

JUAN JOSÉ PADIAL

LA ANTROPOLOGÍA DEL TENER
SEGÚN LEONARDO POLO

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Salvador Piá Tarazona
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Nº 100: Juan José Padial, *La antropología del tener según
Leonardo Polo*

© 2000. Juan José Padial

Imagen de portada: Leonardo Polo

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

E-mail: 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.....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
1. Tema.....	7
2. Método de la investigación.....	18
3. Agradecimientos.....	33
CAPÍTULO I: <i>BÍOS PRAKTIKÓS</i> . TENER SEGÚN EL CUERPO.....	35
1. La corporeidad y el tener intelectual.....	35
a) La corporeidad como hecho incomparecido	36
b) La muerte y el límite mental	47
2. La corporalidad y el tener pragmático	50
a) La acción pragmática: el habitar y la cultura	51
b) La historia como situación de la libertad.....	66
c) La sociedad como estatuto de la manifestación humana	69
CAPÍTULO II: <i>BÍOS THEORETIKÓS</i> . EL TENER SEGÚN LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD.....	79
I. LA SINDÉRESIS: <i>VER-YO</i>	77
1. La operación cognoscitiva	80
a) <i>Praxis téleia</i> : acto no transitivo.	82
b) Acto posesivo	84
c) La infinitud operativa de la inteligencia.....	88
d) La intencionalidad cognoscitiva	90

II. LA SINDÉRESIS: <i>QUERER-YO</i>	94
1. La voluntad	94
 CAPÍTULO III: EL CRECIMIENTO VITAL. TENER SEGÚN LOS HÁBITOS Y SEGÚN LAS VIRTUDES	 109
I. EL TENER SEGÚN LOS HÁBITOS DE LA INTELIGEN- CIA	107
1. La iluminación de la operación	108
2. El ejercicio de nuevas operaciones	113
II. EL TENER SEGÚN LAS VIRTUDES DE LA VOLUNTAD..	121
2. Diferencia entre los hábitos y las virtudes	121
3. El crecimiento de la voluntad	123
CONCLUSIÓN: TENER Y DAR.....	129
1. La superioridad del hombre sobre el cosmos	129
2. La persona: ser donal	134
BIBLIOGRAFÍA.....	139
1. Obras utilizadas de Leonardo Polo	139
a) Libros	139
b) Estudios	140
2. Bibliografía complementaria	140
a) Obras sobre Leonardo Polo	140
α) Libros	140
β) Estudios	141
3. Otra bibliografía utilizada.....	142

TABLA DE ABREVIATURAS

<i>Evidencia y realidad</i>	<i>Evidencia y realidad en Descartes</i> , 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>El acceso</i>	<i>El acceso al ser</i> , Eunsa, Pamplona, 1964.
<i>Curso, I</i>	<i>Curso de Teoría del conocimiento</i> , Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984.
<i>Curso, II</i>	<i>Curso de Teoría del conocimiento</i> , Tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985.
<i>Curso, III</i>	<i>Curso de Teoría del conocimiento</i> , Tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988.
<i>Curso, IV/1</i>	<i>Curso de Teoría del conocimiento</i> , Tomo IV. Primera parte, Eunsa, Pamplona, 1994.
<i>Curso, IV/2</i>	<i>Curso de Teoría del conocimiento</i> , Tomo IV. Segunda parte, Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>Hegel</i>	<i>Hegel y el posthegelianismo</i> , Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985.
<i>Quién es el hombre</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i> , Rialp, Madrid, 1991.
<i>Presente y futuro</i>	<i>Presente y futuro del hombre</i> , Rialp, Madrid, 1993.
<i>Nominalismo</i>	<i>Nominalismo, idealismo y realismo</i> , Eunsa, Pamplona, 1997.
<i>Ética</i>	<i>Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos</i> , Aedos-Unión Editorial, Madrid, 2ª ed., 1997.
<i>Introducción</i>	<i>Introducción a la filosofía</i> , Eunsa, Pamplona, 1995.

<i>Sobre la existencia</i>	<i>Sobre la existencia cristiana</i> , Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>La persona humana</i>	<i>La persona humana y su crecimiento</i> , Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>La voluntad (I)</i>	<i>La voluntad y sus actos (I)</i> , Cuadernos de <i>Anuario Filosófico</i> . Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
<i>La voluntad (II)</i>	<i>La voluntad y sus actos (II)</i> , Cuadernos de <i>Anuario Filosófico</i> . Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
<i>Antropología, I</i>	<i>Antropología trascendental</i> , Tomo I: <i>La persona humana</i> , Eunsa, Pamplona, 1999.

INTRODUCCIÓN

1. Tema

Ésta es una investigación sobre antropología filosófica. Este adjetivo –filosófica– le viene dado por el método que utiliza, como se verá en el siguiente apartado. Su tema es la naturaleza humana, pues según Polo “la antropología versa, ante todo, sobre la cuestión de la naturaleza del hombre en tanto que esa naturaleza es diferente de cualquier otra”¹.

La noción de naturaleza humana no está exenta de graves problemas, que quizá se puedan resumir en su compatibilidad con la libertad. Pues si la naturaleza es el principio intrínseco de operaciones “la derivación de la conducta humana de uno o varios principios o coprincipios pone en peligro la libertad”². A lo largo de la historia de la filosofía se han dado diferentes respuestas a este problema, que simplificando mucho cabría resumir en dos³. La respuesta griega, tal y como fue elaborada desde Anaximandro hasta Aristóteles, la podemos denominar “naturalista”. Según el naturalismo “el hombre no es, en última instancia, más que un ente natural, sometido al destino final del cosmos, aunque con cierta capacidad respecto de ciertos asuntos, más bien triviales”⁴. La libertad de la que se gozaría según el naturalismo está relacionada con la vida pragmática, con la organización y gobierno de las cosas de la vida (*prágmata*). Se trataría, como califica García de una libertad “en” la naturaleza. La preposición “en” señala la inclusión de todo lo humano en el dinamismo del universo. El hombre es un ente natural más, sería un ser intracósmico.

¹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 103.

² J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *El ser y la libertad*, Edinford, 1992, 107.

³ Para una historia del problema consúltese J. A. GARCÍA, *El ser y la libertad*, 99-156.

⁴ J. A. GARCÍA, *El ser y la libertad*, 113.

Ya notó Guardini que para el pensamiento antiguo “el mundo se experimenta como algo divino. Nace de un *arjé*, de un principio interno, y recorre el camino que el orden y el destino le señalan; pero principio, orden y destino son intrínsecos a él. El mundo lo es todo y lo llena todo, es la realidad sin más, no sólo de naturaleza empírica o histórica, sino, sobre todo, de naturaleza divina. Lo divino es el elemento primario y misterioso del mundo. Pero el hombre está en el mundo y el mundo está en el hombre”⁵. Que todo en el mundo se resuelva en el *arjé* incluye también a la libertad, lo que equivale a una consideración restringida de la misma. “La libertad es considerada como asunto meramente categorial. Asimilada al orden categorial, la libertad se entiende como una propiedad de un cierto tipo de actos: en concreto de los actos voluntarios y nada más”⁶. Como ha mostrado García, la libertad tematizada por los griegos estaría en el orden de la elección de medios. La tematización de un nivel más profundo de libertad no es griega.

Según esto, la antropología será considerada como una ontología regional. El saber más alto, el primero, es el metafísico, y una aplicación de éste es la psicología racional. “El tratamiento metafísico del ser del hombre es analógico y nada más. Se lleva a cabo por una cierta extensión o extrapolación, la cual no permite tratar del hombre en sentido trascendental; sólo permite hacer de la antropología una filosofía segunda”⁷. Por esto no se destaca la radicalidad humana. La filosofía se centra en la *physis*.

Justamente el intento de situar al hombre en el centro de la reflexión filosófica es moderno. Quizá quepa decir que desde Descartes hasta Heidegger la atención filosófica se vuelca en la subjetividad humana. Se trata de hacer una filosofía del sujeto, y no derivada o extrapolada de una filosofía del universo, sino incluso derivando la naturaleza de lo espiritual (idealismos). “El dominio de la subjetividad autónoma se ha extendido del individuo (Descartes) a la totalidad de lo real (Hegel), y del ámbito puramente teórico –el método del saber– al entero orden práctico –la historia humana–”⁸. Veámoslo más detenidamente.

⁵ R. GUARDINI, *El ocaso de la edad moderna*, Guadarrama, Madrid, 1963, 24.

⁶ L. POLO, *Presente y futuro*, 151.

⁷ L. POLO, *Presente y futuro*, 157.

⁸ J. A. GARCÍA, *El ser y la libertad*, 135.

La respuesta moderna al problema de la naturaleza humana proviene de la creciente conciencia de la autonomía y subjetividad humanas. “Globalmente considerado, lo que se produce es una inversión en la que el espíritu humano toma el papel de principio y fundamento que el pensamiento antiguo otorgaba a la naturaleza”⁹. Como el hombre es pensado en términos principiales o fundamentales, Polo denomina a esta maniobra moderna *simetrización del fundamento*. La simetrización estriba en trasladar las categorías centrales del teorizar metafísico antiguo a la especulación antropológica¹⁰.

En esta inversión de la naturaleza a la subjetividad, sucede que “al perderse el correcto sentido de la dualidad, y pasar al dualismo, los extremos resultantes se dialectizan y acaban generando su contrario: del antropomorfismo de la naturaleza al naturalismo del *anthropos*”¹¹. La simetrización conlleva profundas modificaciones tanto para la noción de naturaleza como para la de hombre. Como acertadamente ha puesto de relieve Spaemann, resulta que “la naturaleza se convierte ahora en el reino de lo que ya es. La naturaleza se vuelve exterioridad sin ser puro”¹². Se trata de la visión mecanicista de la naturaleza. En la maniobra por la que se ha pretendido ampliar la autonomía humana se ha invertido la situación, despojando a la naturaleza de su principialidad que se atribuye sin más al sujeto humano¹³. “Al ser como principio que se despliega según cierta esencia constituyendo la naturaleza humana, se opone ahora la libertad del hombre frente al ser, pensada como una espontanei-

⁹ J. A. GARCÍA, *El ser y la libertad*, 127.

¹⁰ “En Espinosa la noción central es la de *causa sui*, fundamento. La clave del pensamiento de Leibniz es el *principio de razón suficiente* confundido con el de identidad. El sujeto trascendental kantiano cumple la noción de fundamento real en la *Crítica de la razón práctica*, y la condición última de posibilidad en la *Crítica de la razón pura*. El sistema de Hegel se estructura fundiendo la identidad con la causalidad”. L. POLO, *Antropología*, I, 91 nota 90.

¹¹ L. POLO, “La coexistencia del hombre”, R. ALVIRA (ed.), *El hombre: immanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, Vol. I, 42.

¹² R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989, 97.

¹³ Para la historia de la desteologización del concepto de naturaleza, véase A. M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996, 127-179. Cit.: *Naturaleza y dignidad*.

dad trascendental del sujeto humano con la que organiza su experiencia fenoménica, su propio mundo”¹⁴.

Por esta razón las concepciones modernas del hombre ya no son naturalistas en el sentido indicado, y es que el naturalismo implica la ordenación de todo, y por tanto también del ser humano, por la causa final. Frente a esta inclusión en la unidad, la modernidad acentúa lo diferencial de lo humano, su personalidad y su libertad. El sujeto puede ser pensado así como lo distinto sin más de la naturaleza. Se trata aquí de una naturaleza estéril, pura exterioridad. El concepto de naturaleza se vacía, y ya no sirve para explicar ningún fenómeno propiamente humano.

El filosofar sobre el hombre experimenta un movimiento del naturalismo antiguo al subjetivismo moderno. Que la filosofía moderna sea simétrica respecto de la antigua no comporta que repita el mismo tema, sino que la noción de fundamento o causa con la que se pensó el universo se introduce para pensar el ser humano, con lo que la noción de persona se sustituye por la de sujeto¹⁵. Si para el naturalismo, el ser humano es un ente más entre los que componen el mundo, de modo que no se destaca de él en modo alguno, para el subjetivismo moderno, el hombre se destaca tanto del mundo que inevitablemente se las ha de ver con los problemas irresolubles del dualismo.

Como ha puesto de relieve Spaemann, “la cuestión que se plantea es la siguiente: (...) ¿Existe algún puente entre el conocimiento fisiológico y el conocimiento pragmático del hombre? ¿Se puede concebir un ‘ser que actúa libremente’ como ‘producto de la naturaleza’? o, por el contrario ¿hay que entender a la naturaleza como ‘sustrato de la libertad’, si queremos pensar la libertad?”¹⁶. Surge así no sólo el aludido problema del carácter fundamental del sujeto, que compromete su libertad justamente al resguardarla, al intentar darle un ámbito ajeno al causal del universo, sino también de integración de la naturaleza en el hombre. La relación que guarda el

¹⁴ J. A. GARCÍA, *El ser y la libertad*, 133.

¹⁵ “La intención de la filosofía moderna es evidente. Cuando Kant dice que va a llevar a cabo un giro copernicano no puede ser más claro: se trata de darle la vuelta a la filosofía tradicional. Ahí está la idea del yo legislador. La filosofía kantiana es una filosofía del sujeto”. L. POLO, *Presente y futuro*, 156.

¹⁶ R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, 23. Spaemann analiza los dualismos que lastran a los pensamientos de Descartes, Heidegger y Sartre. Cfr. *Ibid.*, 23-30.

hombre con la naturaleza es desde esta perspectiva un problema irresoluble.

Tenemos así una antropología como filosofía segunda o una filosofía centrada en el sujeto. En los dos casos la antropología se resuelve en metafísica. Pero, ¿se estudia correctamente el ser del hombre en términos metafísicos? “La metafísica es originariamente griega, y los griegos no consideraron al hombre en su peculiaridad más estricta. Lo entendieron como naturaleza, sobre todo en la llamada época antropológica, que se inicia con la sofística tras la crisis de los planteamientos de los filósofos presocráticos –que no estudiaron la *physis*–. Y como superación de la sofística, los grandes socráticos proponen la noción de *physis* humana, de naturaleza del hombre. Por eso se puede decir que la antropología griega es la consideración del hombre como *physis*. Pero eso no es todavía el estudio del hombre como *esse*, como ser; no es todavía el estudio del ser humano”¹⁷. Si como decíamos esta investigación trata sobre la naturaleza humana, de acuerdo con lo anterior, ahora es preciso afirmar que la rehabilitación que del concepto de naturaleza humana se va a llevar a cabo en las siguientes páginas, aspira a ser integrada en un estudio del ser humano en su especificidad. No de acuerdo con un método analógico, ni constituyendo una ontología regional dentro de la metafísica, sino, por así decirlo, en directo¹⁸. Este estudio se enmarca dentro de lo que Polo denomina *Antropología Trascendental*. Es decir no se trata de considerar al hombre como un ser natural más (naturalismo), sino de estudiar lo propio, lo específico del hombre. En este sentido esta investigación prosigue el intento moderno, sin embargo se aparta de él, y enlaza con el griego al buscar una definición de hombre no excluyente, que no lo aisle, puesto que en la filosofía moderna “el hombre no encuentra nada acogedor, nada parecido a sí en el mundo, es el hombre solitario”¹⁹.

Así las cosas, una investigación que replantee el tema de la naturaleza humana, no tiene como fin desempolvar viejos armazones teóricos. No se pretende hacer historia de la filosofía, que en este

¹⁷ L. POLO, *Presente y futuro*, 165.

¹⁸ “Siguiendo el método que propongo, se entiende al hombre en sentido trascendental sin reducir la antropología a una filosofía segunda, y sin recurrir a la simetrización moderna”. L. POLO, *Antropología*, I, 101.

¹⁹ L. POLO, *Sobre la existencia*, Eunsa, 1996, 104.

caso tendría un inconfundible aroma a pieza de museo arqueológico. Se estima que el concepto de naturaleza es válido para la comprensión del hombre, pero no suficiente, que es incompleto, y se pretende una rehabilitación del mismo hacia una comprensión más profunda del ser humano como persona. Este intento de pensar el ser personal enlaza con la distinción real tomista de ser y esencia, desarrollándola hacia la antropología. Como lo personal humano ha de engarzar con su naturaleza, “se descubre un nuevo sentido de la libertad que se halla en el ser humano, no en el plano de su naturaleza. Con todo, la libertad se *extiende* también a este plano. Y es así, en tanto que se descubre en la naturaleza, como ha sido considerada por la filosofía tradicional”²⁰.

En el hombre la naturaleza se compenetra con la persona. La tematización de la naturaleza humana es griega. El estudio de lo personal es posterior, y no fue proseguido por el avatar que trae consigo la simetrización del fundamento por el pensamiento moderno. “Para los griegos, el hombre es un ser natural, viviente, que se distingue o define por la capacidad de tener. Desde esta nueva perspectiva más profunda, que se corresponde con una apertura mayor, hay que decir que el hombre se distingue de los entes físicos mucho más de lo que los griegos pensaron: como persona se sale del mundo (tanto astral como sublunar)”²¹.

Visto así, se trata de una profundización en la antropología clásica que abra el estudio del ser humano hacia la persona. La tesis principal de la siguiente investigación afirma que lo central de las averiguaciones griegas sobre el hombre se puede sintetizar como aquella naturaleza capaz de tener²². Esta capacidad de tener es incompatible con el naturalismo. “La capacidad posesiva del hombre es, en definitiva, sancionada, ratificada, y además fundada por una instancia estrictamente radical, que impide detenerse en ella, o que la posesión acabe en sí misma, sino que se proyecta, se abre, por así decirlo, como un vector de trascendencia”²³.

²⁰ L. POLO, *Antropología*, I, 93.

²¹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 132.

²² “Lo diferencial del hombre no es que sea racional sino algo más primario, a saber: que es capaz de tener y que es racional en tanto que tiene razón; si éste es realmente el núcleo de la antropología clásica”. L. POLO, *Sobre la existencia*, 106.

²³ L. POLO, *Sobre la existencia*, 132-133.

Dicho más brevemente, la tesis que se sostiene es que, según Polo, el hombre no es tan sólo una sustancia natural²⁴. Esta tesis es compleja, de modo que debemos detenernos en sacar a la luz los implícitos que guarda.

Lo primero que se afirma es que el hombre tiene una naturaleza, aunque no se agote sólo en ella. Es decir, es más que naturaleza. Lo peculiar de la naturaleza humana, según Polo, es el tener. “La racionalidad, o cualquier otra característica del hombre, se vincula con el hombre mismo, con el sujeto humano, en la forma de tener”²⁵. Que la naturaleza humana se caracterice por poseer, implica que el ser humano es un ser relacional que “guarda una relación de tenencia con sus propias características, y también con el resto del mundo: con todo”²⁶. Las relaciones que guarda el hombre con todo lo real son vehiculadas a través del tener.

Así el hombre puede, adscribiéndoselos, relacionar otros entes corpóreos. Surge así la vida pragmática (capítulo I), en la que el hombre se caracteriza como habitante del mundo, como un ser que se conduce pragmáticamente. Consecuencia de la peculiar índole de la acción humana son la historia y la sociedad (estudiadas también en dicho capítulo). Pero para que el hombre tenga mundo es preciso que sea corpóreo, y que su acción sea configurada por objetos intelectuales. No se dice que el hombre tenga cuerpo, sino que es un ser corpóreo, y que con su cuerpo tiene. De aquí que se descarte el problema del dualismo. El hombre no es un espíritu encerrado en un cuerpo, como su tumba, según el decir de Platón, sino que el hombre es corpóreo.

También puede tener el hombre según su racionalidad. Se trata de la vida cognoscitiva (capítulo II). El hombre tiene objetos intelectuales y sensibles. Ante todo, para Polo, como se intentará mostrar, el conocimiento es una forma de posesión. Conocer es tener.

Además, el hombre puede tener su propia operatividad y perfeccionar así su voluntad y su inteligencia. Es el tema de los hábi-

²⁴ “La antropología griega es muy correcta en sus líneas básicas, pero no es completa. Hay grandes temas que no son investigados por ella. Si de la antropología griega se desprende una alta idea de la naturaleza humana, el descubrimiento estricto de la dignidad del hombre es cristiano”. L. POLO, *Sobre la existencia*, 127. Cfr. *Curso*, IV/1, 260 nota 8.

²⁵ L. POLO, *Sobre la existencia*, 105.

²⁶ L. POLO, *Sobre la existencia*, 105.

tos y las virtudes. Los hábitos son otra forma de tenencia (capítulo III).

Como se habrá notado la noción de tener es sumamente plástica en antropología. La naturaleza humana *tiene* de diversos modos. No se trata de una noción mostrenca, sino que se matiza de acuerdo con las diferentes dimensiones o características de la vida humana. Según lo expuesto más arriba, existen, al menos, tres formas de tener: el corpóreo-práctico, el cognoscitivo y el habitual (este último se matiza según se trate de los hábitos de la inteligencia o de los de la voluntad), que son estudiados en los capítulos I, II, III y IV de esta investigación. Pero sucede que el tener cognoscitivo se modula según la operación cognoscitiva que se ejerza. Por esto, se estudian el tener según la abstracción, la negación, la razón y el logos. Se trata de las operaciones cognoscitivas que ejerce nuestra inteligencia según Polo. Al estudiar el logos como operación, se tratará de un sentido del tener no antropológico, sino físico: el tener número.

Podría decirse que según el esquema propuesto, una de las dimensiones humanas más importantes –la voluntad– no aparece, y que por lo tanto, la antropología del tener quedaría incompleta. Sin embargo, todas las tendencias están proporcionadas con el conocimiento, por lo que el estudio de lo cognoscitivo da pie para el estudio proporcional de lo tendencial en el ser humano. Además, lo voluntario no es simplemente orético, como se verá, sino inmanente.

