no entendemos su concausalidad con el fin. Notemos de paso que las dificultades de Hume para apreciar la causalidad suponen esta incompreensión”, *Curso de teoría*, IV, 381. Pero “las objeciones de Hume a la idea de causa son nominalistas (Hume discute la causa en cuanto causa-cosa-singular, y en este sentido es inatacable, pues el singular nominalista es, en rigor, un caso. Las causas son explícitos reales a partir del concepto universal)”, *Curso de teoría*, III, 107, nota 6.

<sup>13</sup> El modelo teórico científico que postula Khun es inadecuado, según Polo, para la filosofía, pues ésta no avanza por “postulados”, sino por “tesis”, y por esclarecimiento de ellas, es decir, por “axiomas”: “A mi modo de ver, aunque lo que afirma Kuhn explica hasta cierto punto la historia de la ciencia, no es aceptable para la filosofía, la cual no usa postulados ni tampoco, propiamente hablando, paradigmas. Se podría decir que la ciencia moderna usa paradigmas, más o menos conscientemente, desde el punto de vista de su constitución. Pero la filosofía no”, *Introducción*, 105.

<sup>14</sup> Con todo, para Polo, “a pesar de las observaciones de Poincaré, y Einstein, la noción de condición inicial no está suficientemente superada ni siquiera por la mecánica cuántica. La ecuación de Schrödinger, por ejemplo, muy importante para la consideración temporal de las funciones de onda, es una ecuación determinista”, *Nominalismo*, 230, nota 18.

¿Quién tiene razón? Aristóteles. Es evidente que es así y no puede ser de otra manera. Si se sostiene la noción de condiciones iniciales, si se quiere explicar todo con condiciones iniciales, si se pone toda la causalidad en el antes temporal, entonces la causa final desaparece. Pero si se dice que la causa material es la influencia del antes temporal, esto es, que es causa según el tiempo, que es el valor causal del *antes temporal* (esta última expresión es más precisa), entonces sí se puede decir que la causa final es la *necesidad*. ¿Dónde está concentrada la necesidad? No puede estar concentrada en el antes. Nosotros tenemos una *forma mentis* que en gran parte es newtoniana; según ella, si leemos a Einstein, nos asombramos, porque nos parece una cosa rara, pues no acabamos de entender qué significa el *principio de relatividad* o una física cuántica; no acabamos de entenderlo porque para nosotros el prototipo de la física es la mecánica newtoniana.

### 3. RECTIFICACIÓN

¿Por qué el fin es la necesidad? Ahora estamos considerando la concausalidad del fin con la materia; y esa concausalidad nos aclara, por una parte, qué quiere decir posibilidad. Lo primero que habíamos captado de la causa material es la indeterminación. *Indeterminación* es simplemente el *antes*, la influencia que se ejerce en el tiempo. Aristóteles dice esto de una manera muy taxativa: la materia es *prius* exclusivamente en el tiempo, en cualquier otro sentido no es *prius*, el *prius* será otro. Por eso se puede pasar de potencia a acto. Precisamente por eso cabe la descripción del movimiento como acto del ente en potencia en cuanto que está en potencia. Evidentemente, en esta descripción el movimiento cumple las veces de causa eficiente. Esta descripción no la puede admitir Newton; este autor refiere que como toda la causalidad está en el pasado, si se toma en absoluto una realidad corpórea, esa realidad corpórea se moverá siempre igual; establece el *principio de inercia*<sup>15</sup>. Eso quiere decir que no pasa de potencia a acto. Un movimiento inercial en modo alguno es el paso de potencia a acto; es simplemente la conservación de las condiciones iniciales y, por lo tanto, ahí no tiene lugar ninguna fecundidad: persevera de acuerdo con una línea recta.

El planteamiento de la mecánica no permite una consideración de concausalidades, porque es intencional. Pero, en rigor, lo que no es intencional es la concausalidad.

---

<sup>15</sup> Cfr. *Curso de teoría*, IV, lec. 4, 4: Discusión del principio de inercia.

dad. La tesis concurrente con ésta es la que afirma que una causa aislada no tiene sentido: las causas son causas entre sí. Pero si las condiciones iniciales bastan, entonces eso no es una teoría de la concausalidad. Si admitimos la concausalidad hay que decir que según el antes temporal no tenemos más que la causa material. Pero como es precisa la concausalidad, porque la causa material no puede estar sola, entonces hay un paso de potencia a acto, hay algo que va a más, y ese más sin la influencia de otros sentidos causales no es posible, porque el antes de suyo no da más de sí. En el fondo, el principio de inercia lo podría aceptar Aristóteles diciendo: el principio de inercia no es más que la causa material separada. Si la causa material estuviese separada, no pasaría nada. Eso es la inercia, en la que no pasa nada, es decir, en la que no se pasa de potencia a acto, que es la única manera de que pase algo según el movimiento.

Según lo descrito se ve enseguida que tiene sentido hablar de la causa final como causa necesaria en tanto que es la que unifica todos los otros sentidos causales. Por lo tanto, todo lo efectivo, todo lo que acontece, todo lo que se formaliza, todas las determinaciones, el determinarse de la causa formal, etc., todo eso está coordinado por el fin. Según esto se puede establecer la siguiente descripción de la causa final que es la más propia: causa, como causa necesaria, lo que significa es la *unidad de orden*. Pues bien, la unidad de orden es la *necesidad*, el *sentido físico de la necesidad*. Veremos por qué el sentido físico de la necesidad y la unidad de orden se convierten; ese es el sentido primario de la causa final que se ha descubierto al describir la posibilidad como pura anterioridad temporal. La pura influencia del antes se llama materia, la pura influencia del orden se llama causa final.

Habíamos anunciado que las causas podían exponerse en concausalidades, ya que, como es muy complejo su juego recíproco, hay que aproximarse al asunto paulatinamente. Se acaba de señalar que la finalidad es la necesidad. Por otra parte, a las formas las llamamos *determinaciones*. Asimismo, en el universo existen causas materiales, a las que las llamamos *posibilidades*, y existen causas eficientes, a las que las llamamos *efectividades*. La efectividad tiene un carácter reunitivo, conjuntivo. Yo le suelo llamar la *causa conjuntiva*<sup>16</sup> o *relacionante* (la causa eficiente tiene que ver con el movimiento; en el universo las distintas realidades no están aisladas, y la causa eficiente tiene bastante que ver con la relación, que en modo alguno es lógica). Ateniéndonos a este planteamiento, las causas son diversos senti-

---

<sup>16</sup> Así la llama en otro lugar: “se ha descrito la causa eficiente como causa conjuntiva”, *Curso de teoría*, IV, 337.

dos: no se debe confundir la necesidad con la determinación o con la eficiencia o con la posibilidad. Son distintos sentidos causales.

Para poner esto un poco más de manifiesto se ha hecho una pequeña alusión a la mecánica racional, admitiendo que en la mecánica racional hay una confusión que en el fondo anula los sentidos causales. En el planteamiento de Newton todo se explica por condiciones iniciales: conocidas las condiciones iniciales de un proceso, establecidas unas ecuaciones que describen el despliegue (es lo más formal dentro de este planteamiento), se explica la realidad física entera. Lo que nos ofrece la mecánica racional es un sistema homeostático<sup>17</sup>. El determinismo juega de tal manera eliminando el fin que el universo aparece como un gran sistema de relojería. Es más preciso decir que para Newton el universo es un sistema homeostático sólo amenazado por las perturbaciones. Las perturbaciones son inherentes a la mecánica racional, aunque Laplace (un matemático que se ocupó de organizar mejor la mecánica newtoniana) sostiene que las perturbaciones se pueden resolver por el mismo sistema de ecuaciones, porque entran dentro del sistema y tienen las mismas leyes que aquello a lo que perturban.

Sin embargo, eso no pasa de ser un optimismo vano, bastante vano, porque resulta (y esto lo puso de relieve, casi cien años después de Laplace, otro matemático francés, Poincaré), que las perturbaciones no funcionan de acuerdo con el sistema homeostático. Las perturbaciones ponen en entredicho el sistema homeostático, porque son más amplias y exigirían un sistema de ecuaciones que no se pueden resolver. A Poincaré en su tiempo, cuando formuló estas objeciones –que fueron muy radicales–, no le hicieron mucho caso, porque el optimismo laplaciano estaba todavía en boga. Pero poco después le dieron la razón, aunque por otro camino, y con más alcance de lo que él pensó. Es lo que puso de relieve Einstein, a saber, que el determinismo no es válido, porque, aunque Dios no juega a los dados como él dice de manera gráfica, hay desajustes. O lo que es igual, la mecánica racional es particular, porque su misma noción de condiciones iniciales no da razón de la incer-

---

<sup>17</sup> Cfr. este otro texto similar: “A un sistema determinado prescindiendo de la causa eficiente y de la causa final, se le llama sistema homeostático cerrado: un sistema cuya estabilidad es perfecta. Pero precisamente por ello, el sistema no tiene eficiencia ni fin. ¿La consideración más certera de lo físico es la homeostática? No. Por lo pronto, es más perfecta la consideración de un sistema que tiene antes y fin; a esto se le llama sistema abierto; es una consideración más adecuada y completa de un sistema en cuanto que tal, pues, para hacerse cargo de tales factores, el sistema ha de ser más adaptable y dinámico, y mantenerse a través de un mayor número de situaciones y variaciones. Si, además, tales variaciones son incorporadas, el sistema mismo progresa”, *Curso de teoría*, IV, 431.

tidumbre. ¿Por qué hay incertidumbre pregunta Newton? Porque no conocemos todas las condiciones iniciales. Pero es una ignorancia nuestra, en rigor, las condiciones iniciales completamente conocidas lo explicarían todo, y veríamos que el universo es homeostático, que es un equilibrio, es decir, que el modelo mecanicista se cumple.

Después de Poincaré, un norteamericano llamado Hull afirma que la idea de conocer todas las condiciones iniciales es contradictoria, porque eso lleva a un sistema de ecuaciones diferenciales tan complejo que no se podría resolver de ninguna manera. Evidentemente el talento de Newton es enorme, pero lo que dice respecto de las condiciones iniciales no se sostiene. Aquí aparece una dificultad gravísima: si no podemos conocer todas las condiciones iniciales, y no por las limitaciones de nuestra mente, sino porque el asunto es incalculable (noción de *ruido blanco*<sup>18</sup>) no conocemos bien con este modelo la realidad física. Pues bien, esto, en el fondo, viene a ser una comparación de la descripción aristotélica de la causa material. Hay una indeterminación en el pasado de acuerdo con la prioridad según el tiempo. Esto aparece de modo manifiesto en la noción de *ruido blanco*. Pensar que toda la causalidad está concentrada en la anterioridad según el tiempo no se puede sostener, y si se intenta aparece el *ruido blanco*.

Aristotélicamente es muy sencillo: el *ruido blanco* es la consecuencia de que la causa material es la única que funciona según la línea del tiempo (es el *antes temporal* en tanto que influyente). Por tanto, la causa material es la indeterminación. Es una indeterminación, no digo inicial, sino según el tiempo, en los procesos del universo. Si existe esa indeterminación, que es influyente, entonces la determinación tampoco puede ser completa. Por ello la pretensión de una homeostasis, o la pretensión de que el universo esté en completo equilibrio, es insostenible.

Aquí hay una pequeña paradoja por parte de Newton. Este autor sostuvo que él no pretendía hacer una cosmogonía. Es decir, a él no le interesaba el cómo se había iniciado el universo. No le interesaba porque la capacidad explicativa de su teoría no daba para eso; él hacía cosmología, buscaba la explicación de cómo funciona el universo prescindiendo de la génesis. Pero entonces cabría objetarle que si él no

---

<sup>18</sup> La noción de *ruido blanco* aparece en otros escritos polianos: “Las condiciones iniciales son muy numerosas, y el elenco de ellas que un físico puede determinar es escaso. Atender a todas da lugar a lo que los estadísticos llaman *ruido blanco*”, *Nietzsche como pensador de dualidades (pro manuscrito)*, 157. Polo toma este nombre del bagaje teórico de la ciencia; esa denominación que impuesta para designar a un sistema complejo indecidible, es decir, en el que intervienen tantas variables que se hace confuso saber cuáles de ellas son centrales y cuales no lo son.

hace cosmogonía, la noción de condición inicial es equívoca, porque tal como entiende las condiciones iniciales la homeostasis no puede sostenerse<sup>19</sup> y, además, no considera la causa eficiente tal como es. De acuerdo con esto, en una cosmología que elimina la cosmogonía (los problemas genéticos), ¿qué significa condición inicial? Aquí hay una ambigüedad verdaderamente notable.

Lo que precede indica que Newton tampoco ha considerado bien la causa eficiente, porque si el universo es homeostático, no se tiene en cuenta la causa eficiente. De manera que no ha considerado bien la causa material (y los matemáticos posteriores le han llamado la atención por ello, pues las condiciones iniciales no pueden conocerse enteramente), y tampoco, en rigor, ha considerado la causa eficiente, y tampoco la causa final, pues por principio ha prescindido de ella, porque con causa final no se puede hacer mecánica. Entonces, ¿qué queda? No queda nada, sino un determinismo crudo y duro, el cual tiene todo tipo de excepciones, las llamadas *perturbaciones*. Este sistema, tal como lo formula Newton implica que la necesidad está en la causa formal, pero en tales condiciones que incluso hace agua el famoso determinismo, la misma causa formal.

Lo anterior es una pequeña alusión histórico-filosófica, en cierto modo ilustrativa, al hilo de la exposición de los diversos sentidos causales, que, desde el punto de vista expositivo, cumple varios cometidos. El primero de ellos es que quizá el obstáculo más grave, lo que pueda taponar una comprensión de una física en la línea aristotélica, sea la mecánica racional, aunque hoy la mecánica racional sólo sirva en algunos campos, y la física no vaya por esos derroteros<sup>20</sup>. Pero su influencia en la cultura occidental es verdaderamente notable. Tan notable que esa especie de racionalismo curioso ha provocado un rechazo importante (pues el racionalismo es ajeno a la vida<sup>21</sup>). La crisis del sentido moderno de la razón tiene que ver no sólo con el

---

<sup>19</sup> Además, la misma ciencia afirma que “hoy se sabe que el modelo de condiciones iniciales del determinismo es inservible”, *Introducción*, 109.

<sup>20</sup> En efecto, “la explicación mecánica de este sistema no es completa. Asuntos tan importantes como el giro de los planetas en torno a su eje, del que depende la diferencia entre el día y la noche, y la inclinación del eje de la Tierra respecto del plano de su órbita, del que depende la diferencia de las estaciones, son hechos que no caen bajo el área explicativa de la mecánica”, *Nietzsche como pensador de dualidades (pro manuscrito)*, 158.

<sup>21</sup> El mecanicismo no puede comprender la vida porque ésta es un automovimiento intrínseco inexplicable por las leyes de la inercia, ya que la clave de la vida no es el permanecer siempre igual, sino el crecimiento. “En rigor, lo que acontece es que la mecánica de Newton es enteramente exterior al estudio de la vida”, *Ibid.*

fracaso del hegelianismo, el naufragio de la noción de sistema, sino también con esa especie de mundo sin génesis y sin sentido que es el sistema homeostático, es decir, la consideración homeostática del universo señalada por Newton, por la mecánica racional.

Esto, insisto, hay que quitárselo de la cabeza. Para pensar la mecánica racional hay que ejercer un tipo de operaciones intelectuales que son distintas a las que se ejercen para conocer las causas. En principio tenemos distribuido el sentido de la causalidad en cuatro grandes apartados: *la necesidad, la posibilidad, la determinación, y la efectuación*. Esto nos sirve como un criterio de demarcación de compatibilidades. Estos cuatro aspectos son físicos y no son irreductibles entre sí. Pero que no sean irreductibles entre sí quiere decir que son compatibles entre sí. En su diversidad misma constituyen una compatibilidad. La compatibilidad de las causas es imprescindible para que las causas sean causas entre sí. Si una causa no admitiera a otra, si fuese incompatible con otra, no habría concausalidad entera. Esto abre un ámbito bastante amplio comparado con la mecánica racional, porque establece unas compatibilidades superiores a la homeostasis que deja fuera la perturbación. Aquí no hay perturbación, las causas van de acuerdo.

#### 4. EL FIN: NECESIDAD, UNIDAD DE ORDEN Y DESIGNIO

También se podría acudir a otra descripción de los sentidos causales. Se trata de una descripción que alude en último término a Dios, conociendo que estas cuatro causas son creadas. El universo es una criatura, es lo físico. Entonces se puede hacer esta otra descripción: la necesidad de la causa final es un *designio*<sup>22</sup>. Esta palabra es suficientemente indicativa si la unimos con los otros sentidos causales. La causa formal y la causa eficiente son el *cumplimiento* del designio<sup>23</sup>. Ese desig-

---

<sup>22</sup> Cfr. también este texto: “a la unidad de orden la llamamos designio por alusión a la inteligencia divina. Dios no pone un fin como una determinación, pues ello comportaría subordinación (Dios no tiene fin, pues su esencia es idéntica a su ser), sino que crea un designio: tal designio se *cumple* (pero no por Dios). Por ser la unidad del orden, su cumplimiento corre a cargo de las concausas que ordena y, por tanto, no es completo”; *Curso de teoría*, IV, 532.

<sup>23</sup> En otro lugar semejante se dice: “El cumplimiento del fin es causalmente formal y eficiente: el favor es otorgado a esas dos causas. Ahora bien, estos dos sentidos causales no agotan la causa material, lo cual comporta, asimismo, la imposibilidad de determinar o efectuar el fin: el fin no se confunde

nio no se puede cumplir por sí mismo, necesita ser concausal, ser compatible. Un designio que no es cumplido no es ningún designio, pero un designio no corre a cargo de sí mismo; por eso hay otros sentidos causales que expresan el cumplimiento del designio, la eficiencia y la forma.