Por otro lado, que la naturaleza del hombre sea comprendida como tener, marca un criterio de diferenciación del hombre con respecto a los demás seres, ya sean los intracósmicos o Dios. “En cuanto ser relacional, es capaz de apropiación: y ello es lo que marca su diferencia tanto con lo superior como con lo inferior a él”²⁷. Los entes inferiores al hombre no son capaces de tener, pero pueden ser tenidos. Su tener se reduce a un tener numérico. Lo superior al hombre no tiene²⁸, pero no por incapacidad, sino porque su operatividad se encauza de un modo más intenso que el tener.

²⁷ L. POLO, *Sobre la existencia*, 105-106.

²⁸ I. Falgueras ha propuesto, continuando la línea heurística propuesta por Polo, que el tener también está en Dios. Según este planteamiento, “El tener, implica, así, la comunidad de ser y entender, iniciada por la libre comunicación del ser pero establecida por el entender”. Cfr. I. FALGUERAS, *Esbozo de una filosofía*

Dando un paso más en la explicitación de la tesis, se afirma que “la relación de tener en el hombre es más o menos intensa según las dimensiones de su naturaleza”²⁹. Según esto, el tener cognoscitivo es más intenso, se tiene mejor, que el corpóreo-pragmático, y el tener según los hábitos o las virtudes más intrínseco que el cognoscitivo. Esto se puede observar fácilmente al considerar la diferencia entre adscribirse una cosa externa y tener ideas. La cosa adscrita al cuerpo, por ejemplo, la ropa o el bolígrafo, es otro cuerpo externo al propio. Sin embargo, las ideas conocidas no son externas a la actividad de tenerlas, sino que son “en” el tenerlas. Se tiene mejor al pensar porque la actividad cognoscitiva tiene lo que conoce cuando lo conoce. No puede quedar frustrada, cosa que sí puede suceder en la adscripción. Por otra parte, para tener según el cuerpo es preciso que la acción pragmática sea configurada intelectualmente. Sin la antecedencia del objeto intelectual no cabe acción alguna, como se verá en el epígrafe 2. a).

Del mismo modo hay que decir que el tener según los hábitos y las virtudes es más intrínseco que cualquier otra forma de tener. Por cuanto se trata de la perfección de la facultad por su propio operar, que así crece como facultad, y su operatividad es tenida. Por esto, se sostendrá que los hábitos posibilitan el ejercicio de nuevas operaciones.

Desde aquí, se podrá sostener que “en la medida en que un nivel es más perfecto que otro, existe una relación de subordinación tal que el inferior tiene carácter de medio respecto del superior, y el superior es fin respecto del inferior”³⁰. Si el concepto de naturaleza es teleológico, el ser humano sólo puede alcanzar su fin en tanto que despliega su operatividad hacia los hábitos. Puede parecer paradójico que el fin del *bios praktikós* sea el *bios theoretikós*, y que en definitiva se ejerza la teoría o se quiera para alcanzar hábitos.

“Como poseedor, el hombre no es un ser simple, unilateral, sino sumamente rico, pues su tener está constituido por distintos niveles (no capas; entenderlo así no sería aristotélico). Hay niveles supe-

trascendental, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, 36, 1996, 60-63.

²⁹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 106.

³⁰ L. POLO, *Sobre la existencia*, 106.

riores e inferiores, aunque no aislados; todos ellos se han de coordinar³¹. Que los niveles no sean capas y que sean complementarios, impide la consideración del ser humano de acuerdo con una metáfora estratigráfica. La palabra nivel no implica que unas formas de poseer sean más humanas que otras, pues todas lo son. Simplemente alude al carácter más o menos intrínseco de la tenencia. Además los distintos niveles han de coordinarse, porque los inferiores no son posibles sin los superiores. Como se verá, la actividad pragmática es posible desde la operatividad intelectual y volitiva, y esta última desde la posesión de hábitos y virtudes.

Si seguimos explicitando nuestra tesis, llegamos a su núcleo, que constituye como el motor de arranque de esta investigación. Para Polo, el hombre no es sólo una sustancia natural. Es preciso indicar qué es, o mejor dicho, quién es el hombre. Como ha señalado Spaemann, “la naturaleza considerada como estructura teleológica, era, a la vez, por una parte, principio de perfección, principio de movimiento propio de un ser, y, por otra parte, principio que limitaba estos movimientos mediante el fin interno de un óptimo”³².

Se ha indicado que tanto el actuar como el conocer y el crecer propios del ser humano se pueden entender como diferentes modalidades de posesión. Es decir, la naturaleza como principio de los movimientos propios del ser humano es tener. Si Spaemann está en lo cierto, el tener también limitará esos movimientos. Ahora bien, como se mostrará, los hábitos y las virtudes perfeccionan a la naturaleza intrínsecamente. Es la propia naturaleza, la que gracias al tener habitual y virtuoso crece en su propia forma. Y es que “los hábitos tienen razón de cierta *disposición de la naturaleza*: se dispone de ella determinándola, y como capacitándola, mediante su ejercicio, para ciertas finalidades específicas; los hábitos son, entonces, una hiperformalización de la facultad, cierta repotenciación de su capacidad operativa”³³. Gracias a esta hiperformalización la naturaleza humana se capacita para su fin. La comprensión hiperformal del hombre es la de un ser perfectible, y que

³¹ L. POLO, *Introducción*, Eunsa, 1995, 162.

³² R. SPAEMANN, “Sobre la ontología de derechas e izquierdas”, en *Anuario Filosófico*, XVII, 1984, 78. (Traducción de Juan Cruz Cruz).

³³ J. A. GARCÍA, *El ser y la libertad*, 143.

justamente en este su perfeccionamiento radica la posible consecución de su fin natural.

Además, la distinción entre naturaleza y su libre disposición apunta a la persona, al *quien* que dispone, “alude al *ser* de alguien, de quien dependa la concreta configuración de su naturaleza intelectual. Lo propio de la persona es, por tanto, disponer de su naturaleza. Así se entiende que la persona no depende del principio, ni se constituya como nuevo principio: lo personal es, justamente, el disponer del principio”³⁴. Por aquí se empieza a vislumbrar la tesis: el ser humano no es sólo naturaleza, puesto que su operar no es principiado causalmente, sino que puede ser destinado desde la persona. Nótese que entonces, la naturaleza humana depende exclusivamente de la persona. El ser humano, como se estudiará, no es un ser determinado por el fundamento, sino un ser destinal.

Todavía cabe señalar algo más. “El concepto de virtud marca el punto de enlace de la antropología griega con la cristiana. Es la cumbre de la primera y, por decirlo así, el cauce de la segunda”³⁵. Esto equivale a decir que en el orden de la naturaleza no puede pensarse algo mayor que una naturaleza que crece en orden a su propio fin. Sin embargo, se podría pensar en “trascender la idea de finalidad. Para decirlo rápidamente, la comprensión no sólo hiperformal, sino hiperteleológica del hombre es, justamente, la aportación de la antropología cristiana que ahora importa”³⁶. Un ser natural que trascendiese su propio *telos* sería más que naturaleza, se saldría del conjunto de los seres ordenados en el universo. Esto se estudiará al tratar de la persona como un ser donal y destinal en el capítulo VI.

Importa mucho advertir, que en este planteamiento, persona y naturaleza, ser y tener, no se oponen, sino que la persona tiene una naturaleza a través de la que se manifiesta. La naturaleza humana, por su parte, depende exclusivamente de la persona.

³⁴ J. A. GARCÍA, *El ser y la libertad*, 151.

³⁵ L. POLO, *Sobre la existencia*, 127.

³⁶ L. POLO, *Sobre la existencia*, 130.

2. Método de la investigación

Una investigación tiene un punto de partida. Como se trata de exponer lo que Polo ha averiguado sobre la naturaleza humana, debemos acercarnos o encaminarnos a este tema de acuerdo con un método. Es decir, de acuerdo o según una determinada actividad intelectual³⁷. Leonardo Polo insiste en que método y tema son solidarios. Es decir, con un método se accede a un tema y no a otro; y viceversa, los diversos temas exigen diversos métodos.

Importa señalar que el conocimiento es, según Polo, siempre una actividad. Por esto, los temas no se dan solos, desgajados del pensarlos. Un tema que se mostrase desde sí mismo, sería un tema intuido. El conocimiento sería pasivo. Asistiría a la mostración de lo ideal. Esto es rotundamente falso para Polo³⁸. En las posturas intuicionistas “está descompensada la relación entre el inteligir y lo inteligible”³⁹.

Si el conocimiento es siempre una actividad, en tareas intelectuales como la filosofía los “temas reclaman insistencia viva y profunda, iluminación y comprensión del fondo que alcanzó expresión en los textos, pero que en cuanto depositado en ellos es recibi-

³⁷ “Por método no entiendo un conjunto de reglas o recetas de comportamiento intelectual o práctico. Se trata de un equívoco elemental que ha de ser evitado. El método a que me refiero es la propia actividad humana que busca los temas y obtiene los resultados, sean intelectuales, morales o productivos, así como inventa las reglas del procedimiento. El método es lo aportado por el hombre en todo saber, filosófico, científico o vulgar”. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1999, 174.

³⁸ Cfr. L. POLO, *Curso*, I, Lección segunda, 33-45. En este sentido Polo hace suya la rectificación aristotélica del intuicionismo platónico, pero no se queda en el hallazgo de la *energeia* sino que lo prosigue en el preciso sentido de advertir la limitación del acto de conocer. “Explícitamente, en *Presente y futuro del hombre*, cuyo capítulo 5 está dedicado íntegramente a esa idea aristotélica, Polo afirma que constituye una profundización en la noción de praxis intelectual el *detectar en la posesión de objeto el carácter de límite*. También en el *Curso de Teoría del Conocimiento*, Polo ha afirmado que *el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó. Esto es lo que intentado aclarar en los últimos años*”. J. A. GARCÍA, *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, 1998, 57. Cit.: *Principio sin continuación*. Cfr. L. POLO, *Introducción*, 47-83.

³⁹ L. POLO, *Curso*, I, 40.

do y transmitido con excesiva inercia”⁴⁰. No se trata tan sólo de recibir los temas como un conjunto de opiniones, sino de pensarlos, de asistir a su despliegue con una inteligencia viva, es decir activa, que intenta adecuarse a ellos, comprenderlos. “Es menester insistir en ellos, abrirlos a una más plétórica comprensión desde el aumento de la necesidad de proseguir”⁴¹. Se trata de un ejercicio de vida intelectual que intenta acceder, en este caso, al tema de la naturaleza humana.

La solidaridad metódico-temática también es llamada por nuestro autor *congruencia*. Éste es un término tomado de la matemática y que designa la relación entre dos números, que divididos por un tercero dan el mismo resto. Traslaticamente Polo dirá que es “congruente el acto que no es menos que la forma que, en estricta contemporaneidad con su mismo ejercicio, es lograda”⁴². Aquí se introducen los términos *acto* y *forma* que se relacionan respectivamente con *método* y *tema*. Los métodos son actos intelectuales, operaciones o hábitos intelectuales, es decir, ejercicios propios de la vida intelectual. Las formas son temas, aunque no todos los temas sean formas, como veremos.

Etimológicamente “método” es el camino que ha de seguirse para llegar a un determinado sitio, así un método congruente es aquel con el que exactamente se logra un tema. Exactamente quiere decir que no es menos ni más. Si fuera menos, el acto intelectual no llegaría a formar el tema en cuestión. Si fuera más formaría a otro nivel. Esto lo expresa Polo con estas sencillas palabras: “El hombre conoce como conoce de acuerdo con cierta necesidad interna y no puede conocer de otra manera; conocer de otra manera no es conocer, un intento equivocado, o bien se reduce a una operación cognoscitiva distinta”⁴³. En estas palabras se encierran —como glosa Polo⁴⁴—, una teoría de la verdad, del error y de la rectificación del mismo, que aquí sólo podemos esbozar brevísimamente.

⁴⁰ L. POLO, *El acceso*, 381.

⁴¹ L. POLO, *El acceso*, 379.

⁴² L. POLO, *Presente y futuro*, 127.

⁴³ L. POLO, *Curso*, I, 14.

⁴⁴ Cfr. L. POLO, *Curso*, I, 14-16.

El conocer de acuerdo con su interna necesidad logra temas adecuados a su modo de conocer-*los*. Si este acuerdo método-tema se rompe entonces se produce el error, que puede ser rectificado simplemente ejerciendo el acto intelectual correcto. Como explica García, “el error se explica precisamente por la pluralidad de lo intelectual humano, que permite reuniones no lógicas. No atenerse a lo estrictamente conocido, sea por presunción o por otros motivos, voluntarios o no, es ilógico; como ilógica es toda desarticulación objetiva. Las operaciones intelectuales se ajustan con sus objetos; como hay varias, cada una con los suyos. Esa es la congruencia interna de la inteligencia”⁴⁵.

Se trata de un asunto que resalta la dignidad de la inteligencia, puesto que no hay temas aislados o que se presenten a una inteligencia que se comportase de modo pasivo –como sostiene el innatismo–. Es una convicción central de la teoría del conocimiento poliana que la inteligencia siempre es activa, y en modo alguno admite la pasividad intelectual. Viceversa, siempre que pensamos logramos, adquirimos conocimiento. La inteligencia es activa.

Ahora bien, no hay un tema único. La noción de tema único es contradictoria por la sencilla razón de que lo pensado no es el pensar, y puesto que con un acto intelectual no se agota la realidad. Es evidente que nuestra actividad intelectual se las ha con diferentes objetos. Hay una multiplicidad de temas pensados. Además experimentamos que aquello a que se refiere nuestra inteligencia siempre puede ser mejor conocido, exige de nuestra capacidad intelectual nuevos actos. Esta insuficiencia de lo conocido es doble, ya sea en orden a la realidad extramental o en orden a nuestra capacidad cognoscitiva⁴⁶. Dicho de otro modo, siempre podemos conocer más porque lo logrado es insuficiente, bien para esclarecer la reali-

⁴⁵ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998, 154.

⁴⁶ “El conocimiento objetivo es aspectual o intencional, y versa sobre las formas físicas sin *explicitar* que realmente son concausales. Pero no versa sobre las dimensiones superiores de la esencia del hombre (es una metáfora atribuir a esa esencia la causalidad): ni siquiera las operaciones intelectuales se conocen a sí mismas, como se vio al tratar de la reflexión. Tampoco cabe conocimiento objetivo de la voluntad o de la inteligencia, pues el conocimiento objetivo parte de la iluminación de lo sensible, y las citadas potencias no son sensibles”. L. POLO, *Antropología*, I, 112 nota 112. Respecto a la distinción de temas y métodos en metafísica: Cfr. J. A. GARCÍA, *Compendio de metafísica*, Málaga, 1987, 10-19.

dad, bien para agotar nuestro conocimiento, bien para conocer nuestro ser intelectual⁴⁷.

Si ahora fijamos la atención en nuestro tema, en la naturaleza humana, al ser una naturaleza intelectual se diferencia de lo físico. “Si consideramos no sólo lo conocido, el objeto, sino el acto de conocer que es la operación, nos daremos cuenta de que existe lo trascendental respecto de la operación. Y eso es justamente lo trascendental en la línea del espíritu”⁴⁸. Así nos centramos, no en lo inteligible, sino en lo intelectual. Sin llegar al tema de quién depende la operatividad intelectual, tema de la antropología trascendental poliana, es decir sin tratar sobre la persona, cabe demorarse, detenerse en la consideración de lo operativo en el hombre, es decir, en su naturaleza. Se trata de un método que “se *demora* o se *queda* en la esencia del hombre”⁴⁹. Por esto Polo lo denomina “detención”⁵⁰ o “demora creciente”⁵¹. Este método se ejerce desde hábitos intelectuales, y se reduce a la propuesta de la que arranca todo el filosofar poliano⁵², veámoslo.

Lo genuinamente poliano es el descubrimiento de un método para acceder a los temas filosóficos⁵³. De acuerdo con el ejercicio

⁴⁷ “(...) al margen de la referencia intencional de nuestro pensamiento al ser, y que propiamente es el pensar, tenemos otras dos posibles referencias: el intento de acceder al ser extramental independiente del pensamiento, y el intento de alcanzar la existencia cognoscente del hombre que es la condición real del pensar”. J. A. GARCÍA, *Principio sin continuación*, 40.

⁴⁸ L. POLO, *Presente y futuro*, 152.

⁴⁹ L. POLO, *Antropología*, I, 117.

⁵⁰ Cfr.: L. POLO, *Presente y futuro*, 185.

⁵¹ Cfr.: L. POLO, *Antropología*, I, 120.

⁵² Además este método se diferenciará congruentemente de los demás métodos, ya sean vulgares, científicos o sapienciales. Observación ésta remarcada por Falgueras. “En la antropología filosófica no puede existir confusión entre el hombre como tema y el hombre como metodizador, aunque ambos estén muy estrechamente ligados. La condición de viabilidad de la antropología filosófica no puede pretender imitar ni a la metafísica ni a la física, ni a las ciencias, sino que su método ha de ser un método abierto”. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 184.

⁵³ “Cierto que Polo afirma modestamente que su aportación es fundamentalmente metódica, y por ello que la tarea de abandonar el límite es más bien oportuna y aconsejable que necesaria. Sin embargo, yo insisto en que la congruencia de un saber no puede sino reportar beneficios temáticos, con otra metodología inalcanzables; pues en otro caso vano sería el nuevo método”. J. A. GARCÍA, “El abandono del límite y el conocimiento”, en FALGUERAS / GARCÍA / YEPES, *El pensamiento*

de este método los temas se van desplegando de una precisa manera, de modo que al realizar una investigación sobre el pensamiento de Polo, bien se puede atender a los resultados logrados, catalogarlos, realizar un balance, o bien seguir el camino emprendido por Polo, intentar ejercer el método que propugna y asistir “in actu exercitu” a los temas. Este segundo enfoque, aunque mucho más difícil, va a ser el que nos proponemos seguir. Esto por varias razones.

La primera es que aunque los temas siempre estarán abiertos, una investigación sobre un autor ha de centrarse en lo peculiar del autor que estudia. Lo peculiarmente poliano –como hemos dicho– es el descubrimiento de un método, que denomina *abandono del límite mental*. Si se desatiende este enfoque, entonces se corre el riesgo de no comprender aquello nuclear de lo que depende el resto de la obra.

La segunda razón es que separar los temas de los métodos no tiene sentido, como ya hemos dicho, para Polo. Aunque coleccionásemos, analizásemos o investigásemos históricamente el estado de lo alcanzado sobre el tener por Polo, obtendríamos sólo un saber derivado, por cuanto unilateral. Como se trata de una investigación con pretensiones filosóficas y no meramente historiográficas esto no es admisible⁵⁴. Aún admitiendo las pretensiones hermenéuticas, la comprensión de la parte remite al todo y viceversa. Simplemente, una correcta interpretación de un autor exige cierta comprensión

de Leonardo Polo, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994, 45.

⁵⁴ Presentar un tema filosófico sin ejercer el método intelectual congruente con él, equivale a hacer contemplar algo parecido a un monumento, es decir, a un recuerdo del pasado. En ese mismo momento no se hace filosofía. “La monumentalidad doctrinal de la filosofía tradicional es su misma lejanía, cifra de su debilidad para ser nuestra metafísica. Entiéndase bien: no es que lo alcanzado por la investigación tradicional haya de considerarse periclitado; es que a nosotros nos es entregado como monumento, no como metafísica; y es así porque falta en los siglos intermedios el transmisor normal, es decir, la ilegitimidad del proceso filosófico de estos siglos. La filosofía tradicional se ha quedado lejos, no nos llega de un modo eficaz, sino que hemos de ir nosotros a visitarla. Y al entrar en ella nos percatamos de que es, hogaño, un nido vacío. Y no porque carezca de expositores de altura –esto es lo de menos–, ni, insisto, porque esté toda ella ‘refutada’, sino porque se ha quedado detenida en lo que respecta a la altura histórica. Y esto sí que es una falta, precisamente la falta de perennidad”. L. POLO, *El acceso*, 379.

del todo. Esto es imposible en Polo sin atender a su propuesta metódica.

La tercera razón reside en que sólo ejerciendo el método que Polo propone estaremos en condiciones de evaluar su alcance y si es hacedero en condiciones de proseguir. Aunque este último punto no es exigible académicamente sí lo es biográficamente. Máxime en filosofía.

La pregunta hacedera ahora es en qué consiste el método llamado “abandono del límite mental”. Lo que exige previamente la respuesta a qué es el límite mental. Puesto que la totalidad de esta investigación se articula a través de la consideración del límite mental creo que se justifica la siguiente exposición.

Centrémonos ahora en lo mental, y por tanto en primer lugar en el pensamiento. Tratemos de averiguar qué relación guarda lo pensado con el pensar. No se trata, por ahora, de esclarecer qué tipo de actividad es el pensar, asunto que estudiaremos más adelante. Tampoco atendemos a ningún pensamiento en concreto. La atención se dirige a lo pensado como tal, no al contenido de éste. En palabras de Polo, “intentamos averiguar qué estatuto corresponde a lo pensado no en cuanto nota suya (o contenido), sino en tanto se corresponde con el pensar”⁵⁵. Se trata por tanto de la exclusiva correspondencia pensar-pensado. Nótese que esta investigación no puede realizarse legítimamente desde el pensar. Puesto que si pensamos el pensar, sería un pensado, y perderíamos lo peculiar del pensar que quedaría objetivado. Se trata de atender al pensar, a lo pensado y a su correspondencia, sin perder lo propio de cada uno de ellos. El peligro es que el pensar se disuelva en pensado. Por lo tanto es exigitiva una profunda actitud de respeto hacia los temas. Se adelanta que en este respeto estriba una característica primaria del abandono del límite.

En otras palabras, se trata de “la consideración de la precisividad del pensamiento, no la interpretación precisiva del pensamiento”⁵⁶. Como comenta, es que, “la interpretación precisiva del pensamiento ha sido llevada a cabo por pensadores clásicos, y se cifra en distinguir al ser del pensamiento echando mano del pensamiento mismo. Es el pensamiento quien asume la tarea de distinguirse del

⁵⁵ L. POLO, *Curso*, II, 102.

⁵⁶ L. POLO, *El acceso*, 16.

ser, y lo hace del único modo que se considera posible, es decir, acudiendo a su función reflexiva. Por el contrario, la consideración de la precisividad del pensamiento establece la aludida diferencia sin emplear para ello la reflexión⁵⁷. La dificultad es clara, no se puede introducir la reflexión, es decir, pensar el pensar. Pero esta dificultad constituye asimismo la guía precisa de dirección atencional.

Consideremos por consiguiente lo pensado en tanto que pensado, esto es, al margen de cualquier contenido. Sólo esta vía es hacedera de momento. Los objetos se resuelven en un conjunto de notas. Si prescindimos de ellas nos quedamos únicamente con lo que Polo denomina “objetualidad”, y que “en cuanto tal no es objeto alguno; es simplemente la correspondencia de lo pensado con el pensar⁵⁸”. Lo pensado *qua talis*, sin contenido, no comparece como objeto, sino que indica únicamente su conexión con el pensar. Así la objetualidad no es propia de lo pensado. Es la vieja sentencia aristotélica: *topos ton eidón nous*, el lugar de lo pensado es el pensar.

Investiguemos por el lado de la objetualidad, para luego poner en correspondencia lo averiguado con el pensar. En el *Curso de Teoría del Conocimiento*, Polo introduce la noción de objetividad, que es lo específico del objeto pensado. Advértase que se trata de una noción funcional, pues no se puede separar lo pensado del pensar. Sin embargo, conviene demorarse en la descripción del objeto para conocer cómo esas descripciones se corresponden con la actividad de pensar. En el capítulo II estudiaremos detenidamente las operaciones intelectuales. Por lo que el tratamiento en esta introducción ha de ser forzosamente somero. A este respecto Polo habla de “notas descriptivas de la objetividad⁵⁹”.

Entiéndase “notas” no como el contenido objetivo, pues la objetividad carece de ellas, sino como características del objeto pensado. Esas notas no dan noticia de algo sino que son nociones –que en su mutuo reforzamiento, como veremos– no remiten fuera de lo pensado, sino que se quedan en él y en definitiva son “lo mismo”

⁵⁷ E. ESQUER, “La precisividad del pensamiento”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 463. Citado: “La precisividad”.

⁵⁸ L. POLO, *Curso*, II, 101.

⁵⁹ Cfr. L. POLO, *Curso*, II, 80 ss.

que lo pensado. Si hay remitencia en todo caso es al pensar a través de otras nociones con las que se articula.

Estas notas son: abierto, inmediato, ya, dado, hay. Polo suele emplear una fórmula lingüística que las reúne, así el objeto intelectual es descrito como: “*lo que hay ya inmediateamente abierto*”. Hay que tener en cuenta que el uso de “lo” viene exigido por el lenguaje y no significa que el objeto sea cósmico. Si el objeto fuese cósmico, las notas *abierto e inmediato* no podrían aplicarse. La objetividad es *apertura*, es decir patencia, luminosidad, estado de no oculto. El objeto en su luminosidad se da a la actividad que lo conoce *inmediateamente* sin hiato temporal. El objeto no es el término de un proceso, sino que simultáneamente al pensar hay objeto. Desde aquí se observa que todas las notas descriptivas son equivalentes.

Pero el único modo en que se pueden sentar las notas descriptivas de la objetividad y su equivalencia es justamente en el pensar. Es imposible que no se piense algo, el pensar siempre se corresponde con lo abierto, y sin pensar desaparecen estas características. Sólo hay apertura estrictamente al conocer. Una cosa en modo alguno puede estar abierta a otra. En la relación cosa-cosa encontramos yuxtaposición, pero el comparecer de una frente a la otra es estrictamente cognoscitivo⁶⁰.

Temporalmente el objeto es inmediato al conocerlo, al pensar ya se ha pensado. Esta formulación en pretérito perfecto hace ver que no hay un proceso cognoscitivo que se dispare en busca de objeto. El objeto lo hay ya. De este modo “se elimina la posición, la construcción, cualquier hipótesis sobre la influencia del ‘en’ en el contenido del objeto porque tal intromisión no la muestra el objeto”⁶¹. Pero tampoco se da una actividad propia del objeto de

⁶⁰ “Al conocer se superan los límites ópticos, la incomunicación física. Se establece una unidad que reside estrictamente en el conocimiento. El conocimiento es unificación. Y tanto y tan intrínsecamente es una superación de la imperfección de la materia, que incluso entenderlo como relación es impropio. El conocimiento no es una relación, sino una superación de la incomunicación, un modo de serlo todo según el cual una realidad no se limita a sí misma, sino que precisamente se ‘hace’ las demás. Ese hacerse las demás es lo que hemos caracterizado como lo abierto”. L. POLO, *Curso*, II, 167. El conocimiento como hacerse otro ha sido objeto de un precioso y pormenorizado estudio por Falgueras en “El crecimiento intelectual”, en *Hombre y destino*, 21-46.

⁶¹ L. POLO, *Curso*, II, 104.

modo que lo abierto abriese. El objeto no es en modo alguno reflexivo, lo abierto es *al* conocer. No antes, puesto que se daría pensado sin pensamiento. El objeto no es en sí, sino que es al conocerlo, por lo que no se puede decir que es, sino que es objeto, es decir, objeto es *lo mismo* que objeto.

Las notas descriptivas de la objetividad han de tener correspondencia con el acto cognoscitivo, pues, como hemos dicho, sólo hay pensado al pensar. De este modo podemos acercarnos al pensar no con el pensar objetivo, pues ninguna característica de la objetividad es objeto alguno, puesto que la objetividad no lo es. De acuerdo con esto, respecto de lo *abierto*, el pensar no es abrir puesto que se daría influencia del conocer sobre lo conocido, sino apertura que no necesita ser traspasada, es decir, *umbral*. “Abierto significa lo que se corresponde con un acto intelectual y, según lo cual, algo queda patente. Esto es lo abierto en su sentido puro. En tanto que sólo es posible en el orden del pensar como lo manifiesto en él, abierto quiere decir ante”⁶². Lo mismo hay que decir respecto de las demás notas descriptivas de la objetividad al corresponderse únicamente con los actos cognoscitivos. Algo es inmediato si no se separa del pensar, si cabe junto a sí. Respecto de *ya* el pensar es *antecedencia* y respecto de *hay haber*.

Aquí entra en juego una noción importantísima para Polo, la de *presencia mental*. “La presencia es, precisamente el valor intelectual del *en* respecto del objeto pensado”⁶³. En otras palabras la presencia es la operación intelectual. Polo la denomina presencia porque sin ella no hay pensado alguno. La inteligencia asiste siempre en presente a lo pensado. Según la presencia mental los objetos son pensados. Pero la presencia no es lo presente. Aunque simultáneos y uno en acto no se confunden, pero lo que es más importante es la tesis contraria: lo presente no es la presencia. “Como abierto, lo pensado puede referir a la apertura: apertura de lo abierto. Pero lo abierto no es la apertura; como lo que hay se refiere al haber. Pero el haber no lo hay. El objeto está abierto, inmediatamente abierto, pero no exhibe la apertura”⁶⁴.

⁶² L. POLO, *Curso*, II, 113.

⁶³ L. POLO, *Curso*, II, 116.

⁶⁴ L. POLO, *Curso*, II, 106.

Esto indica que la presencia, el acto intelectual se oculta, no comparece, es decir, pasa inadvertido. El acto destaca el objeto, es el *en* del objeto, pero él no se muestra. Como explica García, “al conocer intencionalmente lo que en acto se obtiene es lo conocido, no el conocerlo; la operación cognoscitiva se oculta al conocer, impidiendo que se manifieste su diferencia con lo conocido”⁶⁵. Es más “si la presencia no se ocultara, sería presente, objetiva; pero entonces la objetividad del mundo sería tautológica y el objeto, único”⁶⁶. Así, si compareciese la operación se abriría la apertura, lo que eclipsaría la manifestación del objeto, su patencia tornándola en la comparecencia de la operación, lo que significaría el cierre de la inteligencia, porque sólo habría un objeto, la operación. Tampoco el objeto se abre desde sí. Sería absurdo que el objeto antecediéndose a su mostración. El objeto se corresponde con la operación y no consigo mismo.

“El objeto pensado es lo único que hay en tanto que no es tautológico, en tanto que se reduce exclusivamente a objeto, en tanto que objetivado”⁶⁷. Sólo hay presencia de objeto, es decir el objeto es *unicidad*, y también en este sentido es *lo mismo*. Aquí la exposición de I. Falgueras es en especial esclarecedora: “El ajuste entre lo pensado y la presencia (o pensar) es tan perfecto que el objeto pensado está todo en presencia y la presencia lo es sólo del objeto pensado: no hay nada en el objeto que esté más allá de la presencia, ni nada de la presencia que no se vierta sin residuos en el objeto; es decir no hay más conciencia que la conciencia del objeto y no hay más objeto que el objeto de conciencia”⁶⁸. Como vimos, esto es lo que llamamos congruencia.

“El objeto pensado *está* ahí, *ante* mí, *frente* a mí. Pero es precisamente su *estar ante* mí lo que no *está frente* a mí”⁶⁹. Por eso el objeto es lo único que hay y la presencia se oculta para que haya

⁶⁵ J. A. GARCÍA, “El abandono del límite”, 35.

⁶⁶ L. POLO, *Curso*, II, 129.

⁶⁷ L. POLO, *Curso*, II, 105.

⁶⁸ I. FALGUERAS, “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXV/1, 76. Cit.: “Planteamientos Radicales”.

⁶⁹ PIÁ, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio en sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1997, 14. Cit.: *Los primeros principios en Leonardo Polo*.

objetos, es preciso averiguar cómo se oculta la presencia, de modo que el objeto sea simultáneo a la operación y sin embargo ésta no comparezca. Siempre que hay objeto hay operación cognoscitiva, pero ésta no forma parte en modo alguno del contenido objetivo. En lo que se piensa no se advierte el pensar que lo piensa. La presencia se otorga silenciosamente. La única referencia objetual es a la operación. Por eso dice Polo que la suposición pura, no es la de un término lingüístico a lo que designa, sino la del objeto a su acto cognoscitivo que para él es antecedencia y haber. “Supuesto significa estar siendo pensado y nada más. Por eso la suposición es constante (no general o universal). La constancia equivale a la presencia y quiere decir que la suposición es la misma aunque los contenidos no sean los mismos: en definitiva la suposición no forma parte del objeto”⁷⁰.

En todo objeto hay suposición del acto cognoscitivo de tal modo que el objeto es supuesto. No se trata de la unidad de la percepción kantiana, porque en Kant el sujeto se inmiscuye violentamente en el pensamiento. En Kant se supone el sujeto como aquello que posibilita el pensar. Pero no hace falta remontarse al sujeto, sino que es algo mucho más bajo. Todos los objetos son al pensarlos. Se trata de la operación, no del sujeto.

En consecuencia, “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 hay ya inmediatamente abierto’. Si corriese a cargo del objeto hacerse ‘lo que hay ya inmediatamente abierto’ no lo lograría: justamente al objeto hay que eximirlo de *hacerse*”⁷¹. La presencia mental presta un favor al objeto que es precisamente el que sea objeto. La operación porque queda oculta deja en franquicia lo patente. Se trata de una activi-

⁷⁰ L. POLO, *Curso*, II, 158.

⁷¹ L. POLO, *Curso*, II, 159. García ha insistido especialmente en esta cuestión. “El pensamiento humano, ciertamente, no es creador, es decir, con su ejercicio no funda antes ni suscita realidades existentes, sino que, todo lo más, consigue que *haya* objetos. Haber objetos significa, entonces, haberlos pensado; el haber, por tanto, no equivale a existencia ni a apariencia, sino estrictamente a haber conocido, a presencia. La presencia de los objetos es propuesta así como algo peculiar del pensamiento humano”. J. A. GARCÍA, *Principio sin continuación*, 76.

dad, la de la presencia mental, que no se nota precisamente para que haya objeto.

Si analizamos las fórmulas A es A, A es B..., en todas ellas incrementamos aspectualmente nuestro conocimiento, pero lo paradójico es que los aspectos se dan por supuestos. Las fórmulas anteriores se traducen ahora en A es A supone A, A es B supone B, lo que significa que los hay ya, en antecendencia y no cabe incrementar objetivamente nuestro conocimiento sobre lo que ya es conocido. “Si se pudiera profundizar en A como tal, no se podría decir que A ya ha sido pensada, o que el objeto pensado es lo mismo que se piensa. Si se piensa otro objeto, se piensa otro *mismo*, el cual según la estructura predicativa, u otra conexión lógica, se puede decir que le conviene. De modo que se conoce algo más que sólo A; pero A permanece invariada”⁷².

Puesto que la presencia mental es antecendencia, en el conocer está ya lo conocido. Lo conocido no conoce, precisamente por ello el acto de conocer se hace objeto, pero al hacerse se oculta el acto y se manifiesta el objeto. No es que el acto emigre o se traslade al objeto, porque lo conocido es al conocer y no cabe un conocer ciego, sino que la operación manifiesta lo patente, abre lo abierto. “Si al conocer A sólo se conoce A, la operación como tal no se conoce. La operación no se puede conocer como un objeto. Por eso se dice que al conocer objetivamente la operación se oculta (y oculta que se oculta). De aquí se desprende que la operación no se puede conocer reflexivamente”⁷³.

Polo habla de conmensuración entre el pensamiento y lo pensado. Es decir, lo conocido y el conocer se ajustan de tal modo que lo conocido mide el acto de conocer. Así no hay más entender que entendido. Como comenta Falgueras, “la unidad es del objeto, jus-

⁷² L. POLO, *Antropología*, I, 107.

⁷³ L. POLO, *Antropología*, I, 108. La pretensión de conocer la operación objetivamente deriva el filosofar hacia el idealismo como ha mostrado García-Valdecasas, pues el idealismo es el intento de autofundamentar la verdad. “Si la presencia se conoce desde la presencia, el intelecto está jugando a una autoposición. Al pretender centrar la atención sobre ella, se ve forzado a abandonar la prioridad del objeto”. M. GARCÍA-VALDECASAS, *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, 1998, 8. Cit.: *Límite e identidad*.

tamente aquí se observa la limitación del acto cognoscitivo operativo, en que su actividad es medida por el objeto. Se trata de un acto sin residuos. O para decirlo en terminología estrictamente aristotélica: conocer es hacerse otro⁷⁴.

Si esto es así, es obvio que la presencia mental es un límite para el pensamiento: “la presencia mental, en cambio, es la pertenencia directa del límite al pensamiento, es decir, el límite en cuanto no se *presenta* como obstáculo para el conocimiento, sino que se oculta en él, comunicado, fundido con el pensamiento mismo, convertido en él⁷⁵. Precisamente porque se ejercen operaciones cognoscitivas el conocimiento está limitado ya que éstas no se notan, la presencia mental se oculta, no comparece como contenido objetivo. El objeto sólo manifiesta contenidos noéticos que no se refieren a la operación, puesto que ésta es suposición. La luminosidad del objeto es pura, nada de la operación lo empaña o enturbia. Por eso “siendo *haber* la antecendencia de la presencia pensada, es aquello que ninguna reflexión alcanza y ninguna problemática formula⁷⁶. Por eso, únicamente con el pensamiento objetivo es imposible notar la exención con que la operación favorece al objeto. La operación se queda atrás en el sentido de inadvertida. “El límite es la presencia mental de objetos: lo que la inteligencia tiene presente. Lo que conoce cuando ejerce alguna de sus operaciones. Y su superación, el abandono del límite mental, en terminología de Polo, exige hábitos: el conocimiento de las operaciones cognoscitivas, o la superación del conocimiento intencional⁷⁷.”

Para terminar me parece que el siguiente texto de Falgueras resume la totalidad de la exposición permitiendo aclarar no sólo la limitación del conocimiento, sino también su razón y hacerlo de tal modo que se esté en condiciones de abandonar tal limitación⁷⁸. Creo por otra parte que el lector atento habrá advertido que esta exposición se ha realizado desde el abandono del límite. Dice Falgueras: “la luz del acto trascendental de entender humano cuando

⁷⁴ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*,

⁷⁵ L. POLO, *El acceso*, 16.

⁷⁶ L. POLO, *El acceso*, 328-329.

⁷⁷ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 112.

⁷⁸ “La detección del límite es metódica de suyo, es decir, al descubrir el límite la intelección no se queda en él, sino que va más allá⁷⁸”. L. POLO, *Antropología*, I, 106.

se aplica directamente a los inteligibles suministrados por los sentidos internos trae consigo el acto más bajo de conocimiento, a saber la inmediata presencia del inteligible material, y lo hace supliendo el acto de ser del que éste deriva mediatamente fuera del pensamiento, e independizándolo mediante su mencionada luz, que da consistencia, unicidad y exención al objeto. La presencia no es presencia de sí misma, sino del objeto, y el objeto no antecede a la presencia, sino que es lo presentado en ella. Los inteligibles procedentes de la sensibilidad son eximidos de su temporalidad extramental por la presencia, pero la presencia tiene el valor de una vez, es decir ni se quita ni se pone, sino que es lo vasto, en el sentido de que carece de eficacia respecto de sí misma: ni puede autonegarse ni puede autoafirmarse, pero es determinación directa y articula el tiempo, constituyéndolo en tiempo entero u objeto. La presencia oculta el ser y destaca el objeto, pero la manifestación objetiva la oculta a ella misma como acto cognoscitivo⁷⁹.

Puesto que en el pensamiento ha sido advertido un límite intrínseco a su ejercicio, conviene averiguar el peligro mayor que en orden al conocimiento de lo real tiene dicho límite, sólo así podremos abordar correctamente esta investigación⁸⁰. Dicho peligro estriba en proyectar el pensamiento a la realidad. En definitiva se trata de Parménides: lo mismo es pensar y ser. Si bien es cierto que nuestro conocimiento, al ser intencional, remite a la realidad, sin embargo no puede reducirse lo real a objeto. Precisamente por las características del objeto, el pensar no se reduce al ser. El objeto está exento, es decir no necesita ser, la suposición con que le favorece la operación hace que no sea real⁸¹.

Propiamente lo que es uno o mismo es el objeto, no se puede decir que la unicidad sea una característica de la realidad precisamente porque la mismidad es la equivalencia de las notas de la

⁷⁹ I. FALGUERAS, "Planteamientos radicales", 77-78.

⁸⁰ "La constatación de los límites de la humana razón ha movido al escepticismo, subjetivismo y relativismo, cuando no al irracionalismo y voluntarismo, o a extrañas actitudes místicas; con todo lo cual se difuminan los saberes superiores del hombre". J. A. GARCÍA, "El abandono del límite", 33.

⁸¹ "La presencia se distingue puramente del ser extramental porque al pensar el ser extramental se le exime de su peculiar propiedad: lo más propio del ser es su actividad. Pero al pensar, se exime de actividad al ser obteniéndolo en términos de actualidad". S. PÍA, *Los primeros principios en Leonardo Polo*, 17.

objetividad. Como dice Polo “matar a Parménides es poner un veto a la nebulosa determinación de lo *mismo* como real. Como parece que con ello se echa un jarro de agua fría a la ontología, la diferencia de operaciones ha de tener una neta justificación y, por otra parte, preservar el carácter inteligible del ser. Para ello estimo preciso no conceder a lo *mismo* el valor de posición última”⁸². Lo *mismo* no es real, ni se identifica con lo real puesto que la operación lo exime, pero entonces el conocimiento intencional no logra alcanzar lo real y tiene el riesgo de extrapolar características mentales a la realidad.

Tampoco respecto de la persona la objetividad puede proyectarse legítimamente y esto porque –como dijimos– el conocer objeto corre a cargo de la operación intelectual, no a cargo del sujeto. Por otra parte, como los objetos manifiestan, pero no abren, no hay objeto que piense. Polo suele decir que el yo pensado no piensa, fórmula esta con la que se advierte la limitación del pensar objetivo en antropología, pues por mucho que objetivemos el sujeto humano, precisamente porque lo objetivamos no lo conocemos.

Como vimos, detectar el límite tiene una fecundidad metódica. “Si se detecta el límite, no sólo es posible abandonarlo, sino que se abandona *eo ipso*”⁸³. Este abandono es un acto intelectual no intencional, que puede realizarse de diferentes modos, puesto que el límite se advierte tanto en lo conocido, el objeto, como en la operación, intelectuales. Así, al advertirlo o detectarlo en el objeto puedo conocer transobjetivamente y hacer física o metafísica. Al detectarlo en la operación puedo abandonarlo y hacer antropología. En todo caso, el abandono del límite presenta una multiplicidad de campos temáticos⁸⁴. Pero si los temas son diferentes, también habrán de ser diferentes los actos intelectuales con los que se accede a ellos. Es decir, el abandono del límite no es homogéneo, cabe realizarlo de múltiples modos. La consideración del límite mental es “una *metodología filosófica*, pues la detección del límite se ordena a su abandono, y el abandono del límite permite a la filosofía acceder de un modo más congruente y fecundo a los temas primeros y radicales de la filosofía, y en particular permite un superior

⁸² L. POLO, *Curso*, III, 303-304.

⁸³ L. POLO, *Antropología*, I, 106.

⁸⁴ Cfr.: L. POLO, *Presente y futuro*, 182-186.

conocimiento de la creación. Pero, en último término, la filosofía poliana del límite mental es una *antropología*; porque lo que en definitiva sienta es la imprescindible remitencia de la naturaleza lógica humana al ser cognoscente que la posee⁸⁵.