El designio, en definitiva, es la *ordenación*, y por eso también se describe la causa final como *unidad de orden*. Aquí tenemos un sentido de la causa física enormemente abarcante: unidad de orden<sup>24</sup>. La unidad de orden es el designio creado. Dios crea el universo de tal manera que su designio creador es crear un orden, por tanto, el designio es aquella dimensión del universo que exigiendo un cumplimiento representa la unidad con Dios<sup>25</sup>. A su vez, el cumplimiento del designio es imposible sin un *favor*, sin la concurrencia de algo que funcionando sobre lo cual, actuando en concausalidad con ello, el cumplimiento sea efectivo. Eso es la causa material<sup>26</sup>. La causa material es un *favor divino*<sup>27</sup> que se hace al universo para que se pueda cumplir el designio.

Entendida así la cosa, podemos despejar otra serie de consideraciones que hacen imposible enfocar bien el tema de la causalidad. En el fondo, lo más importante de esto es la descripción de la causa final como *designio*. El designio no está autoasegurado, sino que tiene que ser cumplido por otros sentidos causales que, sin un *favor* especial, la causa material, no son efectivos, no son *cumplimiento* del designio.

La expresión *designio* la entendemos antropomórficamente, y eso es legítimo. Pero eso no es físico. Un designio humano es un fin perseguido, un fin al que se apunta. Pero es un fin todavía no alcanzado, que exige el empleo de una serie de medios y que, al final, ese fin se habrá cumplido. Y si es un fin final, el hombre se queda ahí instalado, en eso que es para Aristóteles la felicidad (*eudaimonía*). Todos los actores humanos actúan por un fin. La libertad o la decisión se ejerce sobre los

---

con la causa formal ni con la eficiente, sino que las ordena por cuanto que es concausal con ellas”, *Curso de teoría*, IV, 532.

<sup>24</sup> Cfr. *Curso de teoría*, IV, lec. I, 10: La causa final.

<sup>25</sup> A unidad de orden: único ordenador. Aquí enlaza la *quinta vía* tomista para la demostración de la existencia de Dios.

<sup>26</sup> Cfr. *Curso de teoría*, IV, lec. I, 8, C: La causa material.

<sup>27</sup> En otro escrito se sugiere la misma denominación: “La causa material, la cual como *prius* temporal y causa de imperfección ha de entenderse como favor divino, pues sin ella –agotada en la concausalidad con el fin– el fin sería puesto, esto es, determinado por una inteligencia distinta de Dios, y no sería un designio, sino una meta intentada”, *Curso de teoría*, IV, 532.

medios. Aristóteles está convencido de esto, y dice que es absurdo elegir fines<sup>28</sup>. Los fines están para ser alcanzados. Pues bien, en el universo la finalidad no es ésta, la finalidad no tiene el sentido de algo a lo que hay que ir, sino que es una causa que ordena, una causa ordenante y unificante en tanto que ordenante. Lo otro es evidente que equivaldría a atribuir a la causa eficiente y formal un carácter psicológico, es decir, antropomorfizarlas. Estos sentidos son válidos, pero cada uno en su plano. El hombre persigue fines, pero el universo no persigue ningún fin. Para el universo el fin significa *estar ordenado*.

Desde este punto de vista se ve que la objeción que ponen algunos filósofos modernos a la noción de causa final no tiene justificación, porque se yerra en la interpretación del fin. Los modernos entienden el fin como si fuese un fin humano, un fin que el hombre trata de alcanzar, pero eso no es el fin en tanto que causa final. Las otras causas no tratan de alcanzar el fin porque son otros sentidos causales; se trata más bien de cumplirlo. – “¿Qué designio tiene usted?”. – “Marcharme a Mallorca dentro de un mes”, se comenta, por ejemplo. Las realidades físicas no tienen un designio así, su designio es el orden, y las otras causas cumplen el designio. Pero lo cumplen con la concurrencia de otro sentido causal, que es un favor: la causa material. Esto de llamar a la causa material *favor divino* (y *designio divino* a la unidad de orden) es indispensable, porque sin la causa material, no se puede cumplir designio. Los sentidos causales son irreductibles. No se puede prescindir de ninguno de ellos. No se puede prescindir de la causa material. Por lo demás, ni la causa formal ni la eficiente tienden a identificarse o a poseer la causa final. Pues bien, lo único que corre a cargo de la formal y de la eficiente es *cumplir* el designio. Pero para cumplir el designio tienen que actuar sobre algo, y si eso falta, no se cumple el designio; por eso se le llama *favor* a la causa material.

## 5. LA CAUSA MATERIAL COMO FAVOR DIVINO

Según la anterior comprensión de la causa final, se rescata también a la causa material de su grosera interpretación materialista. Podría decirse que la causa material es un sentido causal muy vivo. No hay por qué hacerle ascos a la causa material; pero tampoco hay que consagrarla como la única causa del universo. Yo soy materialista en el buen sentido, pero se puede objetar a los materialistas reduccio-

---

<sup>28</sup> Cfr. *La voluntad*, II, cap. VI, 2: La elección.

nistas que ellos no saben lo que es la causa material. La materia no tiene sentido si no concurre con las otras causas. De modo que ser materialista es una necesidad, pues es prescindir de la eficiencia, de la forma y del fin, lo cual es una tosquedad, o mejor, pura ignorancia<sup>29</sup>.

La materia es un *favor divino*, un tipo de favor, no todos los favores posibles. Muchas veces los favores humanos se denominan, con bastante justeza, materiales. Si a alguien le doy de comer, eso es material, y es hacerle un favor. Otras veces, en cambio, los favores son espirituales. Eso, hasta cierto punto, es una designación adecuada, pues realmente no hay cosas materiales, sino concausalidades en las cuales una de las causas es la causa material. Se suele decir que la materia es lo que lo que se toca, mide, etc. Sin embargo, de ninguna manera es eso. La causa material, el *favor divino*, es la *posibilidad* según la cual el *cumplimiento* del *designio* es posible.

Desde aquí podemos dar otro pequeño paso y podríamos considerar cumplida esta especie de introducción para ir eliminando obstáculos al planteamiento. Decimos que cumplir el *designio* exige un favor. Esto nos permite decir: todo esto es concausal; son designaciones de la concurrencia causal. El *cumplimiento* del *designio* corre a cargo de la eficiencia y de la forma, y exige, insisto, el favor, algo sobre lo que, en orden a lo cual, el *designio* es cumplido.

Dicho esto, desde estas designaciones se puede entender lo siguiente: que *el designio no se cumple del todo*. La idea de que el *designio* sea enteramente cumplido es incoherente, porque tal cumplimiento debe tener en cuenta los otros sentidos causales<sup>30</sup>. Si el *designio* es la ordenación, cumplir el *designio* es constituirse como lo ordenable. Lo que hay de ordenable en el universo, el cumplimiento en términos de ordenabilidad del fin, no agota la causa final, no la colma. El *designio* nunca es enteramente cumplido por los cumplidores. Eso no quiere decir que los cumplidores sean unos vagos o que sean incapaces, como podríamos pensar si se tratase de una

---

<sup>29</sup> Para Polo el materialismo siempre es la posición teórica más débil, pues no da razón ni siquiera de la causa material. Por lo demás, en metafísica “el materialismo es simplemente una metafísica falsa, pues de acuerdo con él, ni la verdad ni el bien son trascendentales. Además, la prioridad del ser entendido como materia no es el primer trascendental. De modo que se trata de un pseudo-realismo”; *Nominalismo*, 218.

<sup>30</sup> En rigor no cabe completa perfección en el universo físico debido a la concausalidad: “por ser la causa final la perfección del universo –que es un *designio* divino– de ningún modo es causable desde sí, sino que ha de cumplirse precisamente por las otras causas, lo cual equivale a decir que ese cumplimiento no es completo”, *Curso de teoría*, IV, 533.

organización humana; no, las causas físicas no son incompetentes, cada sentido causal se cumple eficiente y formalmente y nada más.

Además, si el designio se cumpliera enteramente, teniendo en cuenta que el favor otorgado para cumplir el designio es la causa material y ésta es potencial, es decir, está en el orden de la indeterminación, entonces el universo cumpliría lo que suele llamarse el principio de plenitud<sup>31</sup>. Sin embargo, el principio de plenitud no es físico. Se ha discutido mucho sobre si Aristóteles admite el principio de plenitud o no. ¿Qué quiere decir el principio de plenitud? Toda posibilidad está hecha para actualizarse. El principio de plenitud, en rigor, lo que es, es el *sistema*.

La noción idealista de sistema es el principio de plenitud, es lo mismo que la noción de *ente perfectísimo*, aquél en que todas las posibilidades están cumplidas, en que hay un momento de consumación total, en que no le falta nada. Pero si el universo no cumple plenamente el designio, el universo no es un ente perfectísimo. En rigor el ente perfectísimo es contradictorio. Tampoco se puede decir que Dios sea el ente perfectísimo. El ente perfectísimo no es sino una confusión entre los sentidos causales, donde el fin es lo mismo que la forma, con lo cual el universo en vez de una unidad de orden sería una *sustancia*, una gran mole, puesto que la identificación de forma y fin es la gran cosificación del universo.

Aristóteles dice taxativamente, y no se cansa de repetirlo, que el universo no es una sustancia. El universo no es la unidad de la sustancia. El universo es la *unidad de orden*. Por tanto, es patente que Aristóteles no admite el principio de plenitud. Las discusiones en torno a ese problema historiográfico quedan resueltas con esta observación: si el universo no es una sustancia, entonces es evidente que Aristóteles no acepta el principio de plenitud.

Esto también despeja muchos problemas, pues nos prepara para ponernos frente a una explicitación. Si la concausalidad pugna con la presencia mental, es absolutamente imposible que la realidad física sea el ente perfectísimo, puesto que la presencia es superior a las cuatro causas. Si admitiéramos el ente perfectísimo no podríamos entender las causas tal como se proponen, como explícitos con lo que pugna la operación o la presencia mental.

Traigamos también a colación otra consecuencia de la observación de que el principio de plenitud no se cumple. Kant, en su razonamiento frente al argumento

---

<sup>31</sup> Polo no acepta ese principio porque "las causas predicamentales no cumplen el llamado "principio de plenitud", es decir, que la causa final, la unidad de orden, no se identifica con lo ordenado", *Curso de teoría*, IV, 646.

ontológico en la formulación de Leibniz, niega el principio de plenitud de modo curioso. El principio de plenitud significa –viene a decir Leibniz– omniposibilidad cumplida, de manera que fuera de esa omniposibilidad no hay nada, y eso es la necesidad. Pues bien, para Kant eso carece de sentido, no existe el ente perfectísimo, y no acepta el argumento ontológico como pretendida demostración de la existencia de Dios visto como ente perfectísimo. El argumento ontológico es falso porque Dios no es el ente perfectísimo. El argumento que da Kant es que hay posibilidades no racionales, y entonces el principio de plenitud, que es un principio de racionalidad, de posibilidades racionales con las que juega Leibniz, no se puede sostener, pues supone la omniposibilidad racional.

Kant señala dos posibilidades que no son racionales, a saber, el espacio y el tiempo, las formas *a priori* de la sensibilidad. Esas posibilidades no son pensables, no son conceptos, no son categorías. Hay que distinguir la *analítica trascendental* de la *estética trascendental*. La estética trata de las formas *a priori* en tanto que organizan la sensibilidad, y esas formas son sentidos de la posibilidad que no son pensables, y que están fuera de la plenitud racional. En ese caso, la plenitud de posibilidades racionales es insostenible. A mi juicio, en eso consiste en último término el rechazo del argumento leibniziano por parte de Kant.

¿Qué quiere decir desde el punto de vista causal que el universo no cumple el principio de plenitud, es decir, que no es un ente perfectísimo? Me parece que se ve enseguida. Decíamos que el cumplimiento del designio nunca es completo, afortunadamente para nosotros, como veremos más adelante. El universo no culmina nunca de una manera definitiva, no hay una formalización total del universo. Lo que tiene de ordenable el cumplimiento de la unidad de orden requiere un favor que es la causa material. ¿Qué sale de aquí? Que el universo no es un ente perfectísimo, precisamente porque hay causa material. Por eso a la causa material como favor se le puede llamar causa *imperfecta*. Es un favor para cumplir, pero no para cumplir del todo.

## 6. LA BICAUSALIDAD MATERIA-FIN

Ya podemos considerar la concausalidad del fin y la materia. Si las consideramos en bicausalidad, hay que decir que en esa consideración el carácter de causa, su influjo causal, se anula. Eso se puede llamar *oposición*<sup>32</sup>, no entre la causa material y la causa formal, sino solamente de la causa final y la causa material. Para describir la causa final en concausalidad con la material sirve llamarla la causa opuesta, la causa que se opone. La causa final es la causa opuesta a la causa material y es una causa extrínseca. Todo esto es correlativo; es un estudio de la compatibilidad.

Lo que precede también conlleva que la causa material es un favor para la eficiencia y la formal, pero no para la final. Aislada de la causa eficiente y de la formal, y considerada respecto de la final, la causa material no es influyente. Para que pueda hacerse valer como causa hacen falta las otras dos: la eficiente y la formal. La causa formal y la eficiente son entonces causas concausales con el favor; se pueden considerar como aquéllas respecto de las cuales la causa material es influyente y no permanece en suspenso.

Con esta consideración abandonamos la idea del fin como algo a lo que se tiende. El fin en sentido físico no significa dirección; esa concepción es antropológica. Que la causa material no sea influyente respecto del fin significa que la noción de tendencia respecto del fin no tiene sentido en física, y supone no entender la concausalidad fin-materia. Si fuese influyente, la única manera de que la causa material valiera, es decir, se ejerciera respecto de la causa final, sería tender a ella. Entonces el fin sería aquello que se puede alcanzar, pero no es eso, porque el fin en la física significa *unidad de orden no enteramente cumplido*.

Con esto quizá se empieza a notar por qué es importante la consideración de todas las causas, es decir, se note cómo ninguna causa significa nada si no se tiene en

---

<sup>32</sup> En otros textos semejantes alude a lo mismo: “La concausalidad de materia y fin, entendida como oposición de éste a aquélla, permite que dejar de ser un término no sea un trance aniquilador de concausalidades, ni siquiera negativo o dialéctico”, *Curso de teoría*, IV, 366; “El caos ordenado es la oposición de la causa final a la causa material atenuada por la mediación de la ordenabilidad. En tanto que la causa final se opone a ella, la causa material no es el caos, pues se agota y es fija. En cambio, la ordenabilidad es la unidad del caos ordenado”, *Ibid.*, 396; “la unidad de orden se opone a la causa incesante (antes temporal fijo), y la agota por ello: es la oposición del designio al favor lo que lo agota fijándolo como incesante”, *Ibid.*, 566; “No se debe interpretar la distinción fin-materia como un espacio o como un tiempo, puesto que se trata de una oposición”, *Ibid.*, 604.

cuenta la concausalidad. Por una parte, la causa material significa favor respecto de la eficiencia y la formal. De lo contrario, éstas no se podrían ejercer. Por otra, si la causa formal no se une a la materia no es causa formal. Por otra, si esa unión no tiene que ver con la eficiencia, entonces la eficiencia no sería causa *conjuntiva*, no habría eficiencia física. Ahí vemos una tricausalidad que puede ser más o menos estrecha, y así varía la designación de sentidos causales, que es la tricausalidad eficiencia–materia–forma. La causa material es influyente respecto de la causa formal y eficiente, pero no lo es respecto de la causa final.

Ahora se puede advertir por qué la mecánica racional elimina la causa final. En efecto, al admitir la noción de *condiciones iniciales* y concentrar ahí la causalidad o la explicación, si existiera la causa final, las condiciones iniciales no serían más que una tendencia a la causa final. Si fueran una tendencia a la causa final, no habría homeostasis, no habría equilibrio, sino que las condiciones iniciales estarían disparadas hacia una dirección, serían con sentido (esto evidentemente es antropomórfico). Sin embargo, si se admite la causa final, no se pueden admitir las condiciones iniciales, porque respecto de la causa final el antes temporal no es influyente de ninguna manera. O admitimos otros sentidos causales, o no podemos ver en qué sentido es causa la causa material. Respecto del fin, la causa material podría tender, pero eso no tiene sentido físico. La ordenación hay que cumplirla, no hay que tender a ella. *No hay tendencia física*<sup>33</sup>.

La causa final no es un *después* temporal<sup>34</sup>. Esto explica también por qué un partidario de la mecánica racional no admite la causa final, sino que la sustituye por una homeostasis. Si la homeostasis fuese perfecta, si no hubiese perturbaciones, estaríamos ante un ente perfectísimo. La mecánica racional conlleva la noción de ente perfectísimo. Pero eso comporta la desaparición de la diferencia entre el cum-

---

<sup>33</sup> Polo conoce el planteamiento medieval que admite la *tendencia* en todos los seres, incluso en los no cognoscitivos, pero no está de acuerdo con él: “la tendencia hacia el fin caracteriza a cualquier cosa. ¿A qué tiende un ser que carece por completo de conocimiento? Tiende a su lugar (de ahí viene la noción de lugar natural). La piedra se mueve tendiendo a un fin que es su lugar. Es un tema cosmológico (...) que puede entenderse de otra manera, a saber, como ordenación (idea que también está en Aristóteles)”, *La voluntad*, I, 28.

<sup>34</sup> Para Polo el *después* no forma parte de la *esencia* del universo, sino que es el *acto de ser* de éste, la *persistencia*: “la esencia y el acto de ser extramentales, los cuales a su vez se distinguen como *antes* (esencia) y *después* (persistencia)”, *Curso de teoría*, IV, 550; “Persistencia no significa *antes*, sino *después* –comienzo que ni cesa ni es seguido–”, *Ibid.*, 640.

plimiento de la causa final y la causa final. Indica algo así como causa final que ya no es causa final porque ya está todo consumado.

Todo lo que precede nos va familiarizando con la concausalidad, y para eso hay que desembarazarse de una serie de ideas dadas, transmitidas, que dificultan la comprensión. Hay que afirmar ahora que la unidad de orden, la unidad del universo no puede ser enteramente cumplida. Que no sea enteramente cumplida hace posible que el hombre exista, porque si el cumplimiento de la causa final corriera a cargo total y exclusivamente de concausalidades físicas, el hombre no tendría absolutamente nada que hacer en el universo<sup>35</sup>. En efecto, no tendría sentido el trabajo humano; el hombre no podría trabajar. Pero como el hombre no es hombre si no trabaja<sup>36</sup> (un vago traiciona completamente su condición humana creatural), tiene que tener que ver con un universo que no sea el ente perfectísimo, porque si fuese el ente perfectísimo el hombre no tendría nada que hacer respecto del universo.

En consecuencia, una de las posibles descripciones que pueden hacerse del ser humano es la de *perfeccionador perfectible* como he señalado en otros lugares<sup>37</sup>. Si el hombre es un perfeccionador del universo, el cumplimiento de la causa final no puede ser completo por parte de las causas físicas. Pero, por lo mismo, tampoco el hombre podría estropear el universo. Es el problema ecológico, en el que el hombre en vez de contribuir a la ordenabilidad del universo, lo que hace es estropearlo, desorganizarlo.

¿Qué es el sistema ecológico? En el fondo una ordenación, y por eso se puede enfocar el sistema ecológico homeostáticamente, un enfoque mecanicista, o se puede decir que el sistema ecológico es una cierta ordenación. Pero hay que ver el sistema ecológico desde la causa final, pues la interpretación homeostática del sistema

---

<sup>35</sup> La compatibilidad entre el hombre y el universo exige la imperfección de este último: “por eso la inteligencia humana tiene alguna misión legítima respecto del universo, esto es, respecto de la perfección que, por concausal, no es enteramente cumplida”, *Curso de teoría*, IV, 533.

<sup>36</sup> Aunque Polo no está de acuerdo con Leibniz en la tesis de que éste sea el mejor de los mundos posibles, sin embargo, concuerda con él en la capacidad factiva humana: “El hombre, decía Leibniz, es un *petit dieu*, un pequeño dios, porque es capaz de crear: si no produce, si no hace algo, decir que el hombre es creativo carece de sentido; se puede crear más: una sinfonía, un poema, un automóvil, pero todo esto es posible porque el hombre es morfológica y vitalmente trabajador. La Biblia lo dice: el hombre fue hecho *ut operaretur*, y para dominar el mundo (que es lo mismo). El hombre está hecho para dominar el mundo, vive trabajando”, *Ética*, 36.

<sup>37</sup> Cfr. por ejemplo, *Ética*, Capítulo VI: Dimensiones de la acción humana.

ecológico es incompatible con la evolución del sistema ecológico. Y es evidente que los sistemas ecológicos no son estables, sino que varían. Por eso a veces los ecologistas parecen idólatras de cosas estáticas, cuando defienden la conservación de éste equilibrio ecológico. Cabe objetar: ¿por qué ese equilibrio ecológico es el único? Podría perfeccionarse el sistema ecológico. Si lo estropeamos, eso indica que no es enteramente estable, o que nosotros somos perturbadores en sentido mecánico. Ahora bien, entenderlo de esa manera es trivial y además no nos lleva a ninguna solución; sólo nos lleva, por ejemplo, a prohibir fumar y a prohibir cazar una perdiz. Pero eso no es un equilibrio ecológico, porque en caso contrario el hombre no hubiera podido existir nunca en el mundo.

Si el universo fuese conforme al principio de plenitud, el hombre no podría ser creado. Se podría crear un ángel, pero no un hombre, un ser espiritual corpóreo. Un ser espiritual corpóreo lo que hace es influir respecto del universo; ése es su primer cometido. Pero si el universo fuese absoluta y completamente cerrado a toda influencia porque ya estuviese colmado, el hombre estaría de más: un ser corpóreo espiritual sería incompatible con ese mundo. Para que el universo sea compatible con el hombre, el universo no puede ser un ente perfectísimo. La compatibilidad causal tiene que ser compatible con otro tipo de realidad que ya no es la concausalidad, sino una criatura racional corpórea. También es obvio que si el universo fuese el ente perfectísimo no habría lo que suelo llamar *deriva cósmica*<sup>38</sup>.

Si la causa final se puede cumplir hasta cierto punto, eso quiere decir que su cumplimiento es mayor o menor, que el grado de cumplimiento del orden no es un grado fijo. Por tanto, el universo tiene una especie de historia interna según la cual se ordena más o menos, sin llegar nunca a ser un ente perfectísimo. Esto abre paso a lo que Newton echó por la borda, a la cosmogonía. Por ejemplo, aquí cabe la evolución<sup>39</sup>, y de acuerdo con ella no puede decirse que los sistemas ecológicos sean enteramente estables, que sean homeostáticos. No; en definitiva hay que decir que

---

<sup>38</sup> La *deriva cósmica* según Polo es *deriva creciente*: “En rigor, por ser analíticas, las cualidades son niveles de crecimiento siempre finitos. El crecimiento físico no es irrestricto. La propagación como medida que se amplía marca para los analogados una diferencia de crecimientos y por ello también lo que cabe llamar una *deriva creciente*. Dicha deriva puede describirse como diferencia interna a la causa final por dos razones: primera, porque la causa final es la causa no seguida. Segunda, porque dicha deriva es una intensificación del cumplimiento del orden: la intervención de la causa final se amplía según medida: no es una causa fija o estática, sino que interviene de acuerdo con la *deriva creciente* del cumplimiento del orden (también por esto es potencial)”, *Curso de teoría*, IV, 623.

<sup>39</sup> Cfr. *Ética*, capítulos I, II y III.

la evolución es un grado *creciente* de cumplimiento de la causa final, no completo, porque si fuera completo habría, por ejemplo, determinados animales, y no podría haber otros que fuesen más evolucionados, más complejos; si son más complejos y viven es que están más ordenados.

Después de estas propedéuticas creo que uno puede percatarse de qué tipo de enfoque es el que se propone. Podemos, por tanto, pasar a hablar de la explicitación, porque no se ha dicho todavía con qué tipo de operaciones o con qué pugnas se conoce esto. Decimos que hay una explicitación conceptual, y vamos a ver qué sentidos causales y que concausalidades se explicitan en el concepto, y cuáles se guardan implícitas en el concepto.



## VI LA EXPLICITACIÓN CONCEPTUAL: MATERIA-FORMA

### 1. EL HILEMORFISMO Y EL UNIVERSAL REAL

La tesis que mantengo es la siguiente: el concepto explicita ante todo la concausalidad de la forma con la materia. Esa concausalidad es una concausalidad doble; no la concausalidad del fin con la materia, sino la concausalidad doble de forma y materia. No es la única concausalidad, porque si también se considera la eficiencia se tiene la concausalidad triple; y si se considera la causa final también tenemos la concausalidad ordenada.

La explicitación más pobre –siempre hay que ir de menos a más en la explicitación– es la explicitación de la forma con la materia, lo que Aristóteles llama *hilemorfismo*. ¿Por qué? Ante todo porque el abstracto es una forma sin materia. El abstracto es un cierto grado de inmaterialización. El abstracto es abstracto en cuanto que es inmaterial. Si devolvemos el abstracto, es decir, si declaramos insuficiente el abstracto como objeto en orden al conocimiento de la realidad, lo primero que tenemos que decir es que una forma no es mera forma sin materia (como en el abstracto), sino una forma unida a la materia, y esa forma ahora es causa formal y la materia es causa material. Esto es lo primero que se explicita. El concepto es la explicitación de la concausalidad de la forma con la materia. Ahora bien, esa concausalidad para que sea explícita, para que se conozca que se trata de una concausalidad, y no de un simple objeto (una cosa que pensamos), es menester que sea conceptual, y eso es lo que se llama *universal*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Si se tiene en cuenta lo expuesto acerca de las dos vías operativas que siguen a la abstracción, para Polo “los universales se piensan en la línea racional. Son conceptos, no ideas generales. Señalemos un importante discernimiento tomista: la abstracción por modo de parte y la abstracción por modo de totalidad. Esta diferencia, que Tomás de Aquino señala repetidamente, se corresponde con la distinción que propongo: hay que distinguir las ideas generales de los conceptos. En suma, en la tradición

Vamos a ver qué significa universal en tanto que concebido, no como término. Universal significa, según la descripción medieval, *unum in multis*<sup>2</sup>. Yo sostengo que eso es la explicitación conceptual, la explicitación del hilemorfismo. En primer lugar, es una explicitación porque *unum in multis* no puede ser un objeto, puesto que objeto sería *unum in uno*, ya que la presencia es la *unicidad*. Recuérdese que la presencia es un *en*, un sentido del *en*. Ese *en* del objeto es un *en* único<sup>3</sup>. Por eso se puede hablar de pugna, aunque no sea la más aguda. La presencia pugna con *unum in multis* porque el uno poseído por la operación mental no es *in multis*, sino *in uno*.

Pues bien, para entender el universal no como un objeto mental, aunque sea con fundamento *in re*, o como un objeto mental que no tiene nada que ver con la realidad física, como decían los nominalistas, hay que decir que el *unum in multis* es una explicitación y que, en rigor, no está en la mente. ¿Qué es el *unum in multis*? El uno fuera de la mente, porque uno en la mente no puede significar *unum in multis*. Y con lo que primero pugna la presencia es con ese estatuto plural del uno. Si el uno está en muchos, ¿cómo está en la presencia? No está como el abstracto está en la presencia. El abstracto está abstraído. El abstracto es *lo mismo* que el abstracto; es la *mismidad* (recuérdese la descripción del objeto; el objeto se describe como *lo mismo* y también como *lo único*<sup>4</sup>). Pero si el *unum* es *in multis* hay pugna, pues eso no puede estar en la mente. Con ello se ve como se resuelve el problema de los universales<sup>5</sup>, a saber, según las causas. El problema de los universales se resuelve

---

aristotélica hay indicios de la distinción. Aristóteles no llega a confundir la lógica de los predicamentos con la lógica de los predicables. En Tomás de Aquino, la abstracción parcial no es la abstracción total”, *Curso de teoría*, III, 43.

<sup>2</sup> En rigor, según Polo, el universal es real: la causa formal. “El concepto (*unum in multis*) es la explicitación de la causa formal como concausal con la material en concausalidad doble. La causa material es concausal exclusivamente con la causa formal en tanto que informada”, *Curso de teoría*, IV, 471.

<sup>3</sup> Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. IV, 2: La descripción de la objetividad pensada como fórmula lingüística; *Ibid.*, lec. V, 1: La correspondencia de la objetividad y el “en”. Planteamiento.

<sup>4</sup> Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. IV, 4: Mismidad y diferencia.

<sup>5</sup> El abstracto posee cierta universalidad, pero donde se conoce el universal *real* es en el concepto. “En la historia de la filosofía la universalidad ha sido ampliamente discutida. La cuestión es su estatuto lógico u ontológico. A mi modo de ver, la universalidad no es primariamente asunto de lógica, sino de ontología”, *Curso de teoría*, III, 57.

diciendo que el *unum in multis* es una explicitación, en rigor, la primera explicitación.

Hemos puesto de relieve lo que esto tiene de pugna y la neta distinción entre *unum in multis* y una idea general, la distinción entre conceptos e ideas generales (recuérdese que las dos líneas proscutivas son divergentes desde la abstracción; desde la abstracción se puede generalizar y se puede concebir). ¿Qué diferencia hay entre una idea general y el universal? Existen muchas distinciones<sup>6</sup>.

Es interesante comprobar que Kant se dio cuenta de esto. Kant, que conocía poco a Aristóteles, se da cuenta de esto, y dice algo netamente aristotélico cuando niega que el espacio y el tiempo sean conceptos. Ya se señaló que el espacio y el tiempo son posibilidades que escapan a la plenitud del ente perfectísimo; son la excepción para el argumento ontológico de Leibniz. Para mostrar que el espacio y el tiempo no son conceptos, Kant emplea una argumentación insólita (porque si esa argumentación la empleara en otras partes, no le saldría la *Crítica de la razón pura*). ¿Qué diferencia hay entre el espacio y un concepto?, ¿por qué el espacio no es un concepto, sino una imagen o una forma *a priori* de la sensibilidad? Porque el espacio es divisible, y al dividir el espacio tenemos espacio. Espacio; dividimos el espacio, y sale espacio. En cambio, el concepto es indivisible. El concepto es justamente lo entero en muchos, y eso es lo que de ninguna manera es el espacio, y tampoco el tiempo (formas *a priori* de la intuición sensible)<sup>7</sup>.

Lo característico del concepto, aquello que lo distingue de las ideas generales, estriba en que el concepto es la consagración de todo el contenido del abstracto que

---

<sup>6</sup> He aquí unas sucintas distinciones: “*Las ideas generales no son conceptos*: los conceptos se piensan en la línea de la razón”, *Curso de teoría*, III, 39; “El concepto se distingue de las ideas generales. Las ideas generales versan sobre los abstractos perdiendo su contenido. No así el concepto... El concepto no es cuestión de articulación ni de generalidad, sino de universalidad: no es lo mismo idea general que concepto universal. Para fijar la terminología y evitar equívocos, la palabra idea se vincula a la generalidad y el concepto a la universalidad. No hay ideas universales, sino generales. No hay conceptos generales, sino universales”, *Ibid.*, 56.

<sup>7</sup> En un lugar paralelo, todavía inédito, se expone: “El carácter puramente intuitivo del espacio y del tiempo significa que no son, de ninguna manera, conceptos. Kant da la siguiente razón de ello: las formas espacio y tiempo no son conceptos porque carecen de universalidad; y no son universales porque carecen de inferiores, no pueden referirse a inferiores: si dividimos espacio y tiempo encontramos lo mismo –espacio y tiempo–; es decir, son inanalizables: al tratar de analizarlos reaparecen otra vez. Espacio y tiempo son, pues, intuibles pero no pensables (en una consideración precisiva)”, POLO, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Curso de Licenciatura, 1974-5 (*pro manuscripto*), 34.

no está repartido en los muchos, sino que es uno de los muchos. Quizás esto resulte difícil, pues estamos acostumbrados a pensar más con ideas generales que con conceptos, ya que nos parece bastante claro que el hecho de que una unidad se conserve en muchos no se produce más que con reparto. Nuestra civilización económica nos influye mucho; el dinero se multiplica, y eso implica que si hay unas pesetas se pueden dividir, etc. Las pesetas no son un universal, se pueden hacer montoncitos de pesetas, etc. Pero piénsese en un tigre. Eso es *unum in multis*. ¿Qué significa? Que todos los tigres son tigres, que la *tigreidad* no está repartida de tal manera que cada tigre sea una parte de la tigreidad, del uno del universal.

Esto es lo que nunca ocurre en las ideas generales, que no conservan la plenitud del contenido; son indeterminaciones que se corresponden con una parte del contenido abstracto; indeterminaciones que se corresponden con una determinación. Esa determinación es múltiple y homogénea, pero solamente es parcial. Por tanto, no es una explicitación del abstracto, sino una versión *intencional* del abstracto que, en definitiva, es particular, porque sólo ilumina una parte del abstracto<sup>8</sup>. En cambio, el concepto no es intencional, según lo indicado, porque significa que uno está en los muchos, y está sin repartirse, puesto que tan tigre es un tigre como otro.

Si no se entiende esto, no se entenderá cómo argumenta Tomás de Aquino la segunda vía de la demostración de la existencia de Dios, pues está argumentando con universales. Si no, el proceso que va hacia arriba sería un proceso al infinito, y no podría demostrar la existencia de un primero. Lo mismo que Kant, cuando distingue la intuición sensible del concepto, y se da cuenta que el concepto no es divisible como lo es el espacio, Tomás de Aquino se percata de lo que es universal cuando dice que el proceso al infinito sería el proceso, por ejemplo, del huevo y la gallina, pero no el proceso del uno entero. Si admitimos unos enteros, no puede haber proceso al infinito. Si esta distinción no se tiene en cuenta, no hay quien entienda la primera y la segunda vía de Tomás de Aquino. La segunda vía de Tomás de Aquino parte del concepto. Que sean válidas o no en otro sentido, es otro problema, pero su corrección lógica depende de que no se trate de puras series accidentales. ¿Qué es lo que quita accidentalidad a la serie causal? Que estamos hablando de la *naturale-*

---

<sup>8</sup> Para Polo la intencionalidad de las ideas generales recae sobre los abstractos: “La indeterminación general es intencional respecto a los abstractos... las ideas generales –como ocurre siempre que se sube de nivel– son una referencia intencional al nivel inferior (en este caso, los abstractos)... No conocemos los abstractos como especies porque la referencia intencional de las ideas generales no acaba en el abstracto entero. Los abstractos no son las determinaciones de la idea general”, *Curso de teoría*, III, 35-36.

za, y la naturaleza es *unum in multis*, y ese uno nos remite a un primero, porque no puede ser un proceso al infinito.

La noción de *unum in multis*, como es obvio, ha sido muy utilizada a lo largo de la historia. Lo que sucede es que muchos no se han percatado de lo que comporta el universal, a saber, que el universal es una *explicitación causal*, porque el *unum in multis* no puede estar en la mente, ya que en la mente el uno no puede estar en muchos. La operación es la *unicidad*. Se dice que uno está en los muchos y que ese estar en los muchos no es extrínseco al uno, sino que el uno solamente es en los muchos, y que los muchos solamente son en tanto que el uno está entero en todos y en cada uno. Es evidente que eso es una concausalidad, que es real, no mental.

El orden, dice Tomás de Aquino, es lo que es susceptible de contemplación. Es una de las causas, y por lo tanto, uno de los sentidos causales y, por ello, junto con los otros sentidos causales depende de un *fundamento*, que alude a la *distinctio realis essentia-esse*. Tal como las entiende Tomás de Aquino, las causas se pueden ver como un análisis del *acto de ser* del universo. O sea, la unidad del orden no es el acto de ser del universo, pero la distinción real se explicita al pasar del juicio a la tercera operación, y la realidad del fundamento se advierte en el hábito de los primeros principios<sup>9</sup>.