Es fácil comprender ahora que “la referencia del pensar al ser requiere el abandono del límite. El abandono nos lleva a descubrir que tal referencia no es una, sino *multiplicidad*. Esta multiplicidad anula la positividad del límite⁸⁶. En primer lugar se descubre una doble referencia: la metafísica y la antropología. Pero si se admite la distinción real tomista entre esencia y acto de ser, y Polo la admite sin reticencias, entonces desde el abandono del límite la inteligencia ha de poder conocer cuatro grandes campos: la esencia y el ser del universo y la esencia y el ser personales, supuesto que la persona se distinga del universo, tema de esta investigación. Como dice Polo “el abandono del haber posee una múltiple fecundidad, la cual, sin embargo, no se extiende en una dirección unívoca. El valor de la investigación depende de que se trate la multiplicidad de temas accesibles desde el abandono en correspondencia con las diferentes dimensiones de éste, y no, en cambio, de una manera seriada, es decir, derivando un tema a partir de otro⁸⁷”.

3. Agradecimientos

He leído muchas investigaciones filosóficas, y he de confesar que el capítulo de agradecimientos siempre me pareció muy hermoso pero quizá exagerado. A fin de cuentas todo lo que se dice es obra del autor. Sin embargo, estoy sorprendido por la cantidad de personas a las que tengo que agradecer que esta investigación haya llegado a puerto. Quiero decir con esto que sin ellas jamás se habría realizado. Como comenta Tomás de Aquino, el amigo es otro yo. Por esto las personas a las que dirijo mi gratitud en cierto modo han escrito estas páginas.

⁸⁵ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 117-118.

⁸⁶ L. POLO, *Evidencia y realidad*, 294.

⁸⁷ L. POLO, *El acceso*, 383.

Ante todo, mi deuda es para con mis padres, quienes llenos de ilusión han alentado los momentos decisivos en que se ha gestado este trabajo.

A continuación he de referirme a D. Ignacio Falgueras, mi maestro en filosofía, quien tanta confianza y paciencia ha depositado en mí. Junto a él, es de justicia señalar al propio D. Leonardo Polo, maestro de maestros, con quien he tenido muchas conversaciones sobre éste y otros temas, y que siempre ha sabido comprenderme tan acertada y rápidamente. A ellos se refiere especialmente mi gratitud por todo lo que me han enseñado.

Estoy muy agradecido a todos los profesores de los Departamentos de Filosofía de las Universidades de Málaga y Navarra. Particularmente he de referirme a Juan García, con quien me une, además de una solidísima amistad, un interminable teorizar. A Jorge de Vicente, por su aliento, su escucha paciente y su fructífera discusión de las tesis aquí sostenidas. A Pedro Chamizo, con quien he trabajado tantas horas. A Ángel Luís González por su constante interés y exigencia. Y a Alejandro Llano por su atenta ayuda llena de buen humor.

Esta investigación ha sido muy favorecida también, por el diálogo con jóvenes filósofos que están iniciando sus andaduras intelectuales. Con Salvador Piá, José Ignacio Murillo y Miguel García-Valdecasas me unen además del magisterio poliano, la pasión teórica que se manifiesta en largas tertulias con el oído presto a desentrañar el ser de las cosas. De este mismo entusiasmo participan Joaquín Llamas, Basilio de San Juan y Maria João dos Santos quienes me hacen ver la necesidad de que toda auténtica teoría desemboque en la vida.

Por último, me es obligado mostrar mi más profundo agradecimiento a todos mis alumnos con los que tanto he aprendido.

I

BÍOS PRAKTIKÓS TENER SEGÚN EL CUERPO

1. La corporeidad y el tener intelectual

El primer modo según el cual el hombre tiene es según su cuerpo. Ahora bien, este nivel está coordinado con un nivel superior, con el tener según la inteligencia. Qué relación existe entre el propio cuerpo y los objetos intelectuales es el tema que nos proponemos estudiar en este epígrafe¹. Como señala Vicente Arregui: “El propio cuerpo es fundamento de la intencionalidad cognoscitiva. Pero no se trata de intentar una justificación biológica del conocimiento intelectual, sino de intentar entender cómo tiene que ser el cuerpo humano para que el conocimiento intelectual, que no es una operación orgánica, sea posible”².

¹ La filosofía contemporánea ha tematizado frecuentemente esta relación del cuerpo con el mundo objetivo. Así para G. Marcel el *être-incarné* permite sentir el mundo; la fenomenología que realiza Sartre del cuerpo *pour soi* en *L'être et le néant* arroja como resultado que el cuerpo es el centro de referencia de los útiles que constituyen el mundo humano y además lo más propio del ser humano (su facticidad, según Sartre). El cuerpo es así la contingente posibilidad que soy y por el cual puedo hacer todo lo que el mundo me permite. Quizá quien más directa y comprensivamente ha tematizado la corporeidad humana sea Merleau-Ponty, quien dedica la primera de las tres partes de su *Phénoménologie de la perception* al estudio del propio cuerpo. Para Merleau-Ponty el existente humano está vertido al mundo (*être-au-monde*) por su *ser-cuerpo*. Así se establece la equivalencia *être-au-monde* con *être-corps*. Un estudio de la relación entre el cuerpo y la voluntad es llevado a cabo por Paul Ricoeur en *Le volontaire et l'involontaire*.

² J. DE VICENTE, *Filosofía del hombre, Una antropología de la intimidad*, Rialp, 1992, 2ª edición, 142 nota 16.

a) *La corporeidad como hecho incomparado*

La tesis que se defiende en este epígrafe es que el pensar no posee intencionalmente objetos sin cuerpo. Para ello empezamos por lo más obvio. “Un dato indudable es nuestro cuerpo. Ahora bien, en cuanto indubitable, el cuerpo es observable y por ello diferente de la presencia. Además, se posee una cierta información acerca de nuestro cuerpo, pero el cuerpo no se da por completo en la presencia, es decir no es correcto llamarlo nuestro con el criterio de observabilidad: es algo que podemos observar, pero en esa medida no es completamente nuestro. Y cuanto más avanzamos en su objetividad científica, menos es nuestro cuerpo”³. Hasta tal punto es evidente la condición corpórea del hombre que incluso no puede ser negada por posturas dualistas como la pitagórica, la platónica o la cartesiana. Aunque para el dualismo “el cuerpo sería una situación del alma, por lo que dentro de esta doctrina la vinculación alma-cuerpo sería accidental, no esencial, y el hombre no podría ser definido como animal racional”⁴. Somos por condición, o por naturaleza seres con cuerpo y, aunque –como sostiene el materialismo– fuésemos seres únicamente corporales y el pensamiento no fuese sino un epifenómeno material; en todo caso, el cuerpo humano es algo indubitable. También, aunque –como afirmase Descartes–, nuestro espíritu sea más evidente y fácil de conocer que nuestro cuerpo.

Como indudable que es, podemos objetivar nuestro cuerpo. “Cabe una percepción sensible y consciente del cuerpo como cuando lo miramos, directamente o en un espejo, o cuando lo tocamos. Cabe también una teoría del cuerpo humano como las que elaboran la biología, la anatomía o la medicina. Y cabe también una estética del cuerpo, una filosofía o teología del cuerpo, etc.”⁵. En todos estos casos hacemos del cuerpo objeto de nuestro inteligir.

Además tenemos noticias del cuerpo a nivel de sensibilidad, como las informaciones sobre el estado y las condiciones de nuestro organismo. “El cuerpo propio es dado a la subjetividad como

³ L. POLO, *Curso*, III, 425.

⁴ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 133.

⁵ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 33.

sensibilidad cinestésica y cenestésica, es decir, como fuerzas físicas y disposiciones para la acción en un medio físico y sobre realidades físicas”⁶. Es claro que se puede tematizar todo este conocimiento sensible y transformar la experiencia del propio cuerpo en ciencia. Así, localizar las sensaciones de hambre en el epigastrio o conocer la neurofisiología del dolor corporal. Pero justamente, como advertía más arriba Polo, cuanto mayor sea la objetivación intelectual del propio cuerpo, menos conocemos el cuerpo como propio. Así, la exploración anatómica, la experimentación neurofisiológica, la experiencia neuroquirúrgica o la biología molecular de la morfogénesis humana son estudios del cuerpo humano. Pero en ellos el conocimiento que se tiene del mismo es similar al que se pudiese tener de cualquier otro cuerpo. Por ejemplo, de la estructura reticular de un cristal o el ensamblaje de las piezas de un camión. Es decir, se tematiza el cuerpo humano como un cuerpo más.

Cabría decir que las vivencias nos informan inmediatamente del propio cuerpo. Así, al sentir un dolor de muelas conocería algo de mi propia corporeidad. Si. Pero la actividad que mis nervios, mis encías y mi cerebro están realizando, y cuya consecuencia es el dolor sentido no son conocidos como mi propio cuerpo.

Paralelamente sabemos que al conocer se ejerce una gran actividad cerebral, ya sea en la sustancia reticular bulboencefálica o en el sistema límbico, o en cualquier otra parte del sistema nervioso. Actividad por la que permanecemos conscientes, y que nos permite objetivar. Pero dicha actividad que se ejerce al conocer no es conocida. Además, no interfiere en nuestro conocimiento. Aún en el caso de la neurofisiología, no se conoce como la propia actividad.

Parece que la propia corporeidad sea enigmática para el conocimiento operativo. “Lo enigmático de la facticidad ha de notarse (sin encararse objetivamente con el cuerpo, como procede la ciencia) como lo infactible (por el pensar), o como la organización que puede deshacerse”⁷. Más adelante veremos en qué sentido la corporeidad es fáctica según Polo. De momento baste considerar que el conocimiento del propio cuerpo no es posible ejerciendo operaciones intelectuales. Como explica Falgueras, “el alma humana no preexiste al cuerpo, es luz en el cuerpo, pero que no lo ilumina en

⁶ J. VICENTE ARREGUI / J. CHOZA, *Filosofía del hombre*, 133.

⁷ L. POLO, *Curso*, III, 413.

directo”⁸. El alma está vinculada a un cuerpo, lo que quiere decir que la inteligencia se ejerce en un cuerpo, **no hacia**. No es luz del cuerpo, sino en el cuerpo. Hablando sin excesiva precisión podríamos decir que se trata de una subjetividad encarnada. Una iluminación directa de nuestro cuerpo nos permitiría conocer, por ejemplo, el funcionamiento cerebral ejercido cuando conocemos cualquier objeto. Pero tal conocimiento no lo tenemos. Se advierte que “el *cuerpo propio*, o en tanto que propio, no comparece en la actividad consciente”⁹.

¿Qué sucede si se intenta advertir la actividad corpórea en el objeto intelectual? Según Polo, “el influjo de la corporeidad es incomprensible por cuanto que el objeto ya está dado”¹⁰. Como veremos más detenidamente al tratar de la operación inmanente, el objeto es pensado en perfecto. Detengámonos ahora en lo incomprensible del conocimiento del influjo de la corporeidad en el objeto.

Podríamos formular la siguiente pregunta que nos sirva de guía: ¿Por qué la actividad orgánica cerebral no ingresa en el contenido noético del objeto? El sistema nervioso es un conjunto de órganos. Es decir, un conjunto anatómico-fisiológico. Si recurrimos a la comprensión aristotélica de los cuerpos deberíamos decir que se trata de una materia organizada o constituida por una forma (la psique). “Para entender la peculiar *formación* del cuerpo humano como ordenación configurante y funcional de unas potencialidades activas físicas, se ha de acudir a un principio distinto del físico. A ese principio se le llamó, desde los albores de la filosofía, *alma*”¹¹. No se trata de que exista una materia organizada como cuerpo humano al margen del alma, sino que una actividad propia, específica del alma es la constitución, la formación de un cuerpo como cuerpo vivo. Por lo que Aristóteles la define como acto primero y forma del cuerpo natural que tiene vida en potencia¹². La materia puede ser materia viva cuando está formando parte de un organis-

⁸ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 141.

⁹ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 33.

¹⁰ L. POLO, *Curso*, III, 410.

¹¹ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 135.

¹² Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, libro II. También consúltese la espléndida exposición de J. VICENTE / J. CHOZA, en *Filosofía del hombre*, 128-137.

mo vivo. En este sentido, todos los órganos de un viviente corpóreo tienen una forma natural.

Ahora bien, es preciso diferenciar o matizar el modelo hilemórfico al aplicarlo a los seres vivos, y más aún en cuanto que ejercen actividades cognoscitivas.

En primer lugar porque “el viviente corpóreo es aquel modo de ser hilemórfico que en vez de corromperse se mantiene en los influjos que recibe y que convierte en sí en el modo del movimiento; es decir, siendo inmutado no se destruye, sino al contrario: sólo así existe”¹³. Los influjos externos para un cuerpo no viviente implican generalmente su corrupción, es decir, la pérdida de la propia forma, y por tanto, la disgregación de la materia. Piénsese por ejemplo en los fenómenos de erosión o combustión. El viviente corpóreo, sin embargo, sólo puede existir aprovechando, asimilando, aquellos influjos. Esta asimilación implica una mutación de lo externo en el propio dinamismo vital. Por esto, Aristóteles comenta que la vida está en el movimiento. “El modelo hilemórfico en el viviente es tan especial que invita a buscar otro modelo. El viviente es un cuerpo, forma y materia, pero no como la piedra”¹⁴.

Además, si el viviente ejerce actividades cognoscitivas el modelo se ha de ampliar aún más, pues “se trata de algo superior a las funciones vegetativas. En las funciones vegetativas también hay una asimilación del influjo externo, pero esa asimilación no se hace en correspondencia con lo que tiene de formal el elemento asimilado (la asimilación implica cierta descodificación)”¹⁵. Aquí radica la distinción entre la nutrición, la reproducción y el crecimiento por un lado, y la vida cognoscitiva por otro. En aquéllas, la forma del influjo externo ha de ser asimilada, lo que implica su transformación en la estructura vital del cuerpo en cuestión. En las funciones cognoscitivas, en cambio, la forma externa es lo que ha de ser co-

¹³ L. POLO, *Curso*, I, 206.

¹⁴ L. POLO, *Curso*, I, 207. Para un estudio exhaustivo del viviente corpóreo: L. POLO, *Curso*, IV/1, Lección II. Para la diferenciación entre cuerpos vivos y sustancias inertes: L. POLO, *Curso*, IV/1, Lección III. La misma conclusión es expuesta por Falgueras: “Los seres vivos han de tener, pues, causa eficiente de su propia vida o movimiento inmanente. En consecuencia, todo ser vivo más que hilemórfico o bicausal, es tricausal”. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 134.

¹⁵ L. POLO, *Curso*, I, 209-210.

nocido, por lo que no puede transformarse. En ese caso, se conocería otra cosa.

Todo lo externo que se conoce tiene un valor formal causal, que como tal inmuta al órgano. “Una especie ‘afecta’ de modo formal: informa. La forma exterior mantiene un respecto formal con la materia del órgano en tanto que está en él. Pero no por eso el órgano se corrompe; aquí la resistencia llega al máximo: la forma natural del órgano no es desplazada, por más que el estímulo esté modificándolo”¹⁶. Como estímulo la forma causa una inmutación orgánica. Se trata de una nueva forma en la materia ya informada. Así, podemos considerar varios momentos de los órganos cognoscitivos. Previamente a la estimulación, el órgano está informado por su forma natural. La que lo ha constituido como tal órgano. Al recibir un estímulo una nueva forma es recibida por ese órgano, sin que se desplace su forma natural. Esto supondría una organización diferente del órgano. Así pues, el órgano en su dimensión material es modificado, por lo que la forma de dicho órgano no se limita a su función informante, puesto que es forma también del órgano inmutado. “Una forma capaz de algo más que informar –por lo pronto, de seguir siendo la forma del órgano inmutado– es suficiente para constituir la facultad cognoscitiva”¹⁷. Una facultad cognoscitiva requiere entonces lo que Polo denomina “sobrante formal”. Es decir, que la forma natural del órgano exceda, sobre, respecto de su causar dicho órgano. Posada comenta que “la facultad sensitiva es el sobrante formal, no el órgano ni la principiación causal del órgano (obviamente no acontece un *sobrante* formal del órgano, pues se dice sobrante a la principiación –ante todo formal– que no se agota en principiar el órgano)”¹⁸. Se puede establecer así una relación entre formas, la forma natural, que en su sobrar es lo que se llama facultad, y la forma inmutante. “Una forma en relación con otra forma no es simplemente una estructura orgánica. En todo caso, una relación entre formas puede llamarse ‘morfomórfica’, pero no hilemórfica”¹⁹.

¹⁶ L. POLO, *Curso*, I, 209.

¹⁷ L. POLO, *Curso*, I, 209.

¹⁸ J. M. POSADA, “Sobre el sentido común y la percepción. Algunas sugerencias acerca de la facultad sensitiva central”, en *Anuario Filosófico*, XXIV/2, 1996, 963 nota 6. Cit.: “Sobre el sentido común”.

¹⁹ L. POLO, *Curso*, I, 210.

Pero si la forma natural no es desplazada por la nueva forma que inmuta al órgano, y que puede entrar en una relación morfo-mórfica con ella, quiere decirse que el sobrante formal es potencial respecto de las formas inmutantes. Así se precisa más la noción de facultad al entenderla como potencia formal. “El principio de la operación no es una causa formal sino una potencia formal”²⁰.

Tenemos entonces un órgano modificado por una forma externa mediante un estímulo, y una facultad (potencia). Pues bien, “la facultad pasa al acto que es la operación cognoscitiva si de la afec-ción y de la estimulación se destaca la especie impresa o causa formal”²¹.

Lo que es preciso subrayar para nuestro tema es que la especie impresa es el antecedente orgánico del objeto. Es la causa formal inmutante del órgano, en modo alguno lo conocido. El objeto, sensible o intelectual se da por un acto que requiere lo orgánico y su inmutación, pero lo conocido no es el órgano inmutado. Éste recibe la forma o especie que causa, de acuerdo con su valor formal, cierta inmutación. Tampoco lo conocido es esta inmutación en cuanto que orgánica, sino en su respecto a la potencia formal. “Si no toda forma es objeto, sino sólo la poseída por una operación inmanente, por otra parte la operación ni posee ni determina en modo alguno la materia. Paralelamente, la forma natural del órgano no posee la especie impresa: lo que hemos llamado su concurrencia en una misma materia no es operación cognoscitiva alguna”²². Por esto se diferencia entre el objeto, es decir, lo poseído por una operación cognoscitiva, (ya veremos la índole de esta posesión por antonomasia), y la especie impresa. La especie impresa es antecedente del objeto, pero no es objeto. Y es que lo característico de los objetos es el ser dados simultáneamente al ejercicio o actividad de pensarlos.

Es obvio que la recepción de la inmutación implica un retraso que no se ajusta con la índole de las praxis cognoscitivas. La operación cognoscitiva versa sobre la especie impresa, sobre lo orgánico (inmutado) pero no directamente, sino sólo en cuanto se prescinde de lo material. Es decir, “si la especie impresa no informa al

²⁰ L. POLO, *Curso*, I, 214.

²¹ L. POLO, *Curso*, II, 45.

²² L. POLO, *Curso*, I, 214.

órgano, no es posible la coactualización, pero la concurrencia no es todavía la coactualidad. Esta última requiere prescindir de la materia. Ahora bien, si la forma natural del órgano se limitase a informarlo, sería incapaz de prescindir de él. Y a su vez, mientras la especie impresa no se separa del órgano no es cognoscible en acto”²³.

Como balance de esta larga digresión podemos sentar las siguientes tesis: a) Antecediendo al conocimiento sensible se dan una serie de acontecimientos orgánicos que culminan en la elaboración de la especie impresa. b) El objeto sensible es diferente de la especie impresa, siendo ésta su antecedente orgánico. c) Lo conocido, lo poseído por la operación no es la especie impresa sino el objeto que forma el acto cognoscitivo. d) Referido al conocimiento intelectual en tanto que abstraído de la sensibilidad, lo inteligido tampoco es posible sin el cuerpo, pero en su formación no interviene el cuerpo.

Este conjunto de tesis pueden ser englobadas en la siguiente: lo corpóreo y lo objetivo son dimensiones del ser humano en diferentes niveles. No se dice que sean diferentes sin más, en cuyo caso una podría ser causa de la otra. Entre la actividad de una praxis cognoscitiva y la inmutación de un órgano cognoscitivo la diferencia es taxativa, es decir, es limitante. Entre lo corpóreo y lo objetivo la diferencia es irreductible.

“Nadie ha visto el influjo del cuerpo *en* el objeto mismo. La incomprendibilidad del influjo es el enigma del no aparecer el hecho si *hay* objeto. El hecho es exterior al objeto, sin aparecer de ningún modo en él o fuera de él”²⁴. Es incomprendible que lo corpóreo influya en el objeto por la antecedencia de éste. Por eso lo intelectual se destaca de lo corpóreo, en el modo de que éste no comparece en el objeto. Se trata de un enigma, puesto que el cuerpo condiciona. Sin especie impresa no hay conocimiento. Pero, “el condicionamiento es incomprendible. Se habla a veces de un paralelismo psicofísico. El paralelismo es un modo inadecuado de formular la dualidad; y su incomprendibilidad”²⁵. Dualidad entre cuerpo y objeto. Esto no significa dualismo, pues como es fácil advertir por lo

²³ L. POLO, *Curso*, I, 210-211.

²⁴ L. POLO, *Curso*, III, 409.

²⁵ L. POLO, *Curso*, III, 409.

dicho, sin cuerpo no hay objeto. No cabe objeto sensible sin inmutación corpórea del sentido. Esto se extiende a los objetos intelectuales abstraídos de la sensibilidad o formados a partir de abstractos. Se caracteriza entonces la relación entre cuerpo y objeto intelectual como una dualidad irreductible de irreductibles.