## 2. UNIVERSAL COMO OBJETO

Si uno no acaba de ver cómo se salva el *axioma de la conmensuración*<sup>10</sup> con la noción de *pugna*, o sea, si no acaba de ver que lo que conoce el concepto es real y no un objeto, hay que explicarle que lo que sucede es que hay un objeto universal que es intencional respecto de las ideas generales, y así es como se obtienen los objetos matemáticos<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. *Nominalismo*. IIIª Parte: El conocimiento habitual de los primeros principios.

<sup>10</sup> Se describe así: “tanto acto, tanto conocido; tanto conocido, tanto acto. El acto no puede ser menos que lo conocido; lo conocido no puede ser menos que el acto. La conmensuración también puede llamarse *congruencia*”, *Curso de teoría*, I, 80.

<sup>11</sup> Es claro que “la matemática es intencional, pues no es el conocimiento de principios”, *Curso de teoría*, IV, 437. Ese asunto ya lo advirtió Aristóteles. Pero es difícil saber qué operaciones cognoscitivas ejercemos cuando confeccionamos la matemática. Con todo, es prematura en este punto una cum-

Ya veremos qué distinción hay entre el universal como objeto y el universal como explícito real. Tal como se está exponiendo es como se explicita el universal real. Ya veremos como se acentúa este carácter de explicitación, que es una cosa muy sencilla, aunque eso lleva consigo introducir otras causas, porque aunque el uno esté entre los muchos, sin embargo, los muchos no son coactuales, no son simultáneos. Si el uno estuviera simultáneamente se detendría la explicitación, porque, en definitiva, la objetivación, la compensación objetiva, es la detención de la explicitación, y esa detención ya no es un conocimiento intencional de la realidad, sino de otro objeto mental. Las ideas generales y los conceptos se pueden unificar, pero esa unificación es matemática.

Esa unificación es la que hace posible la física matemática, que no es conocimiento de lo físico en cuanto que físico<sup>12</sup>. De todas maneras, también se puede preguntar ¿de qué modo es posible la explicitación? Se debe responder que simplemente por la *iluminación habitual*<sup>13</sup>. Pero, en fin, lo que hay que exponer es cómo la explicitación es el paso del abstracto al concepto, cómo el abstracto no es un concepto, y cómo la primera explicitación es la explicitación conceptual. Si uno está en muchos, y no simplemente lo refiero a muchos, sino que *está* en muchos, eso no está en la presencia. Está pugnando. También puedo tener todos los unos *coactua-*

---

plida exposición poliana de ello, porque previamente debe explicarse la noción de *compensación*, ya que “las formalidades matemáticas son objetos derivados, a los que antecede la compensación de las ideas generales y las compensaciones racionales. De aquí el carácter hipotético de su alusión a la realidad”, *Ibid.*, 478. Digamos simplemente aquí que, para Polo, las matemáticas son unificaciones de la vía racional con la generalizante.

<sup>12</sup> Física de causas y física matemática son distintas: “la diferencia más importante entre la física de causas y la física matemática se corresponde con ello: la física matemática es una física objetiva, incapaz de conocer el universo por entero; puede intentar lo que se suele llamar un “modelo” del universo, que es una representación simplificada de la complejidad del universo físico. Paralelamente, la explicitación de la unidad del universo no es compensable: son compensables los analogados, pero sólo por partes”, *Curso de teoría*, IV, 590. Sin embargo, ambas son compatibles: “la física matemática y la física causalista son compatibles, sin confundirse, en tanto que los números pensados aluden a las contenidos de las causas (números físicos)”, *Ibid.*, 478.

<sup>13</sup> Se trata del *hábito abstractivo*, que ilumina la operación de abstraer. Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. XI, 3: La articulación presencial del tiempo y el hábito correspondiente; y 4 El hábito articulante y su negación.

les, pero eso es la *compensación*<sup>14</sup>. Y eso, ¿respecto de qué lo puedo hacer intencional? Respecto de esa parcialidad que tiene la determinación de la idea general<sup>15</sup>.

Si ilumino desde el carácter no parcial de la determinación, respecto a la pluralidad, ahí tengo una noción matemática. La matemática no son ni conceptos ni ideas generales, sino la iluminación de las ideas generales desde el *concepto objetivo*<sup>16</sup>. El concepto objetivo no es el concepto. El concepto conoce el hilemorfismo real. El

---

<sup>14</sup> La *compensación* es una vuelta del conocimiento explicitante al conocimiento intencional: “esa vuelta, a la que hemos llamado compensación, puede sobrevenir deteniendo la explicitación (la explicitación corre a cargo de operaciones que pueden recabar siempre la conmensuración con el objeto), es impertinente en la manifestación habitual, la cual no es detenida por compensaciones, puesto que los hábitos de ninguna manera se conmensuran con objetos”, *Curso de teoría*, IV, 407; “solamente se puede conocer más, si se paga con conocer menos. Esto es lo que llamo "compensación". Sin compensación es imposible que una operación superior a la abstracción se conmensure con su objeto. También las operaciones racionales poseen objetos, aunque la explicitación de principios no sea una conmensuración, sino una pugna”, *Ibid.*, 463.

<sup>15</sup> Las compensaciones racionales pueden ser intencionales sobre abstractos o sobre las ideas generales. En el texto, y en otros, se alude a esta segunda modalidad. “De las dos compensaciones conceptuales a que se ha aludido, interesa ahora atender al concepto objetivo (uno en muchos simultáneos). Por ser un objeto, el concepto objetivo es intencional. Esta intencionalidad versa o sobre el abstracto o sobre las ideas generales. De esas dos versiones intencionales destacaremos aquí la última, porque (...) la primera operación unificante se ejerce a partir de esa versión intencional. Dicha operación del logos es la primera objetivación de lo matemático: su objeto es la unificación del concepto objetivo con las ideas generales”, *Curso de teoría*, IV, 477. También en otros lugares se expone la misma idea: “Esto comporta, necesariamente, que la compensación es unificación o composición: cualquiera que sea el nivel, operativamente siempre se conoce *lo mismo* (el objeto) que se conoce; pero si *lo mismo* que se conoce es más y menos, más y menos tienen que estar conectados, porque de otra manera no se conservaría la mismidad y no sería cierto que sólo se conoce lo mismo, lo uno. La operación pugna con la distinción entre más y menos, y la compensa conectándolos. El objeto de una operación superior es conectivo, lógico”, *Curso de teoría*, IV, 463.

<sup>16</sup> El *concepto objetivo* es la compensación de la pugna del concepto. Conoce “la *simultaneidad* de los muchos del universal”, *Curso de teoría*, IV, 476. Por lo demás, la matemática también es la iluminación de ideas generales desde el *juicio objetivo* y desde la *fundamentación*: “La distinción entre intencionalidad y explicitación comporta que el concepto objetivo, la compensación judicativa y la del fundamento no versan sobre la realidad, sino sobre otros objetos”, *Ibid.*, 539. A la compensación judicativa Polo la llama *proposición*, y a la compensación de la operación de fundar la denomina *base*. Cfr. *Ibid.*, 554.

objetivo conoce otro objeto: el *número pensado*. No el número como sensible común, sino el número pensado. Ya veremos lo que es un número<sup>17</sup>, y hasta qué punto un número es lo más poseído, el objeto más objeto de todos los objetos. Veremos también por qué dice Aristóteles que el primero que descubrió el universal fue Sócrates. Se ha discutido mucho si esa afirmación es historiográficamente correcta o no, es decir, si es certero atribuir a Sócrates el descubrimiento del universal. Lo que acontece ciertamente es que el universal quien lo tiene bien en la mente es Aristóteles.

La primera operación explicitante es el concebir, y al primer explícito se le puede llamar *concepto*. Esto de entrada podría parecer una designación de conmensuración, pero como también se indica que la pugna lleva consigo un acuerdo, el nombre de concepto no es inadecuado. El concepto se describe tradicionalmente como *unum in multis*, el uno en muchos, o el uno en los muchos. De una manera estricta el uno está en los muchos sin que por ello se fraccione. Se hizo una glosa de esto aludiendo a Kant, el cual entiende el concepto como unidad no fraccionada en la pluralidad. Si lo entendemos como estrictamente estando el uno en los muchos de tal manera que los muchos no son sin el uno y el uno no es sino en los muchos, podríamos utilizar una fórmula abreviada: el *uno-muchos*, el uno que sólo es uno en los muchos; y los muchos no son unilateralmente una pluralidad, sino que sólo son una pluralidad en tanto que el uno está en cada uno de los muchos, en todos. Si lo entendemos así, evidentemente eso es una explicitación. Ahí hay pugna de la presencia mental, porque ese estatuto múltiple no corresponde a la presencia mental.

Si en vez de explicitar conceptualmente conmensuramos a la operación de concebir con un objeto, ya no se podría decir que el uno esté en los muchos. Se dice uno en muchos, o se piensa uno en muchos, sin que ese estar el uno en los muchos sea imprescindible para el uno. Eso sería un *concepto objetivo*, que es la compensación de la explicitación conceptual. La explicitación estrictamente es que el uno sólo está en los muchos y fuera de los muchos no existe de ninguna manera; o que si se separa de los muchos no es más que un abstracto, un objeto abstracto intencional. Por eso, también se puede decir que el concepto es la devolución del abstracto a

---

<sup>17</sup> Una descripción poliana del *número* dice así: “las formas puras que se obtienen a partir de la iluminación de las ideas generales por el concepto objetivo son los números. El número de ninguna manera es empírico, sino una pura propiedad relacional que se parece mucho al universal (por eso lo suelo llamar conceptoide). Así, todos los 5 son 5: se trata de una pura idea separada enteramente de la empiricidad, de la particularidad”, *Curso de teoría*, IV, 481.

lo real no según la conversión al fantasma, sino la devolución a la realidad de acuerdo con una pugna, o la devolución explícita del abstracto.

### 3. PLASMACIÓN *IN QUA* O INFORMADA

Esta es la primera explicitación que se logra si la explicitación es la declaración de insuficiencia del abstracto. Lo primero que se conoce es el abstracto, y ahora se declara su insuficiencia en el concepto. Precisamente porque el uno no puede estar sino en los muchos y los muchos no son posibles sin el uno. Eso es causa formal y causa material, eso es *hilemorfismo*. Descrito así, nos permite una nueva descripción de la causa formal y de la causa material. Se puede decir que en esta descripción la causa formal conserva su valor de *determinación*, esto es, es forma determinante de la materia. Pero es más adecuado decir que la causa formal, el uno, está *plasmado*. La causa formal se plasma<sup>18</sup>. Esta es una imagen gráfica, quizá no demasiado gráfica, pero suficientemente implicativa. Se plasma pero de tal manera que está empleada enteramente. La causa formal está enteramente empleada en la materia. Si la causa formal, por así decirlo, no se plasmara, no estuviese íntimamente unida, y no dejara nada al margen de su unión con la materia, no se podría hablar de concausalidad con la materia como concausalidad doble de la causa formal y la material.

Correlativamente con esto, a la causa material se le puede llamar causa *in qua*. Decíamos que la causa material se podía describir como *indeterminación*, como *potencialidad*, como *posibilidad*. Pero si se compara con la causa formal, la materia no se opone a la causa formal, como ocurre con la causa final, porque si se opusiera no estarían enteramente unidas. Por eso a la causa material en concausalidad con la causa formal hay que denominarla *in qua*; esto se recoge en la misma denominación de *unum in multis*: los muchos son el *in qua* de la causa formal. Causa *in qua*: esta fórmula es clásica para la causa material. En el hilemorfismo es causa en la cual. Es, digámoslo así, el estatuto extramental de la forma fuera de la mente. Cuando la forma tiene ese estatuto fuera de la mente, que es la materia *in qua*, entonces ella no es forma simplemente sino causa, concausa.

---

<sup>18</sup> Precisamente por ello “la causa formal del universal no se multiplica, sino que es concausal plasmada con la causa *in qua*”, *Curso de teoría*, IV, 353.

Para entender un poco mejor este asunto de la plasmación, que queda aclarado de modo suficiente designándola como *información*<sup>19</sup>, y describir a la causa material como causa *in qua*, hay que decir que es una descripción que sólo vale en la explicación de la concausalidad de la causa material con la forma<sup>20</sup>. No se puede decir que la causa material es causa *in qua* respecto del fin, ni tampoco respecto de la causa eficiente. Sólo es causa *in qua* en concausalidad con la causa formal cuando esa concausalidad es doble (hilemorfismo). Como se dice que se abstrae de la materia, ahora estamos devolviendo el abstracto a la materia, y al devolverlo ya no es un objeto, sino causa formal, y así decimos que la causa formal está plasmada.

Examinemos un poco más este asunto de estar plasmada la causa formal, o de que informa, que son equivalentes. También puede decirse: causa formal en concausalidad doble con la causa material significa *materia informada*<sup>21</sup>. Esta es otra manera de designarlas cuando las consideramos a ellas dos como causas *ad invicem*. Como la causa formal sólo es causa formal respecto de la materia, se puede llamar a la materia *causa material informada*. La información se puede entender como información de la forma sobre la materia, o como la materia misma informada, y esto, además, porque la causa eficiente no se ha tenido en cuenta para nada. Tomás de Aquino dice muchas veces que la información no se puede entender como un proceso. En cuanto que sólo consideramos la causa formal y la causa material, y eso es lo primero que explicitamos, no explicitamos la causa eficiente, el *proceso*. Tampoco puede decirse que la información sea una actividad que ejerce la forma sobre la materia. Ejercer una actividad es ser eficiente, pero eso no es ser causa formal.

Afirmo que la causa formal está enteramente plasmada. Esto quiere decir que se emplea enteramente en la información. Por tanto, también se puede decir que es una causa formal *entera*<sup>22</sup>. Veremos que no hay por qué admitir que toda causa formal

<sup>19</sup> El otro lugar declara: “La explicitación de la diferencia interna de la causa formal en la materia se llama información”, *Curso de teoría*, IV, 542.

<sup>20</sup> La causa material recibe esa denominación si se considera exclusivamente respecto de la formal: “Si sólo la causa formal es concausal con ella, la causa material se puede llamar causa *in qua*”, *Curso de teoría*, IV, 493.

<sup>21</sup> “Para esa causa formal la concausalidad material significa materia informada”, *Curso de teoría*, IV, 383.

<sup>22</sup> Para Polo “no tiene sentido decir que una forma informa realmente la materia si no lo hace de acuerdo con su diferencia interna o "empleando" todas sus notas (noción de causa formal entera)”, *Curso de teoría*, IV, 492.

sea entera, pero la plasmación sí lo comporta, y por eso se llama *unum in multis*. La causa formal se plasma entera.

Si volvemos a considerar el abstracto, que es el precedente de esta pugna y explicitación, la consideración de la forma no es como causa, sino que vemos que el abstracto es intencional, y también que con el abstracto no se puede entender la forma como causa formal, sino que se puede decir que la *guarda implícita*, lo mismo que la causa material. Volviendo al abstracto, la plasmación significa que el abstracto es un objeto que *no es simple*. Los abstractos son un contenido múltiple, una *diferencia de notas*<sup>23</sup>. Cualquier objeto abstracto es así, es un contenido complejo, una pluralidad de notas. Si yo abstraigo, por ejemplo, la noción de perro, perro no es un contenido inteligible simple (está la cola del perro y el hocico, etc.; el abstracto perro es un objeto complejo, por así decirlo). Un objeto complejo es un objeto con una pluralidad de notas. Eso de la plasmación entera quiere decir que todas las notas se emplean en la información, o que se informa de acuerdo o según todas las notas. Por eso se dice que la causa formal no se reserva nada, y precisamente por eso, es *unum in multis*; eso que nos recordaba Kant. Ni se reservan notas ni reparten notas; todas las notas del abstracto están plasmadas, y así es como se puede hablar de causa formal en concausalidad doble con la causa material, con la causa *in qua*, que es una de las descripciones de la causa material, no la única.

#### 4. EL HÁBITO ABSTRACTIVO

Aludamos ahora a la explicitación como paso del abstracto a la concausalidad hilemórfica. El paso del abstracto al concepto es la explicitación hilemórfica. Puesto que esto es teoría del conocimiento, podríamos tratar de responder a la siguiente pregunta ¿cómo tiene lugar explicitar abstractos?, ¿cómo se pasa de una operación a la otra? Para esto basta recordar algunos de los problemas que se plantearon los presocráticos<sup>24</sup>. Los presocráticos empezaron considerando que pensar es lo mismo que ser. Tal es el caso especialmente de Parménides<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> En efecto, “lo peculiar del abstracto es que contiene un conjunto de notas y que no aclara la diferencia entre ellas”, *Curso de teoría*, IV, 468.

<sup>24</sup> Estos problemas están tratados al final del tomo II del *Curso de teoría*.

<sup>25</sup> Cfr. PIÁ TARAZONA, S., “La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo: Sus precedentes y una propuesta de prolongación”, *Futurizar el presente*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003.

El *hábito abstractivo* es el hábito que corresponde a la operación de abstraer; es el hábito lingüístico, en que se manifiesta la verbalidad y la nominalidad, el verbo y el nombre<sup>26</sup>. El verbo es lo que corresponde a la operación, lo que se manifiesta, la manifestación habitual de la operación, o la iluminación de la operación de abstraer. La operación es manifestada, iluminada por el hábito como verbo, y el abstracto se manifiesta como nombre. En eso estriba la interpretación presocrática de la *physis*, noción en la que nombre y verbo son solidarios. Equivale también a decir que es lo mismo pensar y ser. Desde el hábito, se ve una unidad entre el verbo y el nombre. Eso es lo que se expresa, por ejemplo, cuando se dice “baile” y “se baila”. El baile es el nombre, bailar es el verbo. Bailar y baile se corresponden enteramente. ¿Cuándo hay baile? Cuando se baila. ¿Qué se baila? El baile. No cabe uno sin el otro.

En rigor, Parménides observa lo mismo: “ente es”. Y esto hay que entenderlo así: como un valor verbal y un valor nominal. El ente está siendo lo mismo que el baile se está bailando. Cuando Heidegger estudia a los presocráticos saca a relucir la equivalencia entre nombre y verbo. Por ejemplo, cuando escribe que “la nada nada”. Se inventa un verbo para la nada: nadear. Nadeando la nada; la nada está en el nadear, lo mismo que el baile está en el bailar y el ente en el estar siendo, y el juego está en el jugar. También dice que “el lenguaje lengüea”, o que “el habla habla”. Heidegger emplea muchas expresiones, y con este doblete nombre-verbo como unidad semántica considera que consigue una buena ontología. No es igual que, por ejemplo, la gacela corre, porque entre corre y gacela no hay unidad semántica, ya que gacela es una categoría y correr otra.

Antes de las categorías podemos hacer una ontología, y eso es lo presocrático, la unidad estrecha nombre-verbo. También se pueden considerar otros ejemplos: “lluvia-llueve”. Si lluvia, llueve. No hay lluvia sin llover, ni llueve sin lluvia. ¿Cuál es la clave de esta manera de emplear nombre y verbo, de entenderlos? Esto no es más que la *commensuración* de la operación con el objeto. Pensar-pensado. En rigor, eso es lo que se manifiesta en el *hábito abstractivo*, porque el hábito abstractivo manifiesta la operación y el objeto en *commensuración*. Al manifestar la operación como verbo y el objeto como nombre establece la *commensuración*. Si alguna oscuridad tenía la noción de *commensuración*, esto lo ilustra bastante bien. Decir que el baile está en el bailar es lo mismo que decir que lo visto está en el ver, y que el ente es, y que lo mismo es pensar-pensado. Es exactamente equivalente. Lo que hay que de-

---

<sup>26</sup> Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. 11.

cir es que la filosofía empezó por la abstracción, y que la primera ontología presocrática es una ontología que se hace de acuerdo con el hábito abstractivo.

Lo señalado está en la misma noción de *physis*, porque *physis* es un brotar en que lo brotado queda en el brotar, es un verbo y un sustantivo. La *physis* tiene un valor verbal y un valor nominal. Por eso, en rigor, Tales está entendiendo el agua en un sentido verbal y nominal. Por ello suelo decir que la mejor manera de entender que la *physis* es el agua es emplear la siguiente fórmula: “el agua agúa”. Aguar en castellano tiene dos sentidos, aguar es echar agua al vino, pero aguar también significa el agua en cuanto que se mueve, en cuanto está desbordando. Pues el agua está en el aguar; eso es *physis*. Esto es solamente indicativo. El modelo ontológico primario, el modelo con el que empieza la filosofía, es el modelo de la conmensuración, y por eso se puede decir que lo mismo es pensar y ser. Porque decir que lo mismo es pensar y ser, *lo mismo* es justamente el objeto. La *mismidad* es la presencia y lo *mismo* es el objeto. Esta es la primera ontología, y seguramente Aristóteles cuando descubrió la *enérgeia* lo que vivió fue este inicio de la filosofía que no es contingente, que no es accidental, porque lo lógico es que los primeros que descubrieron el valor del *nous* lo descubrieron en la primera operación noética que es la abstracción. Y como el hábito abstractivo es la declaración verbal nominal en mismidad, en unidad semántica, ahí tenemos la comprobación del axioma A<sup>27</sup>, que se obtiene cuando se examina la fórmula de Parménides.

Pero después de esto, la segunda generación de presocráticos entró en crisis. ¿En qué consiste la crisis que se prolonga hasta Sócrates? En que se encuentran con lo siguiente: hay una unidad nombre-verbo, ¿pero y si hay muchos nombres?, ¿cómo hacer compatibles los muchos nombres con la unidad del verbo? Es decir, ¿cómo conservar la *mismidad*, la *conmensuración* habitualmente conocida como verbo-nombre teniendo en cuenta que hay muchos objetos abstractos? Los presocráticos no quieren perder la unidad del verbo porque entonces todo se fraccionaría. Ese fraccionamiento provoca un relativismo, un escepticismo. Eso es la *sofística*, la fase sofística de la crisis. La unidad a quien corresponde primordialmente es al verbo; la unidad es la unidad de la presencia, la presencia es la *unicidad*. En el primer planteamiento ontológico todo esto va de suyo, porque, de lo contrario, hay que decir que el pensamiento se fracciona. Esa fragmentación está en Gorgias, que es un sofista de tradición eleática. También en Protágoras, otro gran sofista, que es de tradición heraclítea.

---

<sup>27</sup> El Axioma A (*el conocimiento es acto*), está ampliamente expuesto en el tomo I del *Curso de teoría*.

¿Cómo hacer compatible la unidad del verbo con la pluralidad de los nombres? La primera solución, verdaderamente potente, es la de Anaximandro. Sobre ella Heidegger ha escrito mucho. De Anaximandro nos han quedado unos cuantos fragmentos, pero la comprensión de esos fragmentos es verdaderamente importante. Hay un estudio de Heidegger donde este autor comenta el fragmento de Anaximandro que dice: “las cosas se pagan entre sí una deuda de justicia”. Hay otro fragmento sin el cual éste no se entiende que dice: “la *physis* es *ápeiron*”. A la comprensión de estos dos fragmentos nos ayuda el axioma A. Se trata de entender que lo que pensaban los presocráticos no es baladí y, además, es una prueba de la constancia del pensar, es decir, que ejercemos las mismas operaciones que ellos.

Los hombres tenemos muchas diferencias, y tenemos nuestro carácter, nuestro temperamento, pero cuando se trata del pensamiento, de las operaciones intelectuales, las distinciones no son tales. Por eso la hermenéutica está muy bien cuando se trata de la razón práctica, pero cuando se trata de la teoría la hermenéutica no ha lugar. Yo no tengo que interpretar a Tales de Mileto, sino que tengo que decir que Tales está ejerciendo esa misma operación que yo ejerzo, y si no es así, no lo puedo entender como filósofo, porque entender hermenéuticamente no es entender teóricamente, filosóficamente.

*Apeiron*, indeterminado. ¿Qué quiere decir que el verbo es *ápeiron*? Significa que es innombrable, que no hay conmensuración semántica, que se ha perdido la conmensuración. Es decir, los nombres están siendo, cada nombre es mientras que el verbo se ha hecho *ápeiron*. Por eso hay injusticia entre los nombres, porque uno es y el otro no es, y se pagan la injusticia de acuerdo con la necesidad, siendo uno y dejando de ser el otro. Eso es lo que significa *ápeiron*, la deuda ontológica tal como lo formula Anaximandro. Esto es lo mismo que intentar resolver el problema de la pluralidad de abstractos. ¿Cómo se resuelve? Se resuelve si hay unidad, y si esa unidad es la unidad verbal. Hay una pluralidad y esa pluralidad es nominal. Pues los nombres tienen respecto del verbo una existencia particular, porque si la tiene uno no la tiene el otro. Es como si el verbo fuera incapaz de aunar a todos los nombres. Eso es lo que después Heráclito intentará con su noción de *armonía*. Heráclito ofrece una maduración de Anaximandro dentro del mismo problema. Es preciso fijarse en que este problema lo estamos controlando desde el hábito abstractivo, de acuerdo con la propuesta anunciada de que el hábito abstractivo manifiesta la operación como verbo, y los objetos de las operaciones abstractivas como nombres.

Al principio tenemos un verbo y un nombre. Eso es lo que ocurre con el pensamiento y lo pensado. Pero ahora tenemos que el verbo es uno, no puede no serlo y, sin embargo, hay muchos nombres. Si se quiere mantener la unicidad de la opera-

ción respecto de muchos nombres, la solución de Anaximandro no es ninguna tontería, pues está ejerciendo una operación superior a la abstracción desde el hábito, es decir, está diciendo que no puedo sostener que haya equivalencia semántica entre nombre y verbo y, por lo tanto, que el verbo es innombrable. *Apeiron* significa estrictamente innominabilidad del verbo en su unidad. En cambio, los nombres siguen siendo nombrados, pero como son plurales son asistidos por el verbo; se unen con el verbo, pero no se unen con el verbo siempre, sino que si se une uno no se une otro. En cierto modo el que el verbo asista a un nombre implica una cierta injusticia, una especie de egoísmo. Pero eso se paga: unos nombres se pagan a los otros la injusticia. ¿Y cómo? Si tú ya has sido, ahora soy yo. Ese *ápeiron* se verbaliza de acuerdo con ese nombre y con ese otro. En rigor, Anaximandro formula la solución de la pluralidad de los nombres acudiendo a una *idea general*. El *ápeiron*, en el fondo, es una idea general, y los nombres se están particularizando, que es lo que caracteriza a las determinaciones de la idea general.

Ahora vayamos al concepto. Concebir es una operación distinta de generalizar. En primer lugar, se suele decir que el concepto es *verbum mentis*, verbo mental. Hay también un verbo exterior que sería el verbo en el habla; hay un verbo más íntimo que es el ápice de la mente; y hay un verbo que es el Verbo divino. Pero hay un verbo mental que es el concepto. Pues bien, como se ha manifestado la operación como verbo, en el concepto la presencia en tanto que pugna es verbo. Hay que percatarse de que la pugna ya aparece en Anaximandro, aunque está resuelta con una derivación a las ideas generales. Hay una pugna, aunque es distinta, porque la solución va por la otra línea de operaciones. La pugna entre el *ápeiron* y los nombres es clara, lo que pasa es que donde está la injusticia es entre los nombres. Y cuando Heráclito dice que eso es movimiento, eso también es la pugna. La noción de pugna está sugerida por las meditaciones sobre los presocráticos al hilo del axioma A. Por lo tanto, estamos intentando entender a los presocráticos como Aristóteles los entendió; y de acuerdo con esa inserción de Aristóteles como filósofo en la filosofía griega, aparece en la mente de Aristóteles la noción de *enérgeia*<sup>28</sup>. Con esta noción ya empieza a separarse de Platón, porque la noción de *enérgeia* no está en Platón.

---

<sup>28</sup> Cfr. POLO, L., *Prólogo* a RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 15-24. Cfr. asimismo: ESQUER, H., "Actualidad y acto", *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 145-163; Posada, J.M., "La extratemporalidad del pensar como acto perfecto", en *Studia Poliana*, 1999 (1), 25-58; PADIAL, J.J., "Las operaciones intelectuales según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 2 (2000), 113-144.

Concepto, verbo mental, presencia mental verbal. ¿Cómo mantener la alusión de la presencia a la realidad? ¿o cómo se puede establecer la relación de la presencia con la realidad después de este asunto de los múltiples? No se trata de hacer compatibles los múltiples con el uno como presencia, sino de decir que el uno, la presencia como verbo, el concebir, explicita el uno en pugna. Así se ve claro que *unum in multis* no es una idea general. *Unum in multis* se puede decir que es lo concebido. Pero es lo concebido resolviendo bien el problema de la compatibilidad del uno con los muchos. Ese problema es imposible resolverlo en la mente. La presencia mental no es compatible con la multiplicidad, porque sólo se conoce lo uno. Por tanto, para que el uno sea compatible con los muchos tiene que pugnar con él, hay que explicitarlo. Aquí asistimos al surgimiento de la teoría hilemórfica en la mente de Aristóteles, es decir, de la comprensión hilemórfica de la realidad física. Estos planteamientos responden a problemas muy serios sobre los que se han debatido inteligencias espléndidas, como fue también la de Heráclito, que está en una fase más madura que Parménides, porque el eléata no se da cuenta de este problema. En efecto, Parménides considera que no hay más que un sólo nombre: *ente*. Y un sólo verbo: *es*.

También aquí se comprueba, de acuerdo con lo señalado, que el paso de la abstracción al concepto no se puede hacer sin la mediación del *hábito abstractivo*, y que en este hábito se manifiesta la insuficiencia del abstracto: la insuficiencia del abstracto respecto de la saturación de la capacidad de pensar, que es lo que se declara con las ideas generales. Hay muchos abstractos, por tanto, tendría que pensar la unidad, y al pensar la unidad logro ideas generales. Pero también hay una declaración de que es insuficiente el conocimiento de la realidad en términos de mismidad, en términos de objeto abstracto. Parménides cree que el ente es suficientemente real, pero no lo es, pues no es más que un abstracto en tanto que nominal-verbal. Para sentar el equilibrio entre la pluralidad y la unidad verbal hay que decir que la unidad verbal es la presencia, y que fuera de la presencia hay una unidad que es *unum in multis*. Pues bien, eso es la explicitación conceptual.

Intentábamos entender cómo se pasa del abstracto a la explicitación conceptual, cómo se puede hablar de pugna, y por qué la explicitación es *unum in multis*. ¿Por qué hay unidad verbal?, ¿cómo notar que es la presencia? Por el hábito. En cuanto se abstrae se tiene el hábito de abstraer, y en cuanto se ejerce el hábito ya está. Los contenidos semánticos abstractos son plurales, y al ser plurales ya no pueden coincidir semánticamente. Según ello Anaximandro indetermina el valor semántico del verbo y observa que las cosas luchan entre sí, que hay pugna entre los nombres, y entonces los nombres se hacen particulares. Pero con eso lo que hace es pensar una idea general.

Sin embargo, el concepto no es una idea general con determinaciones particulares, sino la confrontación de la unidad verbal que es el concebir, la operación, que se sabe con el hábito, como *unum in multis*, que es la solución física de la cuestión. *Unum in multis* no es ninguna pugna. No es que ese *unum* pugne con los muchos. Ya veremos que, en una continuación de la explicitación, comporta esos muchos. La connotación temporal que hay en Anaximandro hay que conservarla. El uno no pugna con los muchos, sino la verbalidad *unum* de la presencia con el *unum* como abstracto. Por tanto, la diferencia que hay entre resolver el asunto con ideas generales y resolverlo por el concepto consiste en que con el concepto se considera como uno a un único abstracto, mientras que con las ideas generales el problema es la pluralidad de los abstractos. Lo que se declara insuficiente en el concepto respecto de la realidad es a *cada* abstracto. Lo que se declara insuficiente en las ideas generales respecto de la saturación de la capacidad de pensar es *todos* los abstractos, todos los nombres.

Un abstracto como causa formal *unum in multis* es un nombre, no todos los nombres, un nombre en muchos. Es una causa formal en concausalidad con la causa material cuando es *in qua*. Y esto es el hilemorfismo. Esto no es ni la teoría de las ideas de Platón ni la solución de Anaximandro. Aristóteles atribuye a Sócrates que fue el primero que se dio cuenta de lo que era un universal. Cuando Aristóteles examina a sus antecesores se da cuenta de que hasta Sócrates el concepto no se ha descubierto. Y es evidente que ninguno de los presocráticos descubre el concepto. Parménides se queda en la abstracción y los otros se van a las ideas generales. Pero no descubren el concepto; quizá lo usan, pero no lo han tematizado filosóficamente. Cuando se tematiza el concepto sólo se puede tematizar como una presencia verbal, como un verbo que pugna con un *unum*. No es un uno que pugna con muchos, porque eso la presencia mental no lo puede hacer. La presencia mental no puede pugnar con muchos, sino que es un uno que pugna con un *unum in multis*. Y eso es lo que se puede declarar real; y así es como se resuelve aristotélicamente el problema de la *physis*. Y así es como se inaugura la física aristotélica.

En el libro I de la *Metafísica* se señala que el gran error de los filósofos presocráticos es no haber distinguido los sentidos causales. Ahí el Estagirita expone su teoría de las cuatro causas. ¿Es suficientemente profundo?, ¿la operación de concebir es superior si la presencia es constancia? Sí, una presencia que es capaz de pugnar, sigue siendo superior a una presencia que no pugna. Se conoce más, pero también se conoce menos, porque la constancia implica una justicia: lo que se conoce más se compensa con lo que se conoce menos. Con las ideas generales es muy claro. Las ideas generales conocen más que el abstracto, pero se conoce menos que el

abstracto, ya que la idea general se corresponde con determinaciones particulares, no con todo el contenido abstracto.

Nos encontramos frente a otro aspecto de la pugna<sup>29</sup>. Es decir, la constancia de la presencia mental obliga a que al conocer algo más se conozca algo menos. En el caso de la pugna es absolutamente claro, porque la presencia mental sigue siendo manifiesta en la pugna. No era manifiesta, sino oculta, en el abstracto, y también en las ideas generales. En cambio, en la operación de concebir, y en las siguientes operaciones racionales, no está oculta. Eso es conocer algo más, conocer la presencia desoculta, y eso es *verbum*. Pero eso se corresponde con conocer algo menos, que son las causas físicas, ya que son inferiores a los abstractos. Inferiores, porque las causas físicas no son inteligibles en acto y el abstracto sí.

Sin mantener la constancia de la presencia se puede decir que hay superioridad o inferioridad entre operaciones, es decir, que se conoce más y que se conoce menos. Pero, justamente porque hay constancia, el conocer más se paga con el conocer menos, sacando a relucir esa idea de la justicia de la que habla Anaximandro. Las ideas generales conocen más que los abstractos, pero conocen menos, porque no versan sobre todo el contenido abstracto; son relativamente indeterminadas. En el concepto se conoce más que con las ideas generales y que con el abstracto, puesto que si la presencia no está manifiesta no puede pugnar, pero al pugnar conocemos algo inferior a ella, al abstracto y a la idea general, puesto que las causas son inferiores. La constancia se conserva y, sin embargo, hay jerarquía.

En el hábito la presencia se desoculta y es verbo, pero ahora se conoce que el nombre es *unum in multis*. Es decir, el abstracto que era uno en la operación de abstraer, ahora es *unum in multis* y la presencia pugna con ello. Esto es obvio. Aquí no se debe dar pábulo al desconcierto, porque se encuentre con un gran barullo de cosas que no sabe cómo reunir. Todo esto es una compatibilidad plena: abstraer, manifestar habitualmente y la conmensuración que es verbal-nominal (verbal es el acto de entender y nominal el abstracto entendido). En el mismo momento en que se manifiesta se declara la insuficiencia, porque hay muchos abstractos, y por ahí sale la operación que conoce ideas generales. En ese conocimiento de ideas generales la presencia se oculta otra vez, porque ese conocimiento de ideas generales es intencional. Pero se puede mantener la presencia respecto del problema y ver que ese problema se resuelve realmente como *unum in multis*. Y respecto de ese *unum in multis* la presencia está en contraste. Pugna con eso, porque es imposible *unum in*

---

<sup>29</sup> Este aspecto se trata en la *Introducción* del tomo IV de *Curso de teoría*.