Si se avanza un paso más, se advierte que al pensar objetivamente se precisa actividad corpórea. Bien entendido que la actividad cognoscitiva y la corpórea son irreductiblemente diferentes. Dicho precisar significa necesidad para la mostración del objeto. Pero lo característico del cuerpo tal y como es aquí tratado es el no mostrarse, el no aparecer al pensar. Dicho con otras palabras, su carácter fáctico. Fáctico aquí significa impensado e impensable. “La corporeidad es el cuerpo propio como hecho (desde el pensar)”²⁶. Nótese que el hecho no es el cuerpo sino la correspondencia del cuerpo con el pensar. Al pensar se muestra el objeto, pero lo propio del cuerpo inexcusable para el objeto no aparece, es más, es ignoto. “Lo característico de la corporeidad es no aparecer al pensar; es un sinsentido pretender que el pensamiento asista a su correspondencia con la corporeidad”²⁷.

¿A qué se debe que la corporeidad no comparezca al pensar? Anteriormente estudiamos la distinción entre especie impresa y objeto. La pregunta que hacemos ahora no es reiterativa, sino pertinente. Es decir, no ha sido todavía contestada, porque pregunta por la correspondencia de la corporeidad con la operación cognoscitiva.

En el operar intelectual, la corporeidad es enigma, no aparece, es fáctica. “El hecho como corporeidad sólo puede ser enteramente indiscernible del pensamiento si la indiscernibilidad entre pensamiento y hecho es la entera ausencia de autorreferencia y ello se entiende como límite del pensamiento”²⁸. Que desde el pensamiento objetivo no se advierta la corporeidad sólo es posible si las operaciones cognoscitivas no versan sobre sí mismas, sobre su presentar objetos; es decir, si en la operación tan sólo comparece o se muestra el objeto, no ella misma. Respecto del pensar, el objeto intelectual es lo único que *hay*. Sólo *hay* objeto. Con el adverbio

²⁶ L. POLO, *Curso*, III, 390.

²⁷ L. POLO, *Curso*, III, 390.

²⁸ L. POLO, *Curso*, III, 392.

hay, Polo designa lo abierto al pensar, es decir, el objeto. Que sólo haya objeto implica que el objeto es un límite para el pensamiento. Éste no logra objetivar su propio operar. Con otras palabras, no *hay* haber, no se abre la apertura.

Por eso, “pensando no se descubre la correspondencia de la corporeidad con el límite mental, pero esta correspondencia es innegable, puesto que el límite se confiere al objeto si no se confiere al cuerpo propio, el cual está constituido, pero no por la operación de pensar, que, paralelamente, se confiere a lo pensado”²⁹. Sólo desde el conocimiento de la operatividad intelectual puede describirse esta correspondencia. Pero la manifestación de la operación no es operativa, como dijimos antes, sino habitual, como veremos en el capítulo III. La corporeidad no es manifiesta en el objeto. Para la operatividad intelectual se corresponde con un límite. No puede objetivarse la propia actividad corpórea ejercida mientras se piensa. La corporeidad se corresponde con el límite. No es el límite mental, pero se corresponde con él en el preciso modo de lo impensado, lo inobjetivable, lo que no puede descubrirse al pensar. Por eso, “si, al iluminar el mundo, esa luz recae sobre el cuerpo humano, entonces lo destaca al margen de la vinculación cuerpo-alma, o sea, sólo como una parte de la esencia mundana relativamente diferenciada”³⁰. La luz intelectual no se comunica al propio cuerpo. En ese caso, el pensamiento constituiría al cuerpo, que –como ya vimos– era formado por el alma, pero no por la operación intelectual. No sabemos que significa un cuerpo traspasado por el pensamiento, pero no es el caso del cuerpo humano. Tampoco el cuerpo constituye al pensamiento. Lo pensado se da, es conferido en la operación en perfecto. Por eso, cualquiera que sea el significado de la constitución del objeto pensado (es decir, el fisicismo y el psicologismo) es según Polo, erróneo.

La operación confiere un límite al objeto, es decir, sólo hay objeto. ¿Qué implica conferir un límite al objeto? o, desde otra perspectiva, ¿qué implica la unicidad objetiva? Ante todo, que lo pensado no sea constituido o, en terminología poliana, que el objeto esté exento. “*Hay* y hecho son una dualidad, precisamente, si la presencia mental es la unicidad, la exención, y la exención no al-

²⁹ L. POLO, *Curso*, III, 393-394.

³⁰ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 145.

canza al cuerpo”³¹. La dualidad entre objeto y corporeidad se establece por tanto por la presencia mental, y es que la operación exime al objeto. “Haber es conferir eximiendo, supliendo. ¿El qué? El acto de ser”³². El objeto como exento no es real. Hasta tal punto no es constituido, ni es efecto, que la operación exime de ser al objeto. Podríamos decir que lo desrealiza, porque “pensar es una acción humana, y en cuanto tal enteramente distinta del ser; he aquí la distinción que da lugar a la intencionalidad”³³. Como acción humana no es creadora. Como el objeto no es creado, es conferido; se forma la intencionalidad. Es claro que la exención no alcanza al cuerpo, puesto que lo desrealizaría. En este sentido, que el objeto esté exento implica que la corporeidad no es causal o constitutiva del objeto en modo alguno. Sería un efecto –el objeto– no real.

Veamos ahora la relación de la corporeidad y el objeto. “Objeto y hecho son ‘coextensivos’; sin hecho no *hay*; la coextensión es la no aparición del hecho, que se debe a la presencia mental sin que ella lo produzca –el límite no es una extensión–, sino tan sólo en cuanto el límite es la unicidad. Más bien se trata de una medida, pues sin hecho no *hay*, y si no *hay*, el hecho ‘está bajo’. La coextensión es la irreductibilidad con medida”³⁴. La relación entre la corporeidad y el objeto es calificada de coextensa. El propio cuerpo es coextensivo con la presencia ante la inteligencia de objetos, ya sean intelectuales o sensibles. Coextensión significa que sólo hay objeto en tanto que el ser humano es corpóreo.

Para evitar expresiones supositivas como que el ser humano “tiene” cuerpo, o “es” cuerpo, Polo emplea una expresión aparentemente crítica: “sin hecho no *hay*”. Donde hecho alude a la corporeidad, y *hay* está por el objeto pensado. Así, “sin hecho no *hay*”, en una primera aproximación significa en definitiva que sin corporeidad no es posible la posesión intelectual de objetos. Ahora bien, esta tesis hay que matizarla para que no de lugar a malentendidos por una deficiente concentración atencional.

Decíamos que la medida de que haya objeto es la propia corporeidad. Esto es lo que se señala en la expresión anterior con la pre-

³¹ L. POLO, *Curso*, III, 408-409.

³² L. POLO, *Curso*, II, 149.

³³ J. A. GARCÍA, “El abandono del límite”, 37.

³⁴ L. POLO, *Curso*, III, 411.

posición “sin”. Si falta el cuerpo no hay objeto. “Por ser relevante sólo en su falta, y para el límite mental, el cuerpo no aparece: es el hecho indiferente a destacarse respecto de lo dado o pensado, es decir, el hecho en orden al cual la insuficiencia del límite no se nota sino como falta posible de un hecho, o sea, el hecho que lo garantiza frente al cese”³⁵. “Sin” no indica influencia de la corporeidad para que haya objeto, sólo marca la dualidad irreductible entre objeto y corporeidad. Sólo corpóreamente se objetiva, aunque el cuerpo propio no sea objetivado. Si faltase el cuerpo, se dejaría de conferir el límite al objeto. Es decir, no se conocería objetivamente. En el siguiente apartado estudiaremos el cese del conferir al hablar de la interpretación poliana de la muerte.

Más arriba se dijo que la expresión “tener cuerpo” es supositiva. Es decir, en ella se introduce el límite mental. “(...) ‘poseer cuerpo’ es una expresión impropia; quiere decir: se posee de acuerdo con operaciones cuyos principios son facultades orgánicas”³⁶. Como las operaciones vitales estrictamente posesivas son las cognoscitivas, y como se verá, según Polo, lo definitorio del las praxis perfectas es la posesión, el cuerpo no es algo tenido, sino lo que “está bajo” la presencia mental. “‘Estar bajo’ la presencia mental no significa *hay*, ni tampoco no *hay*, sino la dualidad respecto de la unicidad”³⁷. Al ‘estar bajo’ la presencia mental el cuerpo no lo hay, no se objetiva.

Como dualidad irreductible, el cuerpo está asociado a la presencia. Falgueras emplea el término “vinculación”. “Por vinculación entiendo una referencia real intrínseca entre actos diferentes, o entre actividades y potencialidades activas. No se trata de una mera relación (accidental) entre cosas, sino de un nexo intrínseco”³⁸. Tanto el cuerpo como la presencia mental son actos, por lo tanto, la relación no accidental, sino intrínseca, entre cuerpo y alma será una vinculación. Ahora bien, tener puede ser considerado como un accidente, la *hexis* categorial, como se tiene un bolígrafo o un vestido (este tema lo estudiaremos más adelante). En este sentido parece que se dice tener un cuerpo, como si fuera un instrumento del

³⁵ L. POLO, *Curso*, III, 414.

³⁶ L. POLO, *Curso*, III, 420.

³⁷ L. POLO, *Curso*, III, 409.

³⁸ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 131.

alma. Pero por su dualidad irreductible respecto de la presencia mental no puede decirse que el cuerpo sea prescindible. Por esta razón, no se tiene cuerpo. En todo caso se está vinculado a un cuerpo como afirma Falgueras.

Esta observación refuerza nuestra concentración atencional sobre la expresión “sin hecho no *hay*”. “El alma dispone del cuerpo como de una potencia asociada y no puede ejercer su actividad iluminadora al margen del cuerpo”³⁹. Por eso se comprende que el cuerpo sea el hecho imprescindible completamente prescindido al pensar⁴⁰.

b) La muerte y el límite mental

Decíamos que la corporeidad es coextensa con la objetividad. Esto significa que sin cuerpo no hay objeto pensado alguno. La coextensión es debida al límite mental. Al conferirse el límite al objeto, el cuerpo es un hecho, no comparece en modo alguno al pensar. “El hecho no es el conferir, pero si el conferir no fuera el límite, *habría* sin hecho (mejor dicho, no se conocería objetivamente, sino de otra manera)”⁴¹. Como haber, según Polo, designa la posesión de objetos, si no se confiriese el límite, no se poseerían objetos. Pero como la corporeidad es coextensiva con la presencia objetiva, sin cuerpo no cabe ejercer operaciones cognoscitivas.

El cuerpo es indiferente a la presencia cognoscitiva de objetos sólo si está bajo ella. “La indiferencia bajo el límite, incapaz de suscitarlo, es imprescindible; en caso contrario se daría una perturbación. Ello mismo implica la posibilidad de la muerte. Así pues, el cuerpo es el hecho cuya falta es relevante”⁴². Como sólo se exime al objeto si no se confiere la exención al cuerpo, el cuerpo propio es imprescindible al pensar. Por esto, su falta perturba al pensar en el modo de impedirlo. En este sentido, la facticidad del cuerpo propio implica una débil unión del alma con el cuerpo. De-

³⁹ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 145.

⁴⁰ Cfr. L. POLO, *Curso*, III, 408.

⁴¹ L. POLO, *Curso*, III, 413.

⁴² L. POLO, *Curso*, III, 415.

bido a esta debilidad Falgueras la denomina “vinculación”⁴³. La ruptura de esta vinculación es la muerte. Puede romperse porque “por muy unitario que sea el hombre, la unión alma-cuerpo no es suficientemente estrecha o fuerte; si lo fuera, el hombre no moriría. Es precisa alguna debilitación de la unión del alma al cuerpo para que pueda acontecer la muerte”⁴⁴. La falta del cuerpo es la muerte. Cuerpo y alma están asociados, vinculados. El alma no se une tan íntimamente al cuerpo que actualice todo lo que tiene de potencial. Así, el cuerpo puede faltar, no es coactual con el alma, precisamente porque el cuerpo respecto del alma es lo potencial.

Ahora bien, debido a la coextensión de la corporeidad con el límite mental, su falta se refiere a este último. “Por ser relevante sólo en su falta, y para el límite mental, el cuerpo no aparece: es el hecho indiferente a destacarse respecto de lo dado o pensado, es decir, el hecho en orden al cual la insuficiencia del límite no se nota sino como falta posible de un hecho”⁴⁵. Decíamos que el cuerpo era completamente prescindido al pensar, por eso sólo es relevante, para el pensamiento, la corporeidad si falta.

Sin embargo, siendo perfectamente prescindido, es sin embargo imprescindible, por cuanto es un requisito para pensar. Sin cuerpo no es posible la presencia mental. De aquí, que lo que muere no sea el cuerpo, sino el hombre. “El hombre muere puesto que el hombre no es el alma, sino el alma y el cuerpo. No se muere el cuerpo, sino que se muere el hombre”⁴⁶. No se trata de una visión platónica del hombre, en la que la muerte afectaría tan sólo al cuerpo, que propiamente no sería el hombre. Si el hombre es una idea, su inmortalidad está garantizada. Sin embargo, el hombre es mortal. Esto implica que afecta tanto al cuerpo como al alma, aunque esta última sea inmortal. Al alma le sucede algo al morir. Para ella, la muerte es realmente un acontecimiento. No se trata tan sólo de que

⁴³ “Por su mutua vinculación donada, alma y cuerpo forman una unidad expresiva, en la que el cuerpo es emancipado de la esencia del mundo y asociado al alma, y el alma dispone del cuerpo como de una potencia asociada y no puede ejercer su actividad iluminadora al margen del cuerpo. Sin embargo, como he sugerido, ni el alma se trasfunde en el cuerpo, ni el cuerpo en el alma”. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 145.

⁴⁴ L. POLO, *Quién es el hombre*, 215.

⁴⁵ L. POLO, *Curso*, III, 414.

⁴⁶ L. POLO, *Quién es el hombre*, 205-206.

en la vida de cada ser humano la muerte repercute mediante el desarrollo de una conducta. Aún más, la muerte afecta radicalmente al alma en cuanto principio de las operaciones intelectuales y volitivas del ser vivo.

La muerte para el cuerpo es su falta, es decir se trata de un acontecimiento biológico u orgánico. “La falta de su facticidad es para el cuerpo ir a parar a la muerte”⁴⁷. Ahora bien, ir a parar a la muerte implica para el cuerpo su desorganización, el dejar de ser un organismo. El cuerpo “está bajo el límite conferido; por eso, se habla también de su falta como de ir a parar a la muerte, es decir, a ninguna parte”⁴⁸. Por esto, como reza el famoso adagio, la muerte para el cuerpo significa *pulvis, cinis, nihil*. El cuerpo se deshace, y deshacerse para un organismo es dejar de ser.

Para la corporeidad, sin embargo, es decir, para el hecho que se corresponde con el pensar, ir a parar a la muerte, no significa nada. Al corresponderse la corporeidad exclusivamente con el límite, la muerte afecta radicalmente al límite mental. Se trata de que el cuerpo respecto del límite es “el hecho que lo garantiza frente al cese. Pues lo que cesa es la unicidad”⁴⁹. Para el límite, la muerte significa el cesar. Es decir morir implica la pérdida de la posesión objetiva. Sin cuerpo no se pueden ejercer operaciones cognoscitivas.

De aquí que pueda considerarse la muerte como un castigo para la operación intelectual. “Puesto que ‘sin hecho no hay’, la muerte, la falta del cuerpo, es un castigo. El castigo consiste en el cese de la posesión de objeto. Cesar la posesión significa perderla. Sólo se pierde lo que se posee; dicha pérdida lo es para la capacidad de poseer”⁵⁰. No se trata tan sólo de que se pierda el cuerpo, y lo intemporal del ser humano permanezca incólume. Como se exige al objeto en la medida en que no se exige al cuerpo, que falte éste implica no poder eximir al objeto. La operación intelectual no puede ejercerse. De aquí que sin cuerpo el tener intelectual se frustre. Como el tener intelectual es *praxis téleia*, como se verá, frustrarse la operación significa que es imposible ejercerla.

⁴⁷ L. POLO, *Curso*, III, 414.

⁴⁸ L. POLO, *Curso*, III, 414.

⁴⁹ L. POLO, *Curso*, III, 414.

⁵⁰ L. POLO, *Curso*, III, 416.

¿A qué se debe la muerte? No se debe al cuerpo, puesto que el cuerpo puede faltar. El cuerpo es defectible por el límite mental, puesto que se confiere sólo si no comparece. “Si no *hubiera* no podría decirse que algo como el hombre es mortal”⁵¹. La objetivación cognoscitiva es posible por la operación cognoscitiva. Y ésta se corresponde con la corporeidad. Por esto la introducción del límite mental implica la posibilidad de la muerte, ya que ésta no es sino la imposibilidad de posesión de objetos. Por esto, se sigue, que si nuestro conocimiento no estuviera limitado operativamente, nuestro cuerpo sería indefectible, por lo que su organización sería diferente.

2. La corporalidad y el tener pragmático

El estudio del cuerpo humano no se acaba con la consideración de su respectividad al tener intelectual. Cabe tener según el cuerpo. La corporeidad se corresponde con el tener intelectual, pero el cuerpo humano es capaz de tener en directo. Ésta es una forma de tener exclusiva de él. Ningún otro ser corpóreo es capaz de tener. Con esto se logra una “comprensión del hombre como un animal que tiene, es decir, como un animal cuya naturaleza no consta solamente de accidentes inherentes emergentes o sobrevenidos, sino que re-tiene”⁵². De este modo el hombre tiene por ejemplo la ropa. Como algo exclusivo del cuerpo humano el tener constituye uno de los modos en los que se dice el ente. Se trata del hábito categorial⁵³.

⁵¹ L. POLO, *Curso*, III, 415.

⁵² L. POLO, *Introducción*, 156.

⁵³ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In III Phys.*, lect. 5, n. 15, *in fine*. El tema del tener categorial fue tratado por Aristóteles (Cfr. *Categorías*, 4, 1, b 25-27. *Categorías*, c. 10 ss.), también por sus comentaristas medievales como es el caso del ya referido Tomás de Aquino o Sánchez Sedeño. En nuestros días este tema ha sido tratado con otra terminología por Heidegger (Cfr. *Bauen, Wohnen, Denken*); o Millán-Puelles (Cfr. “Notas sobre el predicamento ‘hábito’”, en *Revista Española de Pedagogía*, 38, 1952). Una magnífica exposición del tema puede encontrarse en J. CRUZ CRUZ, “El ‘haber’ categorial en la ontología clásica”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 51-52, 1985. Una exposición más abarcante puede encontrarse en la Tesis de Licenciatura de C. MORALES

El hombre al tener relaciona una cosa externa con su cuerpo. En este sentido “el hombre es la medida de todas las cosas que hace y de las que posee. Eso es lo que Protágoras quiere decir, no la medida del universo”⁵⁴. De este modo el tener corpóreo está intrínsecamente relacionado con la acción pragmática como veremos en el siguiente apartado.

Vamos a tratar pues del cuerpo humano en directo, no en su correspondencia con el pensar. Por esta razón hablamos de corporalidad en lugar de corporeidad. No tratamos del cuerpo como hecho, sino como centro de referencia de los entes a él adscritos o que son producidos.

Como ha mostrado J. Cruz el olvido del haber categorial tiene como consecuencia el solipsismo de las que denomina “filosofías del desarraigo” que “han roto toda relación del hombre con ámbitos que pudieran ofrecer un apoyo. El mundo entorno se presenta así como algo extraño e ilimitado”⁵⁵.

Como el tener establece relaciones con otros entes vamos a estudiar en este apartado, las relaciones que se establecen con los entes físicos (el habitar humano del mundo), la situación histórica del hombre y la relación con otros hombres (la sociedad).

a) La acción pragmática: el habitar y la cultura

Desde el objeto pensado es posible acercarse al estudio de la acción productiva. Justamente si se atiende al carácter antecedente de lo que *hay*. Al ser conferido el objeto en antecendencia, es previo a la acción. En la acción *ya hay* objeto conocido, por lo que puede configurarla. “El pensamiento, entonces, permite la intervención humana en el mundo. Esta intervención es activa y productiva, y deja su huella en la cultura; que, por eso, fue llamada por Hegel y

LUQUE, *El tener en ‘Sobre el hombre’ de Xavier Zubiri. Esbozo histórico de la cuestión*, Universidad de Málaga, 1992 (no publicado). Una exposición de la misma autora más sistemática y dirigida a la comprensión de la obra de X. Zubiri se encuentra en C. MORALES LUQUE, *El tener en Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Málaga, 1996, (no publicada).

⁵⁴ L. POLO, *Ética*, 94.

⁵⁵ J. CRUZ, “El ‘haber’ categorial en la ontología clásica”, 508.

Dilthey espíritu objetivado”⁵⁶. Tratar de la acción significa, pues, tematizar la relación del hombre con el mundo. En esta relación, como veremos, se manifiesta la libertad humana, no se trata simplemente de estar inserto en el mundo, como un animal lo está en su ecosistema, sino que el hombre interviene libremente en el mundo mediante su acción.

En el hombre, pensamiento y acción se distinguen. Al pensar no se hace nada en sentido poiético o fabril. Precisamente lo diferencial de la conducta humana respecto de la animal estriba en la detención de la conducta. “Lo característico de la actividad intelectual es justamente que se independiza de la conducta. De entrada es independiente de la conducta. De tal manera que es otra manera de vivir, otra actividad vital. Cuando se piensa se queda uno parado respecto de cualquier otra ocupación”⁵⁷. Mientras que en el animal no existe diferencia entre conocimiento y conducta, en el hombre la inteligencia se independiza de la conducta y surge el tema de la acción.

Esta diferencia entre los modos de vida fue tematizada por los griegos. A la vida productiva la llamaron *bíos praktikós*, mientras que al ocioso teoretizar lo denominaron *bíos theoretikós*. Efectivamente cabe una doble consideración del conocimiento. El conocimiento en la conducta, un conocimiento ejercido con una finalidad práctica, y el conocimiento separado de cualquier uso. “Es suficientemente distinta la actitud de Tales de Mileto y la de un agricultor cuando observa el sol. En el agricultor hay un ‘por mor’ claro: la influencia del sol respecto de las cosechas: si es de noche o si el sol está en tal posición. El tiempo atmosférico también es pragmático: el problema de la sequía o de las inundaciones. Pero la astronomía no está en el orden del interés. Cuando se estudian las galaxias en cuanto galaxias no rige ningún interés práctico”⁵⁸.