*multis* en presencia. Eso Anaximandro ya lo había visto al decir que los muchos se pagan justicia.

¿Cómo conservamos el uno nominal? Diciendo que es *unum in multis*. Pero en cuanto es *unum in multis*, no tengo problema desde el punto de vista temático, pero sí de conmensuración, es decir, la presencia pugna con eso. Ese *unum in multis* no es un verbo, sino una causa formal, que no es un objeto. En la pugna el hábito no se ha quedado atrás. Lo que ha sido manifestado en el hábito, se ejerce como operación, y eso es verbo. Pero el uno de la realidad que era uno como objeto abstracto, ahora es uno *in multis* en la realidad. Y entonces eso está fuera, y ese fuera es la explicitación.

En el fondo, se puede decir que si el ente fuese como dice Parménides verbo-nombre, eso equivaldría al principio de plenitud. En Parménides juega este principio. Sin embargo, ese principio podría considerarse, en todo caso, en relación a la perfección que tiene el acto intelectual, pero en la realidad física no vale. En definitiva, lo que Parménides llama *ente* es una extrapolación de la mente a lo real<sup>30</sup>, porque ese *es* del *ente* es la presencia mental, que no es real<sup>31</sup>. No es más que la presencia mental, la operación, el acto de pensar. Pero el acto de pensar no es real fuera de la mente. La pluralidad de los nombres es obvia, pero el acto de pensar no es plural.

Supongamos que la pluralidad de los nombres los puedo reunir en la noción de *ente* y de esa noción predico la realidad<sup>32</sup>. Pues si se predica la realidad, no se la puede predicar como la actualidad del pensar, porque eso es primitivo y es falso. Los elementos con que se juega no son demasiados. Otros problemas que vienen más adelante, son de mucha más difícil captación. Esto es lo primero que se explicita, el primer explícito: *unum in multis*. ¿Cómo el *unum* es compatible con *multis*? Eso es por lo que se preguntaba Anaximandro. Parménides se ha quedado atrás; el

<sup>30</sup> Cfr. MURILLO, J.I., "Distinguir lo mental de lo real. El *Curso de teoría del conocimiento* de Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 1999 (1), 59-82.

<sup>31</sup> Para Polo, así como el nominalismo e idealismo tienden a la extrapolación del *objeto* pensado a la realidad, el realismo que el llama prematuro (el de Parménides por ejemplo) tiende a extrapolar a la realidad el *acto* de pensar. Si se acepta la primera extrapolación, queda mucho por pensar, pero se ha perdido la realidad. En cambio, si se acepta la segunda, se deja de pensar, y se queda con una realidad mostrenca.

<sup>32</sup> Sobre la supuesta trascendentalidad de la noción de *ente*, cfr. *Antropología*, I, Iª Parte, cap. II, C. 3. b: Discusión del trascendental ente.

problema de los muchos no es parmenídeo; el ente es absolutamente uno: esférico. Muchos autores afirman que eso es el principio de identidad<sup>33</sup>, pero no; es el principio de *mismidad*: el ente es lo mismo que el ente. Eso es designación de objeto pensado.

El uno en muchos es hilemórfico, y lo hilemórfico está fuera de la presencia; y si se conoce es en pugna de la presencia con ello, y si no, no se conoce. Se habla mucho del hilemorfismo, pero ¿cómo se conoce el hilemorfismo? Conocer el hilemorfismo es conocer un estatuto de lo pensado que no es el pensar. Una cosa es el abstracto en la presencia, y otra cosa el abstracto en los muchos, la causa material. La presencia de ninguna manera es la causa material. La operación, lo intelectual, de ninguna manera es material. *In qua* no es designación de presencia, sino designación de materia.

La idea general versa sobre determinaciones particulares. La idea general es indeterminada, es un contenido inferior al abstracto; y las determinaciones de la idea general, que es unívoca, son partes del contenido abstracto entero. Con la idea general no conozco más que una parte, una pequeña porción del abstracto, no todas las notas del abstracto. En cambio, en el concepto la presencia mental pugna con la unidad del abstracto entera en muchos. La unidad de un abstracto es la unidad de muchos abstractos, y por eso hay particularidad de muchos abstractos. Animal versa sobre muchos abstractos: perro, gato, gallina... Es indeterminado respecto de ellos. En ellos, perro como explícito conceptual es perro en muchos.

Lo que se está intentando exponer es cómo se pasa del abstracto al concepto. Se pasa porque el hábito abstractivo manifiesta la presencia, el valor verbal de la presencia y el valor nominal del abstracto. Esto es lo que estaban pensando los presocráticos y por lo que declararon la insuficiencia del abstracto. ¿Por qué? Porque hay muchos nombres, y en cambio el verbo no puede ser muchos, sino uno. Por ahí sale el *ápeiron* de Anaximandro. Además, el *ápeiron* está oculto, por eso es *ápeiron*. *Apeiron* es una designación de lo oculto. Pero eso temáticamente es una idea gene-

---

<sup>33</sup> Ya se ha indicado que Polo no está de acuerdo con las formulaciones ordinarias de los primeros principios, porque ninguna de ellas abandona el *límite mental*, sino que lo *supone*: “La formulación *standard* del principio de contradicción se encuentra ya en Parménides: distinción tajante de ente y no ente. Esta distinción apela a que el ente es el ente, interpretación del principio de identidad. Esto significa: "A no es no A siendo A", o "A, que es A, no es no A". Así se cumple la mutua pertenencia del principio de identidad y del principio de no contradicción. Esta mutua pertenencia es supositiva: "A no es no A, sino que supone A": "A es A puesto que supone A y no no A". La mutua pertenencia es decisiva en lo que respecta a lo primordial”, *Curso de teoría*, IV, 662.

ral. Es decir, el valor verbal de la presencia sólo se mantiene en explicitación. En las ideas generales el valor de la presencia se oculta, ya que el conocimiento de las ideas generales es intencional, no es explicitante, no es en pugna. Sólo en pugna la presencia se mantiene desocultada.

¿En la razón se prosigue manteniendo desocultada la presencia? Sí, y al mantener desocultada la presencia conocemos ese *uno*, pero fuera de la presencia, que es *unum in multis*. No hay por qué multiplicar la presencia para que aparezcan los muchos, sino que cada abstracto es en muchos. Eso es hilemorfismo. Eso es concausalidad forma–materia como bicausalidad. En esta manera de proseguir se mantiene el hábito, no como una potencia de conocimiento, sino como un sentido muy activo. El conocimiento habitual es un acto. Pero es un acto que es acto porque ilumina la presencia como verbo. Y esa presencia iluminada como verbo es la que se ejerce como operación, ya no es hábito, se ejerce como operación de conocer. Esto está de acuerdo con la tesis de que el concepto es verbo mental. Pero verbo mental, aunque se pueda conmensurar con un objeto, de entrada lo que hace es pugnar con una concausalidad, conocer en pugna con el *unum in multis*.

Si no se considera así, el problema del *unum in multis* es irresoluble. En cuanto empezaron a darse cuenta de que Parménides fallaba, los pensadores griegos se percataron de que el gran problema filosófico era el de hacer compatible el uno y los muchos. Ese es el gran problema que atraviesa toda la filosofía griega: el de la *unidad* y la *multiplicidad*. A veces se suele decir que ese problema está todavía sin resolver. Sin embargo, está perfectamente resuelto, con una adecuada comprensión del hilemorfismo aristotélico. Eso es el explícito conceptual. Pero es claro que si no es el explícito conceptual, el problema del *unum in multis* no hay quien lo resuelva, porque el uno y los muchos, como objeto, se rechazan mutuamente. Ahora bien, si pienso los muchos *sub ratione unitatis* es lo *común* de los muchos, y eso común de los muchos es la *idea general*. En cambio, si el uno *está* en los muchos, no es una idea general, sino una *concausalidad*. Y entonces los muchos no son muchos abstractos, sino cada abstracto unido a la materia. Tigre, muchos tigres. ¿Cómo existe la perreidad? En muchos perros; ¿y cada uno de los perros es una parte de los perros como pasa con las ideas generales? No, es todo el contenido perro, y si no, no es perro<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Con el mismo ejemplo: “En rigor, “perro” es explícito como diferencia sustancia-naturaleza. No es otra la diferencia que perro, como objeto abstracto, guarda implícita; es por completo imposible que esa diferencia sea explícita objetivamente; carece de sentido que explicitar una diferencia implícita consista en desembocar en otros objetos”, *Curso de teoría*, IV, 613, nota 98.

Esto no es la esencia; en todo caso es la *taleidad* de la materia<sup>35</sup>. Se le puede llamar taleidad, aunque puede dar lugar a un equívoco porque algunos, Zubiri por ejemplo, llaman a la esencia taleidad. Pero lo que es taleidad es la *forma*: tal uno, tal otro uno, y esos tales, *in multis*. La operación con que se piensa el abstracto no es muchos, es unicidad de la presencia. La unicidad de la presencia se manifiesta en el hábito abstractivo como unidad verbal. El *unum* nominal es el que puede estar en los muchos, pero no la presencia. Por lo tanto, cuando pienso uno en muchos estoy concibiendo, pero el concebir pugna con el *unum in multis* y a eso lo llamo explícito, pugna con el hilemorfismo. Lo hilemórfico es material y mudable. Recuérdese la pregunta de Tomás de Aquino: ¿cómo se puede conocer con lo que es inmaterial e inmutable lo que es material y mudable? Afirmando que no se puede conocer más que en *pugna*.

---

<sup>35</sup> Las *taleidades* son, para Polo, los universales explícitos. Cfr. *Curso de teoría*, IV, 342, nota 7.

## VII LA EXPLICITACIÓN DE LA CAUSA EFICIENTE

### 1. MOVIMIENTO Y TIEMPO

En el capítulo precedente señalábamos que lo inteligible es acto y lo hilemórfico no es inteligible en acto. Hay que señalar que esos muchos en los cuales está el uno no pueden ser coactuales, porque si los muchos fueran coactuales serían objetos, ya que la *coactualidad* es característica de la *commensuración*; es el *simul*<sup>1</sup>.

Los muchos no pueden ser simultáneos<sup>2</sup>. Si fuesen simultáneos no serían explícitos. Si los considero como simultáneos he detenido la *explicitación* y *compensación*. Tengo el *concepto objetivo*, pero no una explicitación conceptual, que no es lo mismo. No es lo mismo el explícito que la *commensuración* objetiva. Si no detenemos la explicitación en los muchos, hay que decir que los muchos no son simultáneos, es decir, que mantenemos la explicitación. Seguimos explicitando en vez de detenernos. Si nos detenemos, dejamos de explicitar, y entonces tenemos un objeto, pero no la explicitación, porque con objetos la presencia no pugna.

La presencia no puede pugnar más que con otros principios. Para que el principio material-formal, la concausalidad hilemórfica, no se compense hay que decir que los muchos no pueden ser simultáneos. También en esto se distingue el concepto de las ideas generales: las determinaciones particulares de las ideas generales son simultáneas<sup>3</sup>. A la vez gato es animal y a la vez perro es animal; a la vez perro y

---

<sup>1</sup> La simultaneidad se da entre la operación inmanente y el objeto por ella pensado: “La operación inmanente (...) y su objeto son simultáneos: *háma*, “simul””, *Curso de teoría*, I, 63; “La operación *qua talis* no es el objeto intencional, sino que es simultánea y se *commensura* con él”, *Ibid.*, IV, 441.

<sup>2</sup> “En la explicitación conceptual los muchos no son simultáneos ni estables”, *Curso de teoría*, IV, 376.

<sup>3</sup> Por una parte, es claro que “la simultaneidad no es física, sino que corresponde a los objetos pensados de acuerdo con su conexión lógica o sistemática”, *Curso de teoría*, IV, 515-16. Por otra, “la distinción entre el concepto como explicitación y como compensación estriba en la suposición de los

gato son animal. Pero, en cambio, el explícito conceptual se mueve, es un *móvil*. Ya estamos en el ente móvil que es el tema de la física. La concausalidad hilemórfica es la realidad física móvil, y eso quiere decir que los muchos no son simultáneos. Pues bien, la no simultaneidad en tanto que explícita es la causa del *unum in multis* en cuanto no es simultáneo. Y esa causa del *unum in multis* en cuanto no simultáneos no es la causa formal como plasmada o concausal con la materia (*causa in qua*), sino la primera explicitación de la *causa eficiente*<sup>4</sup>.

Hemos dicho que si consideramos los muchos pensándolos como actuales, entonces detenemos la explicitación. Eso ya es un objeto universal, puesto que la simultaneidad de los muchos es actual y están conmensurados con la presencia mental. De manera que si queremos mantener la pugna, los principios con los que pugna la presencia mental, hay que sostener que los muchos no son simultáneos. Se insinúa algo así como un *tiempo*; se introduce la temporalidad<sup>5</sup>. Si se introduce una temporalidad, tendremos que explicar lo físico acudiendo a un sentido causal nuevo, la *causa eficiente*. El movimiento, la causa eficiente, son nociones muy próximas en Aristóteles. La causa eficiente es la causa en relación con el movimiento.

Ahí tenemos el *ente móvil*. Aunque la información estrictamente no sea un movimiento ni una acción, pues plasmarse en la causa *in qua* no es movimiento, sí es consecuencia de un movimiento. Volvamos un poco atrás para ver qué quiere decir esa no simultaneidad, qué implica eso para el universal. Si se considera una forma en tanto que pensada, como objeto intencional, la cuestión de su término real no ofrece problemas, la intencionalidad llega hasta el término (*intentio-in*<sup>6</sup>), porque el término también está enfocado como actual. Y está enfocado como actual porque a la intencionalidad no le cuesta nada, porque en ello consiste la intencionalidad. Por lo que vimos al hablar acerca de Anaximandro, nos interesaba la forma, no en tanto

---

muchos como simultáneos”, *Ibid.*, 580. Pero es claro que si las ideas generales son intencionales, son simultáneas con sus objetos.

<sup>4</sup> Se trata de la causa eficiente extrínseca o *ex qua*, es decir, la propia de los movimientos transitivos que afectan a las *sustancias*; no la causa eficiente intrínseca o *in qua*, propia de los movimientos de los seres vivos o *naturalezas*.

<sup>5</sup> Polo estudia también los diversos tipos de tiempo en su obra *Nietzsche como pensador de dualidades (pro manuscripto)*. Cfr. asimismo: SANGUINETI, J.J., “Aporías sobre el universo y su temporalidad a la luz de la filosofía de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1003-1016; “Presencia y temporalidad: Aristóteles, Heidegger, Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001), 103-126.

<sup>6</sup> Cfr. *Curso de teoría*, I, lec. V, 2: El “in” de la intencionalidad.

que está en la mente, sino fuera de la mente. Ahora, esa facilidad que tiene lo intencional de encontrar su término, no la tiene en la forma en cuanto ya no está objetivada. La forma en pugna con la presencia es causa. Decíamos que significa causa informante que se une a una causa *in qua*. Decíamos también que la causa material es la prioridad de acuerdo con el tiempo, y por eso la causa final se opone a ella.

Si a la causa formal no le cuesta ningún esfuerzo informar, porque informar no es ningún movimiento, quiere decirse que su unión con la causa *in qua*, tiene que ser inmediata; otra cosa es que haya que explicarla. Ahora bien, se plasma en algo que significa anterioridad según el tiempo. Pero la anterioridad según el tiempo no es la actualidad, no es lo actual. Dicho de otra manera, la causa formal necesita a la causa material, la requiere, es por así decirlo su estatuto físico primario, no puede haber forma física si no está unida a la materia. Por eso mismo, cuando se trata del hilemorfismo, la unión es inmediata, pero no según la actualidad, sino según la anterioridad, según el antes temporal, porque eso es lo que significa causa material, la prioridad según el tiempo, como antes temporal. Se ve que en cuanto la causa formal está unida a la causa *in qua* no es actual. Esa unión no es una coactualidad. Es algo, por así decirlo, como un favor (por eso a la causa material se le puede llamar *favor* respecto de la causa formal), porque si la causa formal no se encontrara con la causa material no podría ser concausa ni causa. Pero la causa material no se une según la actualidad.

Según lo anterior, hay que sostener que los muchos (los *unum in multis*), son anteriores, no actuales. Hay una frase de Aristóteles en la que se lee esto: “lo que era ser” (*to tí en einai*). Antes de que yo lo conozca, antes de la intencionalidad, la realidad física *era*. Pero este *era* tal como se está enfocando el asunto significa *no actual*. Este *era* es debido a la causa material. Para decirlo de otra manera, las formas como causas no revolotean, no están por ahí esperando a que llegue algo a lo que se puedan unir. La causa formal es ese uno considerado fuera de la objetivación. Y fuera de la objetivación, o se une a la causa anterior según el tiempo o no tiene estatuto físico posible.

En el fondo, esto hay que decirlo de todos los muchos; cualesquiera que sean, prescindiendo de su consideración numérica, son anteriores según el tiempo. No son actuales, porque la causa material es incapaz de dotar de actualidad a la forma y, por su parte, la causa formal si no se une a ella no es causa de ninguna manera: sólo es causa en unión con un antes. Esto es lo que quiere decir *unum in multis*. Todos los muchos son anteriores, ninguno de ellos es ahora. Ahora no corresponde al *unum in multis*. A su modo, esto se aproxima un poco a lo que dice Einstein del retraso de los relojes, del tiempo tal como funciona en la teoría de la relatividad.

Unos relojes se retrasan más que otros, pero en rigor, todos los relojes se retrasan. Einstein no admite la simultaneidad física, la actualidad, porque en rigor no hay actualidad física. La actualidad es intencional.