Debemos estudiar ahora la dimensión pragmática de la vida humana. Si el hombre se distingue del resto de los seres del univer-

⁵⁶ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 62.

⁵⁷ L. POLO, *Ética*, 51.

⁵⁸ L. POLO, *Curso*, II, 66-67.

so por su racionalidad, no es menos cierto que la acción pragmática también diferencia o destaca al ser humano del universo⁵⁹.

Sólo es posible detener la conducta si se ejerce actividad intelectual. La razón estriba en la presencia mental. Precisamente porque el objeto está exento, no es nada real, el objeto es la pura diferencia con el ser, de modo que los objetos carecen de toda efectividad. Como insiste Polo repitiendo a Tomás de Aquino, el fuego pensado no quema. Ningún objeto es causal, por lo que al pensar no se puede hacer nada. Ya en la primera operación intelectual se observa la detención de la práctica. “El abstracto es presente en tanto que la presencia articula el tiempo desde ‘más arriba’. La presencia mental es un aunar: no deja que el pasado pase ni que el futuro se extinga porque los articula”⁶⁰. El objeto recibe propiamente el nombre de presente porque éste (el presente) es una dimensión del tiempo introducida por la inteligencia. En la realidad extramental existen el pasado y el futuro, pero el presente es una novedad propia de los seres intelectuales. Podría decirse que el animal vive en el instante, pues en la observación de su conducta las intenciones de la memoria o de la cogitativa están referidas a su organismo y desembocan siempre en una conducta. “El conocimiento sensible de la realidad es, a nivel de estimativa, una confrontación de la propia vitalidad. Un interés, por así decirlo, fijado en la realidad misma, sin *collatio*, es ajeno a la sensibilidad. La inteligencia es capaz de ocuparse de la realidad dejando aparte los intereses instintivos. En este sentido la inteligencia es ‘desinteresada’ y esto significa que para ella la realidad no es un tema eventual o esporádico, sino constante”⁶¹. Por esta razón no cabe diferenciar en el animal entre conducta y conocimiento. Es conocido aquello que tiene que ver con la propia situación orgánica, que por lo tanto desencadenará una determinada conducta. Por esto el animal forma parte de un nicho ecológico. Nicho significa la situación animal de clausura a lo real como tal.

La sensibilidad está así como atrapada por dos polos: el instante y la situación orgánica. En cambio, la inteligencia comienza intro-

⁵⁹ I. Falgueras ha diferenciado magistralmente el causar del producir, y la confusión con la que se supone el concepto de causa al extrapolarlo del de producción. Cfr. I. FALGUERAS, *Crisis y renovación de la metafísica*, 29-69.

⁶⁰ L. POLO, *Curso*, II, 266.

⁶¹ L. POLO, *Curso*, 397-398.

duciendo el presente. Pero dicha introducción no es una constitución del presente, sino que el presente lo *hay* en estricta anterioridad.

Además, la inteligencia pone entre paréntesis el dispararse de la conducta, y es más bien un demorarse, un pararse, por lo que la acción humana cuenta con el objeto. Ahora bien, la conexión precisa entre objeto y acción es el peculiar problema que ha de afrontar cualquier teoría de la acción. Según Polo “la acción no es el pensamiento, ni sustituible por él como actividad. Sin embargo, el objeto está, es transferido a la acción en el modo de su configuración misma”⁶². Acción y pensamiento son dos tipos de actividades distintas. El pensamiento es *praxis teleia*, acción perfecta que posee su fin en su ejercicio. La acción es kinética, es un proceso, se desarrolla en el tiempo. Sin embargo la acción conlleva una impronta humana ya en su misma raíz, y es el objeto. “En virtud del ‘pro’ la acción de producir sugiere un tránsito según el cual lo que estaba antes oculto pasa ahora a estar a la vista. En este sentido, el producto es lo expuesto o sacado delante, y el producir un explicitar o desplegar lo que antes estaba implícito”⁶³. Así, la acción productiva es el tránsito por el que se inserta una idea, un objeto intelectual en el tiempo, o el dotar de efectividad a una idea, pues, como vimos, en su estatuto mental no causan nada. Están exentas.

El objeto es *en* la operación cognoscitiva, pero al actuar, el objeto también es en la acción. Así pues no sólo tenemos intencionalmente, sino que gracias a la posesión cognoscitiva lo que hacemos no queda fuera, extrínseco a nuestra actividad. “Los medios son como son y, por tanto, susceptibles de legalidad; pero no son autónomos porque no constituyen un orbe cerrado”⁶⁴. Lo hecho, lo producido, el término de la acción poiética humana no se independiza completamente del hombre, sino que es tenido por él en el modo que Polo denomina *adscripción corpórea*⁶⁵. Ante todo se trata de una adscripción a la acción humana. La acción humana suscita productos, no es independiente de ellos, y viceversa los productos no son independientes del actuar del hombre.

⁶² L. POLO, *Hegel*, 368.

⁶³ I. FALGUERAS, *Crisis y renovación de la metafísica*, 54

⁶⁴ L. POLO, *Sobre la existencia*, 109.

⁶⁵ Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, 108.

La conexión entre objeto conocido y producto cultural es la actividad productiva o cultural, que “puede definirse como el hacer-factible; lo que ha de entenderse en este estricto sentido: actividad cuya posibilidad es de índole dual y casi reflexiva⁶⁶. La fórmula *hacer-factible* indica que lo que se hace no es sólo el producto sino la misma acción. El objeto conocido se comunica a la acción posibilitándola. Es posible hacer porque antecede el objeto conocido. Lo propio de la acción humana es ser configurada por objetos intelectuales, que suscitan tanto la acción como el producto. Pero si el objeto es mental y el producto temporal, entonces el producto es la temporalización de una idea⁶⁷.

“Si no fuera por la idea, el producto no sería producto ni, por consiguiente, el productor sería productor, pues gracias a la idea el producto puede ser reconocido como tal, esto es, como *lo mismo* que había sido proyectado y querido. Lo mismo, lo constante, lo inalterable que mantiene la unidad del proceso productivo es la idea o lo pensado⁶⁸. Según Polo, la mismidad es un carácter exclusivo del objeto pensado. Precisamente porque el objeto es lo mismo, o mantiene constante su mismidad puede ser trasladado al producto. De aquí que la acción poética sea sólo posible si hay mismidad o constancia, y en este sentido el límite mental posibilita las acciones productivas.

No se trata tan sólo de que el objeto antecede, está ya dado, puesto que aún así la tesis heideggeriana del ver a través del conducirse, de la originariedad de la pragmática respecto de la teoría podría mantenerse. El ser del útil no es ante los ojos, sino a la mano, lo que es compatible con la antecendencia teórica de lo ante los ojos. Sin embargo, la unicidad y mismidad de la presencia mental son imprescindibles tanto para el producto como para el producirlo, pues sin ellas no podría ni quererse, ni plasmar imaginativamente para producir, ni usar el producto ya hecho. Por eso, sin la mismidad de lo pensado no cabe uso, y en este sentido se invierte la preeminencia heideggeriana de la praxis sobre la teoría.

Como ha notado Falgueras, “el término de resaltar no es puramente noético, sino que es a la vez la apertura de posibilidades

⁶⁶ L. POLO, *Sobre la existencia*, 172.

⁶⁷ Cfr. L. POLO, *Ética*, 237-240.

⁶⁸ I. FALGUERAS, *Crisis*, 55.

factivas o productos. Expresar es resaltar objetivando y produciendo o posibilitando factivamente⁶⁹. La posesión cognoscitiva de objeto es inseparable del descubrimiento en el objeto de posibilidades de acción.

Como decíamos el objeto y la corporeidad son una dualidad irreductibles, lo que implica que el cuerpo humano no comparece en el horizonte objetivo, sino que lo iluminado es lo exterior al hombre. “La vinculación cuerpo-alma no queda iluminada, lo iluminado es la esencia del mundo, pero que al ser iluminada se transforma en esencia objetiva, en mundo de posibilidades o mundo humano”⁷⁰. Lo intencionalmente conocido es el mundo. Por ser intencional es un conocimiento aspectual. El hombre está así, instalado en un mundo que conoce aspectualmente, pero bien entendido que lo hace en cuanto ser corpóreo. “La referencia intrínseca del yo al mundo nace de nuestra condición corporal”⁷¹. Como ser corpóreo, su inteligencia objetiva la esencia del mundo. “El hombre, al entender los procesos físicos, los dota de algo que éstos no tienen, a saber: de presencia mental. La presencia es unilateral, es decir, sólo existe en la mente o inteligencia, pero allí totaliza los procesos físicos y se exime a sí misma de la necesidad de aquéllos: todo lo que entendemos en presencia queda convertido en objeto al que no afecta ni el tiempo ni el azar ni la necesidad físicos”⁷². Desde las ideas, atemporales y exentas de efectividad, cabe volver a lo físico a que se refieren por el descubrimiento intelectual de posibilidades. Es claro que estas posibilidades son nuevas objetivaciones, y que no tienen un primario estatuto físico, sino objetivo. Por eso Polo las denomina posibilidades factivas. De este modo, el objeto poseído intelectualmente se comunica a la acción, a la que configura. De aquí que “la conducta representa ya una alusión al conocimiento, y éste se encuentra a su vez comunicado a la conducta, inmerso en ella; es lo que Heidegger llama ver a través del conducirse, ver a través del modo de actuar o de usar”⁷³.

⁶⁹ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 146.

⁷⁰ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 146.

⁷¹ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 99.

⁷² I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 102.

⁷³ L. POLO, *Curso*, II, 61.

La conducta es prefigurada objetivamente por posibilidades factivas. Lo conocido “transita” hacia el hacer. Entiéndase este tránsito en sentido metafórico, pues el objeto es constante. Se alude con esta expresión a la diferencia entre conocimiento y acción.

Pero no tiene sólo significado el objeto para la acción, sino también para lo físico a que alcanza tal acción. Lo físico como término de una actividad productiva humana es organizado por tal actividad. Tal organización en su nivel más elemental es denominada adscripción corpórea. En un nivel más complejo, habitar. Veámoslo con un poco de más detenimiento.

Como ejemplos de posibilidades factivas descubiertas en lo físico pongamos las siguientes tomadas de Heidegger: “el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’”⁷⁴. Se advierte en estos ejemplos la potenciación de los procesos físicos que puede llevar a cabo el hombre descubriendo objetivamente posibilidades de acción. Al incidir sobre lo físico, la acción humana, como se trata de una acción vehiculada a través del cuerpo, y aún más, posible únicamente por nuestra condición corporal, el término de la acción, el producto es medido por el cuerpo humano. Se trata de la “*hexis* categorial de lo corpóreo, es una relación entre una cosa externa y el cuerpo humano. En esa relación, el centro de referencia es el cuerpo”⁷⁵.

A esta relación los latinos la denominaron “habito”. Constituye una de las categorías aristotélicas. Según esta categoría, los productos son adscritos al cuerpo humano. Nótese que esta adscripción tiene un marcado carácter dinámico, si se quiere verbal. El martillo es martillo al martillar, es decir, al ser tenido por el cuerpo humano. Lo mismo cabe decir del vestido, el anillo o el bolígrafo. Esta observación puede extenderse a todos los útiles. Se prefiere el nombre *útil* a *cosa*, por cuanto el término *cosa* es supositivo. “Decir que el hombre es capaz de posesión corpórea equivale a

⁷⁴ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt, 1976, Band 2, 84.

⁷⁵ L. POLO, *Ética*, 97.

entenderlo como el ser que fabrica, usa y maneja”⁷⁶. Los útiles, los artefactos son en referencia a su posesión por el cuerpo humano⁷⁷.

“La palabra cosa traduce lo que los griegos llamaban *prágmata*, cuya mejor traducción, como dice Zubiri, es ‘las cosas de la vida’. Las cosas con las que el hombre hace su vida constituyen un plexo porque el hombre es un organizador, un unificador no en el modo de enfrentarse a totalidades macizas, mostrencas, sino en el de pasar de una cosa a otra de tal manera que ese paso tenga sentido”⁷⁸. No sólo se tienen los útiles mediante su adscripción al cuerpo en su uso, sino que los útiles forman una estructura reticular, un plexo, en cierto modo se contienen, se co-pertenece.

Un útil siempre se refiere a otro, no existe un útil aislado. “El hombre comunica su carácter de descubridor en tenencia práctica de instrumentos a los instrumentos mismos, y con eso construye un mundo”⁷⁹. Si el animal está inserto en la naturaleza, el hombre está en el mundo. El mundo es la totalidad de productos suscitados por el hacer humano y puestos a su disposición. El hombre constituye el mundo, lo que implica que se destaca de él. Lo constituye por cuanto lo suscita y lo organiza. Todos los útiles se organizan teleológicamente. Unos son para otros.

La vida pragmática se ejerce conectando unos entes intramundanos con otros “de acuerdo con un conjunto de referencias de una índole muy precisa: en atención a, teniendo en cuenta, procurando”⁸⁰. Bien entendida que esta teleología no es la finalidad que rige el universo físico, sino que depende del objeto intelectual que configura las acciones. Por esto, la adscripción corpórea es libre. “Los hombres somos libres corporalmente no sólo en la forma negativa de carecer de adaptación específica al medio, sino que lo somos de forma positiva por adaptar, mediante el trabajo, el medio a noso-

⁷⁶ L. POLO, *Introducción*, 157.

⁷⁷ “Éste es el sentido en que Polo interpreta, al igual que Aristóteles, el *dictum* de Protágoras, el hombre es la medida de todas las cosas. “El hombre es la medida de todas las cosas que hace y de las que posee. Eso es lo que Protágoras quiere decir, no la medida del universo. El hombre es capaz de poseer cosas con su cuerpo, en el sentido de una adscripción y en el sentido de una producción” L. POLO, *Ética*, 96.

⁷⁸ L. POLO, *Curso*, II, 58.

⁷⁹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 111.

⁸⁰ L. POLO, *Curso*, II, 57.

tros. Por eso es más exacto describir al hombre como animal que trabaja o produce que como mero animal inadaptado. Pero esta libertad la adquiere el cuerpo gracias a la inteligencia presencionalizante, es decir a lo que se denomina conciencia”⁸¹.

Si antes aludíamos a la acción productiva y ahora al trabajo, es porque son centrales en la consideración de la vida pragmática humana. Quizá pudiera objetarse que no son los únicos fenómenos que acaecen en ella, sino que ésta es más rica. Pero aquí se está aludiendo a un sentido del trabajo más englobante que el habitual. Se trata de “la realización de una tarea humana en el mundo”⁸². Y tan humano es el juego como el arte o el ocio. No se trata de que la acción humana remedie las carencias corpóreas del hombre, sus necesidades físicas. Se trata de mucho más. Las actividades pragmáticas humanas pueden ser realizadas aportando, perfeccionando; esto es, de manera efusiva.

No se trata tan sólo de escoger unos medios u otros, de tener una libertad de elección, que es la libertad que se manifiesta al producir. “El hombre es capaz de darse a sí mismo el sentido de su dominación del mundo”⁸³. No se trata de una actividad donante en sentido estricto, puesto que el hombre necesariamente está en el mundo, y no puede sino actuar pragmáticamente⁸⁴. Además “no hay nada en el término de la conducta pragmática que no sea medio y, por tanto, el hombre tiene que ser capaz de enderezar su conducta hacia los niveles superiores”⁸⁵. Sólo hay medios porque aquello con lo que el hombre hace su vida son útiles.

Resulta así que el hombre es el único ser que conoce la relación medio-fin, puesto que es el único capaz de adscripción corpórea. De entre los medios, algunos se refieren al necesitar humano. A su problemática viabilidad biológica. Otros son posibles por la potencialidad del cuerpo humano pero no remedian ninguna insuficiencia corpórea, sino que se encuentran en relación con la tarea a la

⁸¹ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 103.

⁸² I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 107.

⁸³ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 105.

⁸⁴ Para que “una actividad pueda ser considerada verdaderamente una donación se requiere que el donante no actúe ni por necesidad ni por conveniencia propia” I. FALGUERAS, *Crisis*, 62.

⁸⁵ L. POLO, *Sobre la existencia*, 109.

que el hombre los destine. Este destinar los medios implica relacionarlos con otros niveles de la naturaleza humana. “El hombre es *homo faber* porque es *homo sapiens*. La contemplación es más importante que la producción. Todo lo que hacemos en este mundo tiene como fin entender y amar, porque amar también es operación perfecta”⁸⁶. Si la vida pragmática humana tiene su origen en la posesión objetiva, también tiene su fin en ella. En todo caso la libertad del hombre puede ejercerse en torno a los medios (*libertas electionis*) más adecuados para conseguir un fin. También puede ejercerse al “imponer fines propios y constituir un mundo humano, lo que quiere decir que la libertad-para que le corresponde es la de un dominio completo del mundo”⁸⁷. Aquí se empieza a ver que el hombre no es un ente intracósmico más, puesto que por su libertad constituye el mundo.

El hecho de que el hombre habite el mundo, y no viva en un ecosistema indica que “el alma no sólo es comienzo de la formación del cuerpo, sino principio de una ordenación nueva del universo, una ordenación que *perfecciona* la *universio*, en cuanto la ilumina haciendo del cosmos físico un mundo humano”⁸⁸.

La actividad humana que se corresponde con el mundo es el habitar o la habitación. Frente al heideggeriano ser-en-el-mundo, Polo propone la fórmula “estar-en-el-mundo”, o habitarlo. “Esto es un indicio de la persona. No es que la intimidad del hombre consista en habitar, sino que sólo un ser con intimidad es capaz de habitar”⁸⁹. Por lo tanto es preciso decir que la vida pragmática es indicio de la persona. El habitar no es el conocer teórico, sino un conducirse entrelazando los entes intramundanos. Tal conducirse no es ciego, sino que tiene su origen en objetos conocidos y debe orientarse hacia fines. Pero en tanto que al habitar se introducen en el mundo novedades, es decir, se perfecciona la esencia del mundo aprovechando sus virtualidades, el habitar hace referencia a una novedad respecto de la esencia mundana: el ser personal. Por eso “en la relación de habitación es el habitante el que convierte en habitación a lo habitado. No es la casa o la tierra la que hace al

⁸⁶ L. POLO, *Sobre la existencia*, 116.

⁸⁷ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 105.

⁸⁸ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 148.

⁸⁹ L. POLO, *Curso*, II, 59.

hombre inquilino o colono, sino el inquilino o colono el que la convierte en casa o campo”⁹⁰.

Estudiamos ahora la cultura según Polo. “Llamaré cultura a la *conexión del ámbito de los productos* suscitados por la actividad humana”⁹¹. Lo peculiar de la cultura no son los productos, sino la conexión que se da entre ellos. Esta conexión es el constitutivo del mundo pragmático, que se corresponde con la heideggeriana descripción del habitar humano del mundo. El hombre puede conectar unos productos con otros sólo si cuenta con los objetos. Ahora bien, ni este orbe es cerrado, y por eso Polo lo denomina *ámbito*, ni el producto es independiente del objeto conocido.

Pero la inteligencia es operativamente infinita, lo que significa que no hay un objeto último, terminal o conclusivo. Consecuentemente el ámbito cultural también será infinito. Polo lo denomina insaturable. Siempre es posible temporalizar una nueva idea. Porque siempre hay nuevas ideas. Por eso la cultura jamás puede ser una expresión a la altura del ser humano, puesto que es imposible una época histórica en la que se totalizasen los productos culturales. El comentario de Murillo es acertadísimo. “Esta insaturabilidad depende de que el pensamiento objetivo humano comporta un límite. De lo contrario su trasvase a la acción no daría lugar a la cultura, es decir no sería posible que el hombre tuviera que ver en su conducta con posibilidades factivas, en lugar de realidad. Y tampoco sería posible, por lo tanto, que habitara en la condición problemática que la insaturabilidad del ámbito de las mismas determina. El pensamiento objetivo se oculta, impidiendo así la manifestación completa. En la objetividad algo nunca puede aparecer: el presentarla. Por eso también la cultura es indefinida, porque es capaz de alcanzar una manifestación entera; el pensamiento objetivo que la configura queda siempre a sus espaldas”⁹².

Se da así un desajuste entre los productos culturales y la cultura como ámbito insaturable e insuscitabile en atención al límite mental. Se pueden suscitar productos, y esto de modo indefinido, pero lo que no puede suscitarse es el ámbito mismo; ninguna acción

⁹⁰ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 106.

⁹¹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 172.

⁹² J. I. MURILLO, “La teoría de la cultura en Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 857. Cit.: “Teoría de la cultura”.

tiene como objeto el ámbito⁹³. Porque es insaturable, no cabe totalización de las posibilidades culturales. “La producción abre posibilidades que no existían previamente en el mundo, y las abre cuando mediante la producción convierte las causas físicas en medios para su existencia: los humanos no formamos –como los animales– parte de un *habitat*, no vivimos integrados inmediatamente en el entorno físico, sino mediante nuestros productos”⁹⁴. Desde los productos se advierten otras nuevas posibilidades, que una vez plasmadas en productos permitirán vislumbrar otras. Por esto no cabe saturar el ámbito cultural, de suyo es infinito. Esto se corresponde con la infinitud operativa de la inteligencia humana. Siempre es posible realizar una nueva objetivación. “Aquí se sugiere que la inteligencia humana es operativamente infinita, que nunca se satura o agota, que nunca se ve abocada a una situación terminal, aporética, sin salida”⁹⁵.

Las acciones humanas tienen como término productos, y como principio objetos conocidos. El conocimiento del producto, su objetivación, abre la posibilidad del progreso técnico. Comprender un producto significa disponer de él, adscribirlo al hacer humano de modo que la acción se mide y se configura según el producto⁹⁶, pero la configuración de la acción en última instancia es objetiva. Por esto la cultura es un ámbito abierto. No se trata de contraponer naturaleza y cultura como los reinos de la necesidad y de la libertad, respectivamente, puesto que en la cultura se da una peculiar versión de la necesidad que Polo denomina *inesquivabilidad*.