Decíamos que la realidad física no es inteligible en acto. La inteligibilidad en acto será el objeto, el abstracto. La referencia intencional no tiene problema; termina en la realidad física y parece que la realidad física es actual. Pero la realidad física de suyo, en cuanto que concausalidad, nunca es actual, sino que está siempre retrasada<sup>7</sup>. Para hacer esto un poco gráfico, podemos decir que *actual* significa adelantarse al *retraso*, pero eso no le corresponde a lo físico, sólo puede hacerlo la mente. El adelantamiento según el cual una forma es objeto intencional de ninguna manera es posible que lo realice la causa formal en cuanto que es física. Más bien la causa formal lo que tiene que hacer es retroceder hasta la materia, porque si no retrocede hasta la materia no es causa.

Venía bien esa alusión a Anaximandro, a la crisis de la física presocrática, al problema de la unidad del verbo y la pluralidad de los nombres. Para ellos el uno siempre es verbal, siempre es actual. Pero nosotros decimos que *unum in multis* está separado de la actualidad de la presencia. Devolvemos la forma. El uno que estaba actualizado por la presencia, simultáneo, ese uno es lo que devolvemos, y al devolverlo es causa. Pero es causa de tal manera, que ya no se adelanta, sino que tiene que retroceder hasta la causa material, y entonces es, como dice Aristóteles, *lo que era*. Precisamente por eso es menester que sea *unum in multis*, porque lo que era no se puede consumir según una unidad, según un único *era*, sino que tiene que ir pasando de cada uno de los muchos a otro. Precisamente por eso ahí se puede ver el movimiento, explicitar la causa eficiente.

La representación de esto es imposible, pero las oportunas observaciones quizá puedan ayudar en algo. Un uno en muchos, un uno múltiple *in qua*, en cuanto que *in qua* es concausal con el antes temporal. Los antes no son coactuales, sino que hay que pasar de un antes a otro, y a otro, y en eso consiste el retraso. Hay que intentar mantenerse en ese antes. Es un antes, por así decirlo, huidizo, un antes que de ninguna manera es actual, porque la materia rehuye ser actual. Heidegger esto lo ve inadecuadamente; a la materia la llama tierra, pero eso es intencional. La causa material no es lo que se oculta, sino lo que es incapaz de comparecer en la actualidad, incapaz de dotar de actualidad a la forma. La forma tampoco le dota de actualidad a la materia, puesto que informar no es ninguna actividad.

---

<sup>7</sup> “La causa material en concausalidad con la eficiente retrasa”, *Curso de teoría*, IV, 353.

Los muchos, en los cuales es el uno, son todos ellos antes, anteriores, previos en sentido temporal. Y son muchos porque es imposible que se consumen de acuerdo con un único antes. De acuerdo con un único antes, el hilemorfismo se acabaría enseguida, el hilemorfismo no podría durar. En rigor el hilemorfismo es incapaz de durar, porque el antes temporal nunca pasa a después, porque es simplemente la influencia de *prius* según el tiempo. Si esto lo tomamos en serio, no podemos decir que el *prius* según el tiempo sea causa durando. Si durara, ya no sería puro *prius* temporal. Por tanto, es imposible que la concausalidad hilemórfica se sostenga, porque es imposible que se sostenga el *unum in multis* y los *multis*. No son simultáneos porque ninguno de ellos es actual. No es que cada uno de ellos sea actual y que todos ellos sean simultáneos. No; es que no pueden ser simultáneos porque ninguno de ellos es actual.

La causa eficiente es la causa que tiene ahora que influir para que la multiplicidad sea una especie de conato de mantenimiento del uno. Dicho de otra manera, el uno solamente se mantiene a través de los muchos, pero los muchos, cada uno de ellos, no se mantienen de ninguna manera. Los muchos tienen que ser explicados por otra causa, a saber, la causa eficiente. El abstracto es intencional, y en cuanto que es intencional llega a su término. Sí, pero si ese uno en vez de estar en la mente es real, ya no llega a nada, sino que se sume en el pasado, en el antes, y ese sumirse en el antes es la información, justamente su encuentro con la causa material, puesto que la causa material es *prius* según el tiempo, pura anterioridad. Pero entonces, es claro que la anticipación de la forma para ser causa hasta la materia es un retroceso en el orden físico. Lo hilemórfico es lo que era, y nunca lo que es; lo que es no vale para lo físico; lo físico no es, porque la causa material lo impide.

Por eso no se puede decir que las condiciones iniciales sean toda la causalidad. Ahora decimos que el postulado de las condiciones iniciales es tratar de ver lo anterior empujando hacia adelante, pero hay que verlo al revés; hay que ver a una causa formal uniéndose a algo que es antes y que de ninguna manera viene a su encuentro, puesto que es pura anterioridad y sólo así es influyente. Tenemos una pluralidad de esas anteriorizaciones, y esa pluralidad sólo la podemos explicar con otra causa que es la causa eficiente<sup>8</sup>. ¿Qué es lo que puedo unir con leyes matemáticas? Lo que considero simultáneo, y por ello lo considero homeostático. Pero Einstein indica que no, que todo se retrasa. El tiempo es una dimensión. El espacio rigurosamente es tetradimensional, y una de sus dimensiones es el tiempo. Nunca nada ha termi-

---

<sup>8</sup> Existen pluralidad de retrasos porque existen pluralidad de causas eficientes: “Como ocurren varias causas eficientes, también ocurren varios retrasos”, *Curso de teoría*, IV, 605.

nado de acontecer; nunca nada ha terminado de ocurrir; nunca nada llega a ocurrir *ahora* en física.

## 2. LA SUPERIORIDAD DEL PENSAR

Con lo expuesto se da uno cuenta de hasta qué punto es superior el pensar. Pensar es pensar *ahora*. Volvemos otra vez al axioma del acto: se piensa y se tiene *ya* lo pensado<sup>9</sup>. El pensar alcanza lo pensado, consume su posesión según un *ahora*, *ya*. Pienso ahora. En cambio, la realidad física no puede ser ahora, no le corresponde el presente. Se ha expuesto de otra manera la pugna de la presencia mental con la concausalidad hilemórfica, y la inferioridad de la concausalidad hilemórfica respecto de un acto intelectual. El acto intelectual no era, sino que *es* la actualidad. En cambio, lo hilemórfico nunca es actual ni tiene sentido decir que lo sea, y menos todavía que aspira a serlo. No, es completamente inferior. De ahí se desprende que sin *unum in multis*, sin pluralidad, no hay hilemorfismo.

No se puede decir que una sustancia hilemórfica es una forma *in qua*. Eso esta visto de manera incorrecta, porque así se está suponiendo, actualizando, la forma. Si se piensa así, se dice que eso es una *cosa*: tengo una forma en una materia actual y digo *cosa*. Recuérdese que cosa solamente tenía sentido como designación de la realidad desde la intencionalidad. Pero si eliminamos la intencionalidad, si establecemos la pugna entre la presencia y el uno, que ya no es objeto, entonces la noción de cosa desaparece.

Aquí no se afirma nada, solamente se explicita porque esto no es afirmable, esto no es susceptible de afirmación. Cuando se trata de una piedra habrá que decir que no es solamente *unum in multis*, pero para eso habrá que seguir explicitando causas para ver hasta qué punto la piedra se mantiene y en qué situación se mantiene. En rigor nunca se mantiene nada físico ahora. Mantenerse ahora es aquello de que dota la intelección al inteligible. Se mantiene ahora porque es poseído por el acto de pensar. Los griegos empezaron por aquí. Así Parménides: “lo mismo es pensar y ser”. Pero esa tesis no es correcta. La realidad física no es lo mismo que pensar, la realidad física no es actual, porque lo único que hay de actual es lo pensado, pero lo pensado es intencional.

---

<sup>9</sup> Cfr. *Curso de teoría*, I, lec. II, 4: Exposición del axioma A. La noción de operación inmanente.

Cuando intencionalizamos decimos *cosa*, dado que este conocimiento es aspectual. Cosa significa lo no enteramente inteligido en tanto que el conocimiento intencional es aspectual. Pero en cuanto hablamos de prioridades, la noción de cosa no tiene razón de ser. En cuanto que ya no comparamos el objeto con la realidad, sino que la presencia pugna, entonces la noción de cosa se hunde. Esto no es ninguna catástrofe, sino que se anterioriza. Nunca llega a ser ahora; que nunca llegue a ser ahora de ninguna manera quiere decir una frustración para lo físico, porque para eso haría falta que lo físico aspirara a pensar. Esto es un orden de realidad distinto del acto de pensar, del acto de entender, que, en tanto que *prius*, el acto de entender pugna. La realidad física no tiene nada de actual.

Como la realidad física no es actual de ninguna manera, no se puede mantener como uno en uno, sino que es menester la pluralidad que llamamos muchos. El estatuto del *unum* es plural, porque no puede consumarse con uno sólo ni tampoco con todos ellos. La causa material es incapaz de proporcionar esa consumación; por tanto, es menester explicar la pluralidad de los unos que es algo así como el intento de no hundirse definitivamente por parte de lo hilemórfico. Hay que explicitar otra causa que será la causa de los muchos.

### 3. CAUSA MATERIAL *EX QUA*, FORMAL EDUCADA Y EFICIENTE EX-TRÍNSECA

La causa eficiente también es concausal con la materia. No es concausal con la materia *in qua*, sino que es concausal con ella *ex qua*. Esto lo repiten frecuentemente los escolásticos. La causa material considerada en orden a la causa eficiente no es causa *in qua*, sino causa *ex qua*, causa a partir de la cual. A partir de la cual es posible educir una forma. Acudiendo a algún ejemplo, se dice: la causa material es como el mármol en tanto que está sujeto a la eficiencia del artista. La forma de la estatua será sacada de la materia, la materia es *ex qua*, y es *ex qua* en tanto que concausal con la eficiencia que permite que una forma esté instalada en ella cuando acabe la acción del artista. Cuando la forma esté instalada en la materia, la materia es otra vez causa *in qua*, un compuesto hilemórfico, y la eficiencia deja de influir. Esto es justamente el movimiento transitivo, como ya vimos (se edifica la casa y no hay casa mientras se edifica, pero cuando se ha edificado ya no se edifica)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. *Curso de teoría*, I, lec. II, 4: Exposición del axioma A. La noción de operación inmanente.

La tajante distinción aristotélica entre la *kínesis* y la *enérgeia* se articula diciendo lo siguiente: la causa *ex qua* no es *in qua*. La causa material es *ex qua* en cuanto que actúa la causa eficiente, en tanto que influye, en tanto que la causa material es concausal con la causa eficiente. Si llega un momento en que la educción de la forma es completa, la forma está instalada en la materia, plasmada en la materia. Entonces cesa la eficiencia; tenemos de nuevo lo hilemórfico; ha desaparecido el carácter de *ex qua* y ha cesado el movimiento, la acción eficiente.

Los sentidos causales varían según la concausalidad. No es lo mismo causa *in qua* que causa *ex qua*. Las dos son sentidos de la causa material, pero son sentidos de la causa material considerados, una en orden a la *causa formal*, por tanto es un sentido bicausal, y otra, la causa *ex qua*, es un sentido bicausal con la eficiencia, pero tiene que serlo también con la forma, porque si no, no se podría hablar de *edución* ni de *cese* del movimiento.

La causa eficiente no puede ser en concausalidad doble, tiene que serlo en triple. En cuanto explicitamos la causa eficiente explicitamos una concausalidad triple. Esa triplicidad de la concausalidad puede ser más o menos intensa. La menos intensa es la que estamos describiendo, una causa eficiente que por un lado es concausal con la causa material, y eso significa causa *ex qua*, y por otro lado es también concausal con la forma. La forma es educida de la materia en tanto que actúa la eficiencia, *actio in passo*<sup>11</sup> decían los escolásticos: la *acción* es la concausalidad de la eficiencia con la forma, y la *pasión* la concausalidad de la eficiencia con la materia. Aquí tenemos una concausalidad que ya es triple aunque sea de una manera no todo lo intensa que puede ser la concausalidad triple. A esta eficiencia se la puede llamar –con todo derecho, y además es lo que corresponde llamarla–, *causa eficiente extrínseca*.

Causa eficiente extrínseca quiere decir una causa eficiente que no se mantiene en la sustancia, porque la sustancia es hilemórfica, y si es hilemórfica, no hay eficiencia (la información no es ninguna acción). La causa formal la llamamos plasmada y la causa material la llamamos *in qua*. En cuanto aparece la causa eficiente, a la cau-

---

<sup>11</sup> En otro lugar explica Polo que “la acción está en la pasión. “*Actio in passo*”. Las acciones no existen sino en tanto que se implican a algo distinto de la acción misma, es decir, en tanto que son estrictamente transitivas. Fluyen desde su carácter activo a aquello que está recibiendo la actividad. Sin receptor la actividad es imposible. Sin *hypokéimenon* no hay acción, no hay movimiento transitivo. La acción está en la pasión; está teniendo lugar en aquello que la está recibiendo. Hay una especie de transmisión: la acción pasa, no se queda en sí misma. La acción no es inmanente”, *Curso de teoría*, I, 59.

sa material la llamamos *ex qua* y a la causa formal *educida*, no informante. Pero como la acción termina en cuanto ha cumplido, en cuanto que la causa *in qua* ha pasado a ser *ex qua*, en ese momento ya no hay eficiencia.

De esta manera nos introducimos también en otro asunto que es muy importante para poder llevar a cabo esta explicitación de una manera coherente. Normalmente, cuando se habla de causa también se habla de *efecto*, y de que la causa es anterior al efecto. Según la explicitación, el efecto siempre es una concausalidad, y la causa es una concausalidad más compleja. O sea, que la concausalidad doble es efecto de la concausalidad triple, llamada movimiento transitivo. Entonces, decir que una sustancia hilemórfica es superior al movimiento es absolutamente falso, porque el movimiento es su causa. ¿Y por qué el movimiento es su causa? Porque no hay movimiento bicausal, el movimiento es tricausal. La causa eficiente no se une sólo a la causa formal o sólo a la causa material, sino a las dos, y por eso el movimiento es tricausal, es una concurrencia de tres causas. Y sólo en tanto que cesa el movimiento tenemos hilemorfismo. Por tanto, es evidente que el hilemorfismo, como efecto del movimiento, es inferior al movimiento.

Un escolástico no admitiría esto fácilmente. A pesar de ello hay que mantener que las sustancias no son más importantes que los movimientos. Si alguien mantiene lo contrario habrá que decirle que ha cosificado. Los movimientos son tricausales y la sustancia que estamos considerando hasta el momento es bicausal. No, –podría replicar–, puesto que sólo una cosa puede actuar, la causa eficiente tiene que ser una cosa; si no, no puede actuar. La respuesta es negativa, ya que si la causa eficiente es extrínseca no es ninguna cosa, simplemente es una causa que es concausal con otras dos. Es extrínseca porque *cesa* y no por otra razón.

Ahora estamos pasando de la bicausalidad a la tricausalidad y por el momento no hemos encontrado ninguna sustancia de la que el movimiento transitivo proceda. Y en rigor lo que ocurre es que para explicar el movimiento transitivo hay que explicitar otra causa. Si estamos explicitando causas, o se descubre cuál es la causa del movimiento transitivo, y eso quiere decir explicitar otro sentido causal, o si no, no se explica. Si estamos explicitando, estamos conociendo lo real. Si introducimos supuestos, no conocemos adecuadamente lo real; apelamos a otras fuentes de información que podemos tener, pero no conocemos lo real tal cual es. Vamos a ver si estrictamente entendemos que significa *principio físico*. Además, esto nos obliga a severas restricciones. Principio físico significa principio *no actual*<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Cfr. POLO, L., “Inactualidad y potencialidad de lo físico”, *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, 1996 (1), 241-263.

Es evidente que el movimiento no es actual. Es evidente también que tampoco la causa formal es actual, es mucho menos actual, si cabe hablar así. Y la causa material es lo puramente inactual. La causa material es lo que no es influyente sino como antes, es decir, que nada más es influyente en cuanto se tiene en cuenta la prioridad temporal. Es una restricción muy fuerte. Esta es la causa material tal como la entiende Aristóteles. Si alguien se deja llevar por la suposición y cosifica, lo que conoce ya es distinto, pues, en rigor, las causas no se pueden pensar intencionalmente.

#### 4. LA CAUSA EFICIENTE INTRÍNSECA

La bicausalidad es sumamente precaria y tiene que ser explicada por una causalidad superior, la tricausalidad. Pero, a su vez, la tricausalidad también es precaria y tiene que ser explicada por la tetracausalidad, porque es su *efecto*. En rigor el universo es tetracausal. Hasta el momento no ha salido la causa más importante de todas que es la causa final y, en rigor, la causa final es la causa de la causa eficiente. Así la describió Aristóteles<sup>13</sup>.

El universo es unidad, pero es una unidad muy peculiar, es *la unidad del orden*, porque la unidad del orden es justamente la causa final. La unidad del universo es el fin, y el fin se describe como unidad de orden. Así tenemos la tetracausalidad, porque la causa final es imposible si no ordena, si no hay ordenación. Y por eso la causa final sólo es causa en tetracausalidad. Por eso la causa final no es efecto, sino que en ella se completa la causalidad predicamental, y de ahí se puede pasar al *acto de ser*, a la distinción real *essentia-esse*. La tesis que sostengo es ésta: en el *concepto* se conoce una serie de concausalidades; en el *juicio* se conoce la concausalidad cuádruple, y en el *fundamento*, en la tercera operación racional, se guarda definitivamente el implícito del juicio para poder explicitarlo con un conocimiento superior, el que es susceptible de conocer la distinción real entre el universo y el acto de ser. El acto de ser del universo no es un acto actual<sup>14</sup>, porque el acto actual es solamente el acto de pensar. El acto de ser del universo es superior a la actualidad. ¿Por qué? Porque en él es donde se agota la explicitación que ya no da más de sí.

Una vez que se ha tomado contacto con la distinción real, de la tetracausalidad y su fundamento, entonces se acaba la explicitación, porque la presencia mental ya no

<sup>13</sup> Cfr. POSADA, J.M., "Finalidad en lo físico", *Studia Poliana*, 4 (2002), 81-111.