La continuación de la naturaleza se realiza desde las posibilidades que abren los objetos culturales. Los productos no hacen frente simplemente al ser humano, sino que ya su uso implica su previa posesión cognoscitiva, y desde su comprensión se vislumbran determinadas *posibilidades factivas* que permiten el progreso técnico o cultural. Así los productos con los que cuenta el hombre en un determinado momento histórico son *inesquivables*. “El hacer sólo puede continuarse a través de ellos”⁹⁷. Como comenta Murillo “las

⁹³ Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, 173.

⁹⁴ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 103.

⁹⁵ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 47.

⁹⁶ Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, 172.

⁹⁷ L. POLO, *Sobre la existencia*, 174.

posibilidades operativas forman el *ámbito* en el que se desarrolla la acción práctica del hombre”⁹⁸.

Esta caracterización del ámbito cultural como lo posible desde los productos, salvaguarda el carácter ‘insaturable’ e ‘insuscitable’ de este ámbito. Insaturable porque el ámbito constantemente se renueva tanto sincrónica como diacrónicamente.

Sincrónicamente, puesto que diferentes seres humanos pueden vislumbrar diferentes posibilidades factivas a partir de un nuevo producto.

Diacrónicamente porque los nuevos productos abren nuevas posibilidades factivas, de tal modo que no tiene sentido un producto cultural que obturase el futuro pragmático por cuanto que ese producto ha sido hecho, y hacer significa *hacer-posible*. Quizá surja aquí una confusión que conviene despejar: “la posibilidad corresponde al hacer y no al artefacto. Esto no convierte a las acciones humanas en fines últimos, pero únicamente la acción humana hecha posible es criterio de comprensión del artefacto”⁹⁹. La acción es el ‘principio’ de novación cultural. Por eso comenta Múgica que “el instrumento presenta, como si dijéramos, un *valor añadido* a la finalidad de su producción, por el que es capaz de conjugar acciones diferentes o no existentes adecuadas a las previas”¹⁰⁰. Bien entendido que este ‘valor añadido’ reside más que en el producto en la acción configurada por la comprensión de éste.

A través de la cultura el hombre se relaciona con la naturaleza mediante su continuación. Más allá de la naturaleza significa cultura, es decir introducción de novedades en el universo mediante el hacer posibilitado por la antecendencia del objeto.

“El hombre no cuenta sólo con los resultados de su capacidad ‘natural’, sino también con las posibilidades abiertas más allá de ellos (los productos), con los que la capacidad natural se continúa”¹⁰¹. El hombre cuenta con los productos en el modo de adscribirseles, es decir, los tiene a través de su cuerpo, como vimos. El

⁹⁸ J. I. MURILLO, “Teoría de la cultura”, 856.

⁹⁹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 176.

¹⁰⁰ F. MÚGICA “El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 845. Cit.: “El habitar y la técnica”.

¹⁰¹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 175.

tener es, entonces, la manera de relacionar los productos, de constituir un orbe cultural.

En cuanto adscritos los productos a la práctica y al cuerpo humano, el hombre ‘eleva’ lo externo a él hasta su propio nivel. “Producir es una forma de perfeccionarnos y de perfeccionar al mundo. Perfeccionarnos, porque hacer eficaces nuestras ideas es más que pensarlas, es quererlas y hacerlas físicamente reales a través de nuestro cuerpo. Perfeccionar el mundo, porque al producir potenciamos y elevamos la esencia del mundo”¹⁰². Se trata de la mejora, del crecimiento, tanto de la esencia del hombre como de la del mundo. Se mejora la esencia del hombre por cuanto para inventar un artefacto o plasmar una idea tiene que utilizar su imaginación, emplear su voluntad, y ejercitar su cuerpo. Se eleva la esencia del mundo, porque para introducir una idea en el tiempo es preciso aprovechar las potencialidades del universo, ya que el hombre no es creador en sentido estricto. “Tal potenciación introducida por el hombre mejora el plano predicamental de la esencia mundana y, lo que es más importante aún, asocia la esencia del mundo a la habitación humana, de manera que gracias a ella el hombre hace pasar sus fines propios (no la causa final, sino su destinación) por el entramado mundano, ligando así la esencia del mundo al destino eterno del hombre”¹⁰³.

En este sentido, el hombre vincula a sí al universo. Esto es lo que se hace al trabajar, al dominar la naturaleza. El hombre está en el mundo físico habitándolo. Esto implica que el significado estrictamente personal de la continuación de la naturaleza respecto del universo sea el perfeccionarlo¹⁰⁴. Por esto Franquet comenta que “el hacer como posibilidad factiva deshace la confusión del culturalismo, la comprensión del hombre vertido y determinado por lo pragmático, al destacar en el hombre lo que no pertenece al ámbito y según lo cual éste lo domina”¹⁰⁵.

De aquí la matizada independencia del hombre respecto de la naturaleza. Matizada por cuanto fuera de la naturaleza el hombre

¹⁰² I. FALGUERAS, *Crisis*, 57.

¹⁰³ I. FALGUERAS, *Crisis*, 57.

¹⁰⁴ Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, 178.

¹⁰⁵ M. J. FRANQUET, “Sobre el hacer humano: la posibilidad factiva”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 569. Cit.: “La posibilidad factiva”.

como ser corpóreo no podría existir. Pero independencia, en cuanto es libre para perfeccionar el mundo mediante la efectivación de ideas, de posibilidades factivas.

Es preciso considerar la relación que guardan las posibilidades factivas con la libertad. En primer lugar hay que decir que “ni la acción ni el producto son personas, sino *suyas* (las acciones son de los supuestos), pero no de un modo estático, puesto que la persona humana se abre y trasciende en el destinarse, lo cual afecta intrínsecamente a la acción”¹⁰⁶. El hombre mediante su acción tiene productos que son realmente suyos, pero el tenerlos marca la superioridad del hombre sobre lo tenido. En la relación con el ente externo que se adscribe, el hombre es el centro de adscripción. En este sentido dice Protágoras que el hombre es la medida de todas las cosas. Por esto, el producto no puede ser el fin del hombre, sino que cabe la destinación personal de la vida pragmática. El hombre es un ser *hiperteológico*, es decir convierte los fines en medios. Hacer-posible un producto y el hacer mismo se subordinan en el hombre a la consecución de fines más altos como el conocer mejor o la perfección de sí mismo o del universo.

El hombre comprende la relación medio-fin¹⁰⁷ y ha de advertir que todo en la conducta pragmática es medio¹⁰⁸. En este sentido “la cultura puede entenderse en referencia a otras realidades: en referencia al mundo hace del mundo *lo disponible*. La estructura técnica es aquella según la cual el mundo está a nuestra disposición”¹⁰⁹.

Ahora bien, las posibilidades factivas limitan el hacer humano en tanto que el horizonte desde el que se actúa es limitado. Sólo un número de productos han sido hechos, y sólo desde esos productos efectuados es posible el renovarse de la producción. “Este horizonte es delimitante, pero no determinante, puesto que es horizonte en

¹⁰⁶ L. POLO, *Sobre la existencia*, 178.

¹⁰⁷ Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, 107.

¹⁰⁸ Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, 109.

¹⁰⁹ L. POLO, *Presente y futuro*, 144. A este respecto Posada comenta que “el requerimiento de una verdad sin restricciones acerca del universo material es hondamente humano. Sin ella –entre otros extremos– no se ve cómo podría sentarse la superioridad del destino de la persona sobre la deriva cósmica, ni, correlativamente, la superioridad del ser sobre el tener en lo que se refiere a la conducta del hombre frente a las realidades materiales”. J. M. POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, 1996, 471. Cit.: *La física de causas*.

virtud de las posibilidades factivas; por eso no se desplaza (a diferencia del horizonte físico) sino que es alcanzado y resurge”¹¹⁰. No determinante porque la posibilidad factiva lo es, no como la posibilidad lógica o la ontológica, sino que depende de la comprensión del producto.

Por eso, porque la posibilidad radica ante todo en la comprensión intelectual, y secundariamente el objeto se transfiere a la acción que configura, no puede decirse que el producto sea como son el ser o la esencia del universo. El objeto, por su parte, está exento. El producto es continuación de la naturaleza, pero sólo continuación. El plexo de los productos no remite al universo como a su fundamento, sino a la pragmática humana como a su posibilidad. Por lo que Polo habla de un *quasi-ser*¹¹¹, y señala que “cuando el hombre dirige su atención a la realidad de las cosas, su actividad es la teoría. La metafísica es teórica, no un artefacto. No se puede hablar de metafísica de la cultura, porque la cultura no da para tanto. La filosofía de la cultura ha de estar orientada hacia su radicalidad, la cual no está en la cultura misma, sino en el ser humano”¹¹².

b) *La historia como situación de la libertad*

Desde la consideración de la acción productiva puede abordarse y caracterizarse la índole de la historia y su relación con la persona. El ámbito u horizonte insaturable e insuscitable para la acción humana se corresponde con la historia como *situación* de la persona.

El hombre está en la historia haciendo, transfiriendo su conocimiento en acciones que se resuelven en productos. Esto implica que la situación es problemática, pues no está asegurada a ninguna época histórica la saturación o el logro de las posibilidades factivas de modo tal que después fuese imposible cualquier acción. El ámbito es *general* e indeterminado, lo que implica que no tiene senti-

¹¹⁰ L. POLO, *Sobre la existencia*, 177.

¹¹¹ L. POLO, *Quién es el hombre*, 174.

¹¹² L. POLO, *Quién es el hombre*, 176.

do la noción de una acción cuyo producto fuese la realización de las posibilidades de todas las acciones. Puede hacerse esto o lo otro, puede lograrse lo que se intenta, o no, lo que indica que la configuración objetiva de la acción no es infalible. La razón estriba –como decíamos– en que lo primero que se hace al actuar es la propia acción de acuerdo con el objeto conocido. De aquí que el actuar no sea completamente autárquico, y que enlace con la menesterosidad de la vida¹¹³.

Así “la historia no puede ser superada efectivamente; en este sentido, se llama situación, o estado; lo general como inalcanzable por la práctica en tal estado”¹¹⁴. El no ser superada se corresponde con la imposibilidad de una culminación en el orden pragmático de cualquier situación.

Las tareas humanas se van sucediendo, o desde un producto se advierten varias acciones que se corresponden con distintas posibilidades factivas, de modo que la prosecución de una línea u otra da lugar a distintas culturas. “Las culturas son modos de disponer prácticamente la cohabitación mundana de una comunidad. La innumerable variedad simultánea, así como a lo largo del tiempo, de las culturas son una muestra de la libertad para la cohabitación”¹¹⁵. El habitar humano no es solitario, sino en sociedad, por lo que Falgueras lo califica como “cohabitar”. Pero la constitución del mundo es plural, por libre. Unos humanos lo constituyen de manera diferente a otros. Por lo que los entes intramundanos y el modo de entrelazarlos varía de una cultura a otra. Por aquí se advierte la libertad, tanto de elección, (para elegir los medios, los productos) como respecto a los fines (para constituir el mundo, (libertad de elección y arbitrio respectivamente según Falgueras). “La cultura tiene que ver también con la historia desde el punto de vista de la situación. En este sentido hay que afirmar la imposibilidad de una

¹¹³ Si bien existe una historia por la acción productiva, también existe otra por las operaciones inmanentes: conocer y amar, que son fines para las tenencias corpóreas. En este sentido Falgueras habla de dos tipos de historia que no son las correspondientes a los productos, sino que tienen que ver con la inteligencia (Historia de la Filosofía) o con la efusividad del Amor (Historia de la salvación).

¹¹⁴ L. POLO, *Sobre la existencia*, 180.

¹¹⁵ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 111 nota 52.

unidad de la cultura: la cultura es formalmente plural, porque no es susceptible de un éxito, de una culminación definitiva”¹¹⁶.

De estas consideraciones surge la descalificación de la interpretación marxista de la historia, de la visión cíclica griega de la misma y del liberal progreso indefinido. El marxismo es descalificado en tanto que postula una culminación intrahistórica de la misma historia, pero si culmina la historia sólo puede ser desde una instancia externa a la historia¹¹⁷, que Polo llama *posthistoria*. La visión cíclica en tanto que se admite una pluralidad irreductible de culturas que dan lugar a diferentes situaciones y por tanto a diferentes líneas históricas. Por eso dice Polo que “las situaciones son intrahistóricas y además inexorablemente *plurales*, por no ser posible permanecer en una de ellas”¹¹⁸. En todo caso Polo admite la repetición temporal en el modo de existir que es el “arreglo”¹¹⁹. El progreso indefinido es rechazado en tanto que excluye diferentes líneas temporales y postula una dirección única de la historia.

Ahora bien “la historia es una situación que se corresponde con la libertad sin confundirse con ella y sin agotarla. Dicha situación a su vez se vierte en la conexión de posibilidad y necesidad propia de la acción”¹²⁰. Respecto de la situación histórica, la libertad personal es radical. El hombre en la historia elige unas acciones u otras. De aquí que si bien siempre habrá un desfase o una inequivalencia entre los productos suscitados y la situación histórica, sin embargo la hondura de la esencia humana se manifiesta en la disposición libre de los productos suscitados. “El hombre es libre *en* la historia. Esta radicalidad se refleja en el plano de la esencia humana. La esencia que pertenece al ser libre es notoriamente irreductible a toda otra. El ser libre no se limita a consistir, sino que dispone. Su riqueza esencial no le está simplemente adscrita, sino que se retrae al tener en disposición”¹²¹. ¿De qué se dispone? En primer lugar de los objetos cognoscitivos, a partir de ellos de nuestras acciones, y con ellas de los productos con que nos las habemos en nuestra vida

¹¹⁶ L. POLO, *Presente y futuro*, 144.

¹¹⁷ Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, 269.

¹¹⁸ L. POLO, *Presente y futuro*, 143.

¹¹⁹ Cfr. L. POLO, *La persona humana*, 95-97.

¹²⁰ L. POLO, *Sobre la existencia*, 181.

¹²¹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 181.

práctica. En un nivel superior, al actuar continuamos nuestra propia naturaleza, por lo que la enriquecemos con nuevos conocimientos, nuevas operaciones, mejores acciones. De modo que el tener mediante adscripción revierte sobre la propia operatividad en el modo de disponer. Más adelante estudiaremos un poco más detenidamente el disponer esencial del hombre. Basten con estas indicaciones por ahora.

¿Qué significa ser libre *en* la historia? En primer lugar que la libertad sólo es posible desde una situación. En segundo lugar que el hombre no se reduce a historia, sino que el hombre puede intervenir libremente en ella. Esto es posible porque la historia, al ser insaturable, está abierta hacia el futuro; y porque, mediante su acción, continúa la naturaleza, aporta lo que no estaba en ella. Esto significa incidir en el tiempo modificándolo. Justamente esa es la definición de acción que Polo propone en la *Ética*, “en lo que ahora existe, interviene la acción humana, transformando, dando lugar a futuros nuevos. La innovación es propia del ser humano, y ello se desprende de su comprensión como *Homo sapiens faber*; es un ser actuante, modificante de procesos”¹²².

Sólo se puede ser libre en la historia porque es inesquivable actuar en cualquier situación en la que se encuentren los hombres. Por esto, explica Murillo que “no tiene sentido plantear la conservación de la cultura como un valor en sí mismo. Como si se tratara de un sistema cerrado y autosuficiente. Al contrario, el hombre se encuentra siempre instado a actuar, por lo que el patrimonio recibido siempre varía, y siempre aparecen problemas nuevos que exigen nuevas soluciones”¹²³.

c) *La sociedad como estatuto de la manifestación humana*

Los escritos en los que Polo habla de la sociedad son muy numerosos, y en todos ellos se advierte la complejidad del tema. Tema que Polo presenta abruptamente, pues la segunda parte de su *Antropología Trascendental* está en vías de su definitiva publica-

¹²² L. POLO, *Ética*, 218

¹²³ J. I. MURILLO, “Teoría de la cultura”, 862.

ción. En lo hasta el momento publicado, Polo ofrece una Teoría de la Sociedad que la hace depender (a la sociedad) del ser personal (que se estudia en la tercera dimensión del abandono del límite mental), al tiempo que inserta la sociedad en el plano de la esencia del hombre como su manifestación (estudiada en la cuarta dimensión del método poliano). Las cuestiones metódicas que permiten esta comprensión no están suficientemente explícitas (aunque hay clarísimas indicaciones) ante todo por una cuestión expositiva. El tema genérico en el que aparecen estas reflexiones sobre la sociedad suele estar dedicado a otras cuestiones, como la ética, o la antropología. Por este motivo, quizá no se acierte a ver como se advierte este tema desde la consideración del límite mental.

Pero hay que aclarar que el procedimiento expositivo que se está llevando aquí no es estrictamente correcto. Antes de considerar la esencia del hombre es preciso, según el método descubierto por Polo, estudiar el ser humano, pues sólo desde aquí se advierte que la esencia humana es dependencia exclusiva de la persona¹²⁴. En este trabajo el procedimiento es el contrario, desde las indicaciones (en la obra publicada) sobre el hombre, e intentando no extrapolar contenidos objetivos llegar a una consideración de lo humanamente manifiesto (la esencia del hombre). Sólo al final se ofrecerán algunas indicaciones sobre el ser personal. Sabiendo que no es correcto, pero intentando ofrecer luz sobre los temas y su modo de acceso, abordamos el complejo tema de la sociedad.

La consideración de la acción productiva nos llevaba al objeto pensado como lo que la configuraba y la hacía. Pero no puede pensarse en una acción no realizada en sociedad. No basta la consideración del objeto y su transferencia, o de la temporalización de las ideas para explicar la pragmática humana, y esto porque “lo indefectible de la sociedad le confiere precedencia respecto de cualquier aspecto práctico (manifiesto) de la vida”¹²⁵. La sociedad es *indefectible*, es decir, no puede faltar o dejar de ser. No es posible por tanto un estado de soledad humana radical.

La no advertencia de la precedencia de la sociedad puede deberse a la prematura introducción o suposición del sujeto en el ejercicio teórico. Suposición que se debe a un decaimiento atencional. El

¹²⁴ Cfr. L. POLO, *El acceso*, 77-86

¹²⁵ L. POLO, *Sobre la existencia*, 184.

objeto es conferido por la operación, lo que quiere decir que al conocer el sujeto se retrae. Los conocimientos son *del* sujeto. También las acciones son del sujeto, el no es sus acciones. Si se compromete al hombre con su conocimiento, este se autonomiza e independiza dando lugar a la noción de individuo, lo único y separado. Tan separado como lo exige la intelección. Aquí podríamos objetar que se ha supuesto lo mental. La unicidad es una nota de la operación, no es real. Por tanto, el sujeto humano no puede ser único¹²⁶. Por eso Polo dirá que “lo más profundo del hombre es la persona, y el ser personal es incompatible con el monismo. Una persona única sería una desgracia absoluta porque estaría condenada a carecer de réplica; por otro lado una persona no puede tener como réplica más que otra persona”¹²⁷. Desde aquí cabe decir que el individualismo se debe a una falta de profundización en lo humano.

“El *sentido humano* del habitar no es solitario ni gregario, sino en compañía y para otros, que es lo que expresa de modo positivo el término ‘solidario’, en el que se reúne el ‘con y para otros’”¹²⁸. Por esta razón el habitar es cohabitar, como anteriormente indicamos. Heidegger señala esto cuando sienta que el ser-en-el-mundo es ser-con. Que se habite con otros seres humanos hace ver el problema de la compatibilización de los entes intramundanos. “Ese mundo es común. No solamente existe para uno, sino para una comunidad, porque como plexo es construido y es comprensible por muchos. La convivencia humana no es un hecho fortuito. El hombre forma sociedades en tanto que articula su conducta práctica. Dicha articulación es inherente a su naturaleza”¹²⁹.

Si la acción, el habitar y la cultura son aspectos manifiestos de lo humano a los que siempre precede la sociedad, dirá Polo a continuación que “la sociedad es, en este sentido, el estatuto de lo manifiesto; lo humano está manifiesto en la sociedad, no antes de ella”¹³⁰. Así las acciones, los productos, el lenguaje, el Derecho (manifestaciones de lo humano que hemos estudiado) no son mani-

¹²⁶ Cfr. L. POLO, *Presente y futuro*, 177.

¹²⁷ L. POLO, “La coexistencia del hombre”, 33.

¹²⁸ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 111.

¹²⁹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 112.

¹³⁰ L. POLO, *Sobre la existencia*, 184.

fiestas si no es en sociedad. Por eso comenta Murillo “la sociedad puede faltar en absoluto, pero en la medida en que hay actividad humana no puede faltar”¹³¹. La razón radica en que el ser humano supera su especie. Mientras que los demás seres vivos están totalmente incluidos en la especie, y su conducta no puede traspasarla, la vida biológica –en expresión de Ortega– es la misma para todos, en el ser humano la acción da lugar a una biografía, es manifestación de lo peculiarmente personal no reductible a la especie *sapiens sapiens*. “El puesto del hombre en la escala de los seres vivos abre un hiato entre el sujeto racional y la especie humana. En ese hiato se sitúa la normatividad ética, que rige las relaciones intersubjetivas y controla el dominio del sujeto sobre su dotación esencial”¹³². Este es un texto especialmente denso, cuya explicación completa se verá al final del epígrafe.

Si el hombre supera su especie, aporta algo que no estaba contenido en ella, pero superarla no significa desprenderse de la especie, sino vehicular lo peculiarmente personal en lo específico, y esto da lugar a la sociedad. Y es que resulta que “tal vinculación (alma-cuerpo) potencia conjuntamente a las dos dimensiones de la vida orgánica: unidad y diversidad. La esencia del hombre no sólo goza de una individualidad orgánica más intensa, sino también de una especificidad orgánica más intensa”¹³³. Si el cuerpo humano al ser formado o constituido por el alma es un cuerpo individual en grado sumo, y así se aprecia que no existen dos cuerpos humanos iguales, también la especie humana es potenciada. Lo común entre los individuos que pertenecen a la especie *sapiens sapiens* es mayor. De este modo, no todos los hombres son iguales específicamente, sino que la especie se modula en tipos humanos.