<sup>14</sup> Cfr. ESQUER, H., "Actualidad y acto", *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 145-163.

puede pugnar con más, y se queda inane ante lo que es superior a ella. Ahora es preciso recurrir al conocimiento habitual, al *hábito de los primeros principios*. Los primeros principios son los actos de ser. El conocimiento del acto de ser es habitual<sup>15</sup>. Y desde el conocimiento del acto de ser como primer principio o principio trascendental, desde ahí se puede llegar a Dios como identidad<sup>16</sup> o, digámoslo así, primer principio por excelencia.

Hemos visto que en el concepto se van explicitando causas; de ninguna manera de modo afirmativo, porque el concepto no es la afirmación. Se ha indicado cómo para explicitar la causa formal ésta acude a la causa material, o no sería causa alguna. Acudir a la causa material es no ser actual de ninguna manera. Después nos encontramos que eso comporta la pluralidad, *unum in multis*, y que el *unum in multis* solamente se puede explicar como término de un movimiento. El movimiento no es bicausal, sino tricausal (causa eficiente, formal y material), aunque los sentidos de la causa formal y la causa eficiente tienen que modificarse respecto de la causa material. La causa eficiente no es información y la material respecto de la eficiente no es *in qua*. Informar no es un movimiento y mover no es informar. Mover es *educir*, por eso, en cuanto se acaba la educación el movimiento *cesa*, y los términos son *efectos* del movimiento. Y si no fueran términos no existirían muchos.

Por tanto, la explicación causal del hilemorfismo es el movimiento, cosa que no debería extrañar (aunque a algún escolástico le extrañe). Efectivamente, decir que la causa eficiente tendrá una sustancia es una incoherencia, a la que cabe preguntar ¿cómo es esa sustancia? Porque si es bicausal es absolutamente imposible que de ella proceda una causa eficiente. Cuando se trata de una sustancia tricausal, que es la sustancia del ser vivo, sí que se puede decir que alguna causa eficiente extrínseca se puede explicar desde esa sustancia. La causa eficiente en el viviente es *intrínse-*

---

<sup>15</sup> Se trata del hábito innato de los primeros principios, que es un conocimiento superior al de la inteligencia. Cfr. POLO, L., *Nominalismo*, IIIª Parte: El conocimiento habitual de los primeros principios. Cfr. asimismo: PIÁ TARAZONA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997; FERNÁNDEZ, S., “*Intellectus principiorum*: De Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y ‘vuelta’)””, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 509-526; MORÁN, J., “Los primeros principios; interpretación de Polo de Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 787-803.

<sup>16</sup> Cfr. GARCÍA-VALDECASAS, M., “La plenitud de identidad real”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 615-625; *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

*ca*<sup>17</sup>. Si la causa eficiente no es intrínseca no cabe sustancia tricausal. Si la causa eficiente es intrínseca estamos en la *vida* porque la vida describe el ser capaz de moverse por sí mismo. ¿Qué quiere decir capaz de moverse por sí mismo? Tener la causa eficiente dentro, y eso quiere decir ser tricausal sustancialmente.

Se puede objetar que tenemos una cosa y que de esa cosa sale eficiencia. La respuesta a esta objeción es negativa; si no es tricausal, no se da la eficiencia. Si no hay eficiencia intrínseca no cabe causar eficiencia extrínseca desde la sustancia, que ha de ser tricausal. Causar eficiencia intrínseca significa sustancia tricausal. Esa sustancia se puede afirmar<sup>18</sup>, la bicausal no, pero la tricausal, sí. Sin embargo, la tricausal no se explicita conceptualmente, sino que se explicita en el *juicio*.

No podemos volver al reino de la intencionalidad, pues si procedemos así, en ese caso no sabemos nada de las causas. Lo dicho es, en definitiva, otra manera explicar qué significa universal. *Unum in multis* es lo que significa universal. Se ha intentado exponerlo acercándose a ello desde diferentes consideraciones, acudiendo a la historia de la filosofía, aludiendo a que la causa material de ninguna manera es actual, sino que es el antes. Si la forma no se encuentra con el antes no la puede informar. Pero ¿dónde se encuentra con el antes? Antes, porque el antes nunca va hacia adelante. La causa material no es como coger un tranvía en marcha; la causa material no está en marcha. Hagamos una comparación: consideremos la causa material andando por la calle (si está andando por la calle ya no es causa material), y de pronto aparece un tranvía y la informa; estamos hablando de un imposible, porque la causa material es el carácter causal del antes temporal.

Aparte de que esto es lo estrictamente aristotélico, pues así es como describe Aristóteles la causa material, esto es la manera como empezamos a darnos cuenta de qué significa ente móvil, lo que es material y es mudable. Volvamos a aquello que preguntaba Tomás de Aquino: ¿cómo conocer con lo que es inmaterial e inmutable lo que es material y mudable? Y hay que responder que objetivamente de ninguna manera, pues no se puede; conoceré aspectualidades y hablaré de cosas, pero la cosa es un ignoto. Sólo si la separo de la actualidad, es como puedo entender la realidad como principios distintos de la actualidad, y eso es lo que llamo explicita-

---

<sup>17</sup> Cfr. *Curso de teoría*, IV, lec. II, 11: Comentario a dos sentencias aristotélicas acerca de la vida; *Ibid.*, lec. IV, 12: Jerarquía y caracteres de las operaciones del viviente corpóreo; *Ibid.*, lec. III, 17: El cuerpo vivo.

<sup>18</sup> Que se pueda afirmar indica que la causa eficiente intrínseca se conoce en la explicitación del juicio, no antes. Cfr. *Curso de teoría*, IV, lec. VI, 32: El juicio.

ción. Pero la actualidad, insisto, es una aprioridad exclusivamente mental, no es física de ninguna manera.

Evidentemente Platón desconocía esto, y por eso sostuvo que había ideas *en sí*. No hay ideas en sí; es absolutamente imposible una idea en sí; sólo hay ideas en la mente, porque la idea es una actualidad. Una actualidad real física es absurda; es una pura extrapolación de Platón. En este punto Platón desconoce lo real. Quien no esté de acuerdo dirá que no, que Platón es el gran idealista, y hablará de la segunda negación, y se quedará tan tranquilo. Pero no, Platón está al mismo nivel que Demócrito; no ha dado un paso más allá que él. Como ontólogo Platón no se da cuenta de lo que hay que hacer. El que se da cuenta cómo se podía proseguir pensando la realidad tal como la habían dejado los presocráticos es Aristóteles. Es Aristóteles el primero que hace una física de causas. Pero para hacer una física tal mete la materia, porque o hablamos de ente móvil o no hablamos de lo físico. Si hablamos de estatuas inmóviles fijas, entonces platonizamos.

Tengo admiración a Platón, pero lo que Platón ha dicho no tiene validez en física. Platón se mueve en una nebulosa aporética, aunque es suficientemente inteligente para darse cuenta de que no da con el asunto. No hay más que leer el *Teetetos*, el *Sofista*, el *Parménides* y el *Filebo*, para darse cuenta de que no hace más que plantear problemas pero que no da con la solución. En física acierta Aristóteles. Pero si se le toma la palabra, no hay más remedio que seguir, aunque Aristóteles a veces cae en un arreglo. Si la causa material es como él dice, entonces no hay actualidad física. Pero si también mantiene que hay actualidad física es porque está extrapolando el objeto pensado. En esa tesitura está pensando como Platón, es decir, hablando de ideas en sí. Pero en esa circunstancia se equivoca. De modo que se trata de tomarle en serio la palabra a Aristóteles, pero para continuarlo.

Las causas formales son causas si se unen a la materia, y si no, no son causas de ninguna manera. Por lo tanto: hilemorfismo. Ahora bien, ¿el hilemorfismo puede ser actual? Imposible. La forma es actual en mi mente, pero en la materia, ¿cómo va a ser actual? Sólo es actual en mi mente y sólo en la materia es causa, pero en mi mente no. Si esto es así, le tomo la palabra a Aristóteles: eso que llama universal es físico, porque universal significa *unum in multis*. Una forma unida a la materia no puede ser *unum in uno* porque cada uno de los unos no dura nada. De manera que si eso puede no hundirse completamente, si puede mantenerse de alguna manera, tiene que ser a través de los muchos, y mantenerse a través de los muchos exige que los muchos sean causados, evidentemente por una causa distinta, por una causa eficien-

te. Entonces los muchos son efecto, son *términos*<sup>19</sup>. Pero entonces el movimiento se ha puesto por encima de la sustancia hilemórfica, sencillamente porque es tricausal y la sustancia hilemórfica es bicausal. Si se dice que la sustancia hilemórfica no es sólo bicausal, entonces no se la puede llamar hilemórfica. Si es hilemórfica es material y formal ¿y cómo eso va a actuar? Eso no puede actuar salvo que se confunda la causa eficiente con la causa material o con la formal. Pero eso no lo hace nunca Aristóteles.

La realidad hilemórfica, a mi modo de ver, no es afirmable, es el ínfimo grado de realidad, porque es la concausalidad más pequeña, la concausalidad en que hay menos concausas, la simple y mera concausalidad doble. Eso no puede ser, insisto, más que *unum in multis*, porque está constantemente no durando, constantemente siendo imposibilidad de durar. Y solamente si la causa eficiente multiplica, eso no se extingue. Por eso, la concausalidad hilemórfica es completamente inestable. ¿Dónde está la estabilidad de lo hilemórfico? En ninguna parte<sup>20</sup>. Para decir que es estable tiene que actualizarla, pero entonces ya no lo entiende coprincipialmente, sino como término intencional. Es imposible que lo hilemórfico sea un término intencional, porque el objeto se abstrae de la materia. Decir que lo hilemórfico es un término intencional es un enjuague. No; lo hilemórfico es el término de un movimiento transitivo, y el movimiento transitivo no es intencional. La operación inmanente se obtiene por contraposición con el movimiento transitivo. Así lo describe Aristóteles<sup>21</sup>.

Una cuestión que quedaba pendiente (y ahora se puede ver como se resuelve), es que para sentar el axioma del acto hay que distinguir el acto de pensar del movimiento transitivo. El gran error de Kant es pensar que la operación es una *actio in passio* y, en consecuencia, que el objeto se construye. Entonces, ¿cómo es posible conocer el movimiento transitivo? Respuesta: en pugna. ¿Cómo puede la operación inmanente conocer el movimiento transitivo? De ninguna manera como objeto, porque el objeto está poseído, es actual. Sólo lo puede conocer como causa de lo

<sup>19</sup> La descripción poliana que de los términos hace en otra obra es: “Los términos son efectos inestables, pues dejan de ser y llegan a ser (en ambos casos la palabra “ser” alude a la efectividad). Además el modo en que los términos son efectos no es vinculable directamente a la causa eficiente extrínseca... la efectuación de los términos por la causa eficiente extrínseca no significa que los términos sean *puestos* por ella, pues en tanto que *puestos* se suponen”, *Curso de teoría*, IV, 353.

<sup>20</sup> En un texto paralelo escribe: “La efectividad de los términos comporta la inestabilidad de la sustancia (concausalidad hilemórfica: uno en muchos no simultáneos)”, *Curso de teoría*, IV, 365.

<sup>21</sup> Cfr. BK 1048 b.

hilemórfico. De modo que si no se explicita lo hilemórfico no se puede conocer el movimiento transitivo. El movimiento transitivo sólo se puede conocer explícitamente. Pero no lo afirmo, porque todo esto es conceptual.

La filosofía moderna considera esto desde el punto de vista metódico. Tal como vamos estableciendo esta distinción entre concepto y juicio, decimos que el concepto no es la afirmación, pero es una explicitación. El juicio explicita una tetracausalidad, que exige explicitar una tricausalidad en la que la causa eficiente sea intrínseca, y si es intrínseca, no hay movimiento transitivo (en todo caso el movimiento transitivo será efecto suyo), puesto que los movimientos vitales no son transitivos. Pues este darse cuenta de que se va progresando también resuelve bastantes cosas que la filosofía moderna ha confundido.

Hegel, por ejemplo, se empeña en hablar de *universal concreto*<sup>22</sup>. El universal concreto según él es el concepto, y eso –dice– es la culminación de la realidad, y eso es el espíritu. En Hegel hay una clara subordinación del juicio al concepto. Hegel considera el juicio, diríamos, *sub ratione concepti*. Considera preferible el concepto al juicio. Eso procede de Kant, que dice que las categorías son las formas del juicio, pero que las categorías son conceptos. En este punto es inextricable la confusión kantiana. Pero hay que decirle que, en rigor, desconoce lo que significa pensar. Si afirma que la lógica tiene que ser trascendental, de acuerdo. Pero si eso significa deducir las categorías del sujeto trascendental, entonces el sujeto trascendental pasa a ser el fundamento. Ya se empieza incorrectamente, porque el fundamento es la tercera fase de la razón, pero de ninguna manera es el sujeto. Ahora bien, como ya hemos puesto el fundamento ahí, lo que viene después son juicios sintéticos, juicios analíticos... Kant lo está viendo al revés. Es evidente que son primero los juicios y luego la deducción, y que la deducción es una vuelta sobre el juicio. Y los juicios, añade, son modos de unión, y los modos de unión son las categorías; entonces los conceptos son las modalidades de los juicios.

Pues no; Kant lo ve al revés. Primero se explicita conceptualmente y luego judicativamente, pero no se puede decir que la charnela del juicio sea el concepto. No

---

<sup>22</sup> En un escrito precedente Polo escribía: “El concepto (*Begriff*) es interpretado en el plano de la asimilación, de la implección. Es el universal concreto, no vacío, no abstracto. En el proceso dialéctico, desde el vacío incoativo del ser se editan determinaciones que son asumidas y elevadas. Esta inclusión o congregación por elevación de lo separado hace que el universal no sea abstracto, sino concreto. Un precedente de este planteamiento puede verse en J. Boehme. En el *Mysterium Magnum* Boehme sostiene que el Absoluto se desea a sí mismo. Este deseo es hambre. La dialéctica es un dinamismo demasiado real, fisicalista (no mecanicista)”, *Curso de teoría*, II, 178.

se puede reducir el juicio al concepto en nombre de la deducción trascendental. Esto es una gran equivocación; equivocación que sólo se puede cometer después de Aristóteles, porque si los aristotélicos no hubiesen sacado a relucir estos asuntos no hubiese habido después equívocos como éstos (aunque Kant no leyó a Aristóteles ni a los aristotélicos más que en manuales de su época). Evidentemente los filósofos se apoyan unos en otros, pero Kant comete un error bastante notable.

Despejar esas confusiones es algo que también hay que procurar. Hay que ver qué podemos explicitar conceptualmente. La primera fase de la razón, el verbo mental, pone el uno fuera de sí y el uno se multiplica, *unum in multis*, porque la anterioridad de la causa material no se estabiliza y tiene que aparecer la causa eficiente para explicar eso. El concepto sirve para mucho, pero es preciso seguir explicitando y, además, explicitar de modo afirmativo. No con proposiciones, que son compensaciones, sino con afirmaciones en sentido fuerte. ¿Se puede afirmar algo distinto del ser vivo?, ¿se puede afirmar algo distinto de una sustancia tricausal?, ¿me basta con concebir? No. Hay que averiguar qué significa *afirmación*<sup>23</sup>, y afirmación tiene que ser una pugna más intensa que la conceptual.

En síntesis, primero hemos expuesto el asunto de un modo un poco global y luego hemos intentado ver las causas en correlación con las operaciones que las explicitan. Hemos visto que lo primero que se explicita es el hilemorfismo y también qué quiere decir concausalidad doble, forma y materia, que sin la explicitación de la causa eficiente quedaría sin explicar. Entonces vemos que la bicausalidad es efecto de la causa eficiente y que la causa eficiente solamente puede ser causa en tricausalidad.

---

<sup>23</sup> Cfr. esta aserción poliana: “Afirmación y adecuación son equivalentes”, *Curso de teoría*, IV, 525.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**  
**SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- Nº 1 José María Ortiz Ibarz, *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer* (1991), (1995, 2ª ed.)
- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como «causa sui» en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 4 Nicolás de Cusa, *El Possest*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1992), (1998, 2ª ed.)
- Nº 7 Lourdes Flamarique, *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano* (1993)
- Nº 9 Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González (1993) (1998, 2ª ed.)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 20 Enrique R. Moros, *El argumento ontológico modal en Hartshorne y Malcolm* (1995)
- Nº 21 Rafael Corazón, *Hombre y verdad en Descartes* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 23 Lucio Anneo Séneca, *A su madre Helvia. Consolación*. Texto bilingüe, introducción y notas de Concepción Alonso del Real (1995)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996). Disponible en: [www.unav.es/gep/barrena/cua34.html](http://www.unav.es/gep/barrena/cua34.html).

- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 36 Ignacio Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental*. (1996)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 42 Tomás Melendo, *Entre moderno y postmoderno. Introducción a la metafísica del ser*. (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, *Charles S. Pierce: La lógica del descubrimiento*. (1997)  
Disponible en: <http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html>.
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 49 José Mª Barrio, *Moral y democracia. Algunas reflexiones en torno a la ética consensualista* (1997)
- Nº 51 F. W. J. Schelling, *Filosofía de la Revelación. I. Introducción*. Estudio preliminar y traducción preparada por Juan Cruz-Cruz (1998)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- Nº 53 Santiago Orrego, *El ser como perfección en el pensamiento de Tomás de Aquino* (1998)
- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 59 Nicolás Malebranche, *Dios (I)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 62 Nicolás Malebranche, *Dios (II)*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998), (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)

- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 77 Leibniz / Bayle, *Correspondencia filosófica*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Socorro Fernández-García (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 81 Rafael Tomás Caldera, *La primera captación intelectual* (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 86 Aránzazu Albertos San José, *Crítica de Amartya Sen a la economía utilitarista* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 89 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 13. Tratado sobre el arrebató místico*. Introducción, traducción y notas de Ezequiel Téllez (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)

- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelmann, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 114 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 5. La providencia*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermeneútica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al 'problema de la individuación' en Aristóteles* (2001)

- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (Eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)

- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (Eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (Ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (Eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés* (2004)