No se niega que todos los humanos lo sean o pertenezcan a la misma especie. Todos los hombres son iguales, pero entre unos y otros existen diferencias típicas. “La especie queda diversificada en tipos humanos. Los tipos humanos son intermedios entre la especie y el individuo, y permiten la articulación de éstos en lo que se llama sociedad”¹³⁴. Se trata del problema de la intersubjetividad. Se-

¹³¹ J. I. MURILLO, “Teoría de la cultura”, 864.

¹³² L. POLO, *Ética*, 69.

¹³³ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 150.

¹³⁴ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 150.

gún Murillo “el hombre no aparece de entrada ante los demás como persona irrepitable sino en la medida en que consigue personalizar características que, de suyo, pueden ser comunes a otros individuos”¹³⁵. Y Falgueras aclara que “cada acto trascendental donado constituye una criatura distinta de Dios, distinta de los demás e incluso inidéntica consigo misma”¹³⁶. Hasta tal punto la persona es irrepitable que se distingue cada una de cualquier otra persona o criatura. Si la persona no se manifestase sino que compareciese en su absoluta distinción no podría ser reconocida. Por eso lo personal se *tipifica*, se manifiesta en características comunes a otros hombres pues “la pluralidad de personas posee una naturaleza común.

Sin comprometerse con la palabra, cabe hablar de especie humana, al menos en sentido biológico. En este nivel se registran muchos aspectos; por ejemplo, la dualidad de sexos, y consecuentemente, la institución familiar; la historia en su sentido más elemental, como la no contemporaneidad de todos los seres humanos –nacimiento y muerte–; la técnica como condición de viabilidad específica y la consiguiente división del trabajo, la hostilidad y la cooperación”¹³⁷. Tipificaciones como manifestaciones humanas son la masculinidad o la feminidad, que son cultivadas mediante el proceso educativo.

Hablar de tipificación es por tanto hablar del “proceso de formación de la personalidad humana, mediante el cual se modula el propio carácter, se hace la propia lengua, las costumbres y las instituciones, los valores, etc.”¹³⁸. El tipo es lo manifiesto y socialmente modulado de cada quien. En última instancia habría que decir que cada persona es un tipo, pero por el proceso de socialización o tipificación podemos hablar de diferentes tipos más o menos genéricos.

Desde aquí se advierte que “la convivencia humana, el congregarse como manifestación, es encauzada por los tipos. Con esto se señala que la convivencia no es un mero hecho o conjunto”¹³⁹. No

¹³⁵ J. I. MURILLO “Teoría de la cultura”, 864.

¹³⁶ I. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 63.

¹³⁷ L. POLO, *Presente y futuro*, 191 nota 6.

¹³⁸ C. NAVAL, “En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, (55), 872.

¹³⁹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 185.

se trata de un conjunto de individuos que viven de forma gregaria, o que tienen tareas repartidas, sino de que lo personal al tener que manifestarse según tipos es fruto de la convivencia, y sólo a través de la convivencia puede ser manifestación plenamente humana. “La tipología humana que deriva de nuestra condición somática necesita, para su desarrollo, de la vida social. La relación y dependencia entre los seres humanos es mucho más estrecha que la de los animales, porque a éstos los madura la especie, mientras que a nosotros nos madura la sociedad”¹⁴⁰. De aquí que la convivencia humana se diferencie de cualquier otro tipo de ‘sociedad’, y se encauce, necesariamente, a través de los tipos.

El problema reside en la articulación o conexión de los tipos, porque es “la superación de la parcelación humana. El aprendizaje que se logra cuando los distintos tipos se comunican, y cada uno va superando sus propias limitaciones de perspectiva, es el juego sistémico social en su significado más positivo”¹⁴¹. Sucede que esta comunicación no está asegurada, y que la cohesión social, en el plano empírico, siempre tiene alguna grieta, cuando no está atomizada, y surgen las contiendas civiles. Polo expone en *Nominalismo, idealismo, realismo* que los planteamientos sociológicos modernos están afectados por la experiencia de la división civil por lo que recurren para la organización social, bien a un factor extrínseco a la sociedad (como el Leviathan hobbesiano), bien a un sistema social que gozaría de superioridad sobre el hombre por cuanto lo produce¹⁴².

La solución poliana es distinta, la cohesión social no está garantizada, hay que asegurarla continuamente, y por eso es una cuestión ética. Son los diferentes tipos los que a través de su conducta ética cohesionan, dan firmeza y estabilidad a la sociedad¹⁴³. Por eso comenta Múgica “la negativa a entender la sociedad como un *a priori* –como un dato o *factum*– es solidaria del esfuerzo por conectar la sociedad en primer lugar con la ética y, por tanto, con la libertad, y a continuación con el ser personal. Dicha conexión no se

¹⁴⁰ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 151.

¹⁴¹ L. POLO, *Nominalismo*, 164.

¹⁴² Cfr. L. POLO, *Nominalismo*, 154 ss.

¹⁴³ L. POLO, *Quién es el hombre*, 108.

lleva a cabo por vía de deducción o análisis, sino según un concepto central en la antropología de Polo: la manifestación”¹⁴⁴.

Que se introduzca la ética en la sociedad equivale por tanto a manifestarse logrando la mayor manifestación posible de las personas que conviven. Ser ético por tanto, significa suscitar la manifestación de mi persona y de los otros. “Se trata de una responsabilidad muy delicada, la de mi libertad en referencia a la de los otros, cuyas exigencias son a) no coaccionarlos, b) para solidarizarnos en el crecimiento”¹⁴⁵. Esto equivale a decir que la sociedad es *convocatoria*. La convocatoria se refiere a una mayor manifestación esencial de la persona que intensifique la conexión de los tipos. La sociedad, por su carácter convocante, permite la acción productiva en tanto que la convoca para remediar insuficiencias típicas. Nótese que si la sociedad no fuese convocatoria se debilitaría crónicamente y el dictamen hobbesiano de *bellum omium contra omnes* sería verdadero. El carácter convocante de la sociedad apela a su fortalecimiento, a la mayor cohesión social, que es inseparable por tanto de la ética. En tanto que la convocatoria es manifestativa alude a la persona, “la manifestación arranca de la intimidad personal. A este arrancar cabe llamarlo *inspiración*”¹⁴⁶. Por esto la sociedad es constitutivamente ética porque arranca de un encuentro con la verdad del otro, con su carácter personal¹⁴⁷.

De lo que se dispone no es de la esencia, pues como veremos no se puede disponer del disponer, sino que se dispone *según*, o de acuerdo con la esencia. “Lo susceptible de disposición libre se llama *alternativa*. Las alternativas son verdaderas o falsas”¹⁴⁸. La alternativa es dispositiva sólo en orden a la sociedad. Hay más disponibles como las operaciones intelectuales o los hábitos que no pueden llamarse alternativas. De acuerdo con las alternativas el hombre cohesiona o disgrega la convivencia al aumentar (verdaderas) o denegar (falsas) la manifestación personal¹⁴⁹. Por esto las

¹⁴⁴ F. MÚGICA, “Introducción: El pensamiento social de Leonardo Polo”, en L. POLO, *Sobre la existencia*, 16-17.

¹⁴⁵ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 111-112.

¹⁴⁶ L. POLO, *Presente y futuro*, 192 nota 7.

¹⁴⁷ Cfr. L. POLO, *La persona humana*, 197-207.

¹⁴⁸ L. POLO, *Sobre la existencia*, 185.

¹⁴⁹ Cfr. L. POLO, *Sobre la existencia*, 185.

alternativas son el conector entre los tipos. Por aquí se acierta a ver la relación de la sociedad con la acción puesto que –como comenta Murillo– “sin la sociedad el pasado no sería aprovechable hoy. El aprovechamiento es la conexión de los tipos, que, a su vez, permite proseguir la acción, pues sin esa conexión –sin sociedad– la acción productiva no existiría”¹⁵⁰. Cabe decir que las alternativas están en la sociedad *in nuce*, latentes y que en la acción son efectuadas, o en terminología clásica que la posibilidad *in facto esse* es propia de la sociedad, la posibilidad *in fieri* es de la acción¹⁵¹. Visto todo esto es fácil la comprensión de la definición poliana de la sociedad: “el encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana”¹⁵².

¹⁵⁰ J. I. MURILLO, “Teoría de la cultura”, 866.

¹⁵¹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 187.

¹⁵² L. POLO, *Sobre la existencia*, 183.

II

BÍOS THEORETIKÓS **EL TENER SEGÚN LA INTELIGENCIA Y LA VOLUNTAD**

I. LA SINDÉRESIS: *VER-YO*

Iniciamos ahora el estudio del tener intelectual. Se trata de un tener que posibilita, como hemos visto, la habitación humana del mundo, y por consiguiente la historia y la sociedad. En este sentido, el tener intelectual es fin del tener corpóreo-práctico. “No se podría construir un mundo humano sin esta otra posesión, que es superior, más íntima, ya que lo conocido en tanto que conocido sólo está en el acto de conocer; por lo tanto, no es una mera adscripción como el tener corpóreo”¹. Lo conocido no es extrínseco al conocerlo, en este sentido aunque conocer y conocido son una dualidad, sin embargo, son uno en acto. Lo conocido no tiene un estatuto *en sí*, como postulaba Platón, sino que es *en* una operación cognoscitiva.

Hemos titulado a esta primera parte del capítulo “La sindéresis: ver-yo”. Para que lo inteligible sea poseído es preciso que deje de ser meramente inteligible en potencia y sea actualizado. En el planteamiento aristotélico la obtención del inteligible en acto era obra del intelecto agente “en tanto que ilumina los objetos de la fantasía. Por tanto es clara la asimilación del intelecto a la luz. Por eso, la filosofía tradicional también denomina al intelecto agente *lumen intellectus*”². Por tanto, conocer según el planteamiento aristotélico es iluminar. La iluminación se modula según la operación que se ejerza, como veremos. Así, se iluminan los abstractos, o las ideas generales.

¹ L. POLO, *Ética*, 104.

² L. POLO, *Antropología*, I, 153.

Ahora bien, la inteligencia como facultad es una potencia pasiva, lo que implica que es incapaz de acto alguno por sí sola. Por esta razón, Aristóteles recurre al concurso del intelecto agente. Pero sucede que en el planteamiento del estagirita “el intelecto agente no es estudiado en cuanto tal. Ciertamente que Aristóteles es el inventor de la noción; pero si se atiende a lo que dice, cabe admitirlo o no admitirlo. Es una hipótesis explicativa *ad hoc*, en la que no se profundiza. En rigor, el intelecto agente queda sin conocer”³. Esto sucede por cuanto el intelecto agente se reduce a poner en marcha la inteligencia suministrándole imágenes. Una vez actualizada la inteligencia funcionaría sola.

El intelecto agente es el acto de los inteligibles en acto, y podría ser prescindido una vez que la inteligencia ha dejado de ser *tantum tabula rasa*, potencia pasiva. Pero esto tiene dos serios inconvenientes. Por una parte se recaería en el intuicionismo platónico. Es decir el hallazgo aristotélico de la operación intelectual sería pronto abandonado. “Si no vienen del intelecto agente, son inteligibles en sí, o venidos de fuera”⁴. Además esto tiene un grave problema para Polo, y es que la inteligencia no puede ser operativamente infinita. “Una potencia no puede funcionar sola. Por tanto, si el intelecto agente no acompaña a la inteligencia, la inteligencia no puede ser operativamente infinita”⁵. Por consiguiente Polo rectifica en este punto a Aristóteles⁶. Se trata de una rectificación de largo alcance que conecta con la distinción tomista *esse-essentia*.

Como el núcleo de la rectificación reside en que el intelecto agente ha de estar constantemente unido a la facultad, el intelecto agente ni es la facultad ni es una sustancia como intentó solucionar el naturalismo árabe medieval. Si el intelecto agente se sustancializase la noción de persona se haría imposible, por cuanto lo inmortal sería el intelecto de la humanidad no el de cada quien. Así, Polo

³ L. POLO, *Curso*, III, 13.

⁴ L. POLO, *Curso*, III, 12.

⁵ L. POLO, *Curso*, III, 12.

⁶ “En este punto el planteamiento parte de Aristóteles, pero no es exactamente el de Aristóteles, sino una manera de entenderlo que mira a una serie de objetivos: en especial, poner a Aristóteles en relación con la filosofía actual. Lo importante no es afiliarse (o no) a un pensador del pasado. La teoría del conocimiento intelectual no es tan pacífica como para poder limitarse a un comentario de Aristóteles”. L. POLO, *Curso*, III, 14.

“admite la noción aristotélica de intelecto agente con la condición de modificar su estatuto ontológico desde la distinción real *essentia-esse* de Tomás de Aquino”⁷. El intelecto agente está en el orden del ser humano, es decir es personal.

Ahora bien, en la *Antropología trascendental* Polo introduce la siguiente profundización en su planteamiento, “como no parece que el valor iluminante del intelecto agente se reduzca a iluminar los objetos sensibles (ni a las operaciones), no es preciso admitir que dicha iluminación corra directamente a su cargo: es perfectamente posible que dicha iluminación tenga lugar de modo habitual. Esto abre el amplio campo temático de los hábitos innatos”⁸. De acuerdo con esto no es preciso comprometer a la persona con la iluminación de los inteligibles. Al ser el intelecto agente luz, conocer, de acuerdo con la solidaridad método-tema ha de corresponderse con un tema. Pero si el *lumen intellectus* está en el orden del ser personal, su tema ha de ser más alto que los inteligibles. Por esta razón Polo afirma que existe un acto intermedio entre el intelecto agente y los objetos intelectuales. Dicho acto es un hábito innato al intelecto agente. Polo lo denomina *sindéresis*.

“La *sindéresis* es aquel hábito del que la inteligencia deriva en su estricto carácter potencial”⁹. En este sentido toda la operatividad intelectual depende de la *sindéresis*, puesto que ha de acompañar constantemente a la inteligencia.

Como el intelecto agente se corresponde con el *esse hominis*, debe corresponderse con la esencia del hombre. Ahora bien, la *sindéresis* no se limita a la inteligencia, sino que también es respectiva a la voluntad. Su actividad para con la inteligencia es denominada por Polo, *ver*. La actividad de la *sindéresis* referida a la voluntad es el *querer*. Así la *sindéresis* es dual. Según Polo, “la *sindéresis* es el *ápice* de la esencia del hombre. Designo ese *ápice* con la palabra *yo*. El *yo* no es idéntico con la persona humana, sino el *ápice* de la esencia del hombre en tanto que depende de la persona”¹⁰. Tenemos aquí la formulación de la distinción real en el hombre. Pero esto lo estudiaremos en la conclusión.

⁷ L. POLO, *Curso*, III, 26.

⁸ L. POLO, *Antropología*, I, 153.

⁹ L. POLO, *Antropología*, I, 160.

¹⁰ L. POLO, *Antropología*, I, 160.

Creo sin embargo, que con estas palabras se justifica por qué hemos encabezado este apartado con el título *la sindéresis: ver-yo*. Vamos a tratar del tener según las operaciones intelectuales. Nótese que este ver de la sindéresis se hace extensivo a los hábitos intelectuales, como pondremos en claro en el siguiente capítulo.

La exposición se articula del siguiente modo. Primero, caracterización de las operaciones inmanentes. Segundo, estudio de las operaciones inmanentes intelectuales. Tercero, estudio de la voluntad y sus operaciones inmanentes, puesto que la sindéresis es respectiva tanto a la inteligencia como a la voluntad.

1. La operación cognoscitiva

Comenzamos ahora el estudio de las operaciones inmanentes de la inteligencia y de la voluntad. Este estudio es peculiarmente interesante para nuestra investigación puesto que el criterio de inmanencia es justamente la posesión, el tener. Así lo afirma reiteradamente Polo en innumerables textos.

Es preciso tener en cuenta que la caracterización de la operación inmanente es laborioso por cuanto que la actividad intelectual es obvia, pero como dice Polo “lo obvio es lo que despierta, lo único que evita el andarse por las ramas, la superficialidad (...) es claro que filosofar requiere no resbalar sobre lo obvio. El no enterarse de lo primordial en las cosas consiste precisamente en no empezar fijándose en lo que es obvio”¹¹. Para que la atención no pase por alto sobre la operación inmanente, para no incurrir en desliz, es preciso demorarse, concentrando la atención en la actividad intelectual. Nótese que esta concentración atencional no llega operativamente hasta el operar intelectual. Si llegase, se supondría, y no se conocería el conocimiento como conocimiento sino como conocido, es decir no lo advertiríamos en su precisiva índole.

La concentración atencional que es requerida congruentemente con el tema consiste en *quedarse en* la operación, no abandonarla, ni alcanzar *el además* de ella, ni tampoco *pugnar* con ella. Se trata de detenerse en la operación, demorarse en la descripción de lo que

¹¹ L. POLO, *Curso*, I, 61-62.

la atención advierte. Tal detención, como se ha dicho, no es posible hacerla desde el objeto, porque en el objeto no comparece la operación, puesto que está oculta. Por tanto la detención atencional se ejerce desde un nivel cognoscitivo superior al objetivo, tal nivel es el habitual. Aunque todavía no se ha estudiado (se hará en el próximo capítulo), admítase al menos la razón del ocultamiento operativo para impedir un estudio objetivo de la operatividad intelectual¹².

En la historia de la filosofía ha sido frecuente el no advertir la actividad intelectual, y concentrar la atención sobre el objeto. Así ya Platón se centra en las ideas formulando según Polo una suerte de intuicionismo que se debe a que “nuestras experiencias cognoscitivas más admirables son aquellas en las que estamos absortos. Eso explica que se pueda olvidar el axioma A¹³ y conculcarlo justamente así: en la forma de un olvido”¹⁴. Olvido significa no tener en cuenta la operación por el ensimismamiento objetivo de nuestra actividad intelectual. En este sentido el olvido denota un descuido, una no atención.

Polo estudia este olvido en Platón, Descartes y Kant¹⁵, en la edad moderna este olvido se agrava permitiendo lo que Polo denomina ‘simetrización de la metafísica’, que consiste en la introducción de la estructura causa-efecto en el conocimiento¹⁶.

Antes de empezar nuestro estudio consideramos preciso atender la advertencia que formula Polo precisamente al hilo de este tema. “La dualidad conectada del entender y lo entendido es un laberinto de dificultades por una razón muy precisa, a saber: la conexión

¹² Según Polo “el abandono del límite que permite acceder a la esencia del hombre es lo que llamo *detención*. Detenerse en el límite es su manifestación habitual. O si se quiere, el modo como se pasa del límite a los hábitos. Porque es en el hombre donde la naturaleza del hombre es esencia”. L. POLO, *Presente y futuro*, 185. De este modo la dirección atencional que se va a ejercer se corresponde con la cuarta dimensión del abandono del límite.

¹³ La teoría del conocimiento poliana está formulada de forma axiomática. Axioma significa para Polo lo más digno o importante. El axioma central, que recibe el nombre de A por ser el principal, dice que todo nuestro conocimiento es activo.

¹⁴ L. POLO, *Curso*, I, 39.

¹⁵ Cfr. L. POLO, *Curso*, I, Lección segunda.

¹⁶ Cfr. L. POLO, *Antropología*, I, 90-102; I. FALGUERAS, “El crecimiento intelectual”, en *Hombre y destino*, 21-46.

constituye una serie de exigencias que han de ser satisfechas a la vez y no de un modo unilateral¹⁷. La dificultad estriba por tanto en que la consideración conjunta de la dualidad ‘operación-objeto’ no se transforme en dualismo, que sería su consideración separada.

a) Praxis téleia: *acto no transitivo*.

Podemos estudiar las operaciones en tanto que movimientos. Si no atendemos a la clasificación de los movimientos según las categorías, sino que intentamos ir a un nivel más profundo, se advierte que existen movimientos transitivos y movimientos que no lo son. Como el movimiento puede ser tematizado por varias categorías, quiere decir que no es ninguna de ellas, lo que permite considerar el movimiento ‘desde más arriba’¹⁸. El movimiento puede llegar a un término o lograr un fin. En el primer caso el movimiento es transitivo, en el segundo es movimiento como lo que Aristóteles denomina *enérgeia* o *praxis téleia*.

‘Término’ significa el cese de la acción transitiva. En éstas la acción se hace, está *in fieri*, es acción mientras no ha alcanzado su término. Cuando llega hasta él, termina, cesa la acción. Por eso se llama transitiva. Se trata de una acción que parte de un producto o proceso y llega a otro. “Sin *hypokéimenon* o causa *ex qua* no hay acción transitiva posible”¹⁹. A estas acciones Aristóteles las llama *kínesis*. La *kínesis* necesita de un paciente, un sujeto que reciba la inmutación, o del cual se haga algo. En este sentido no hay acción sin potencia, y el movimiento kinético responde a la célebre afirmación aristotélica del acto que está en potencia en tanto que lo está. “O bien el acto es la edificación o bien es la casa; pero, cuando la casa existe, ya no es edificable; el acto por consiguiente, tiene que ser la edificación, y la edificación es movimiento”²⁰. La acción de edificar presupone un término que reciba la acción, en el ejem-

¹⁷ L. POLO, “Lo intelectual y lo inteligible”, en *Anuario Filosófico*, 1982, (15), 104. Cit.: “Lo intelectual”.

¹⁸ Cfr. L. POLO, *Curso*, I, 54-55.

¹⁹ L. POLO, *Curso*, I, 59.

²⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1066 a 7. Citado por R. YEPES, *Los sentidos del acto en Aristóteles*, Eunsa, 1993, 272. Cit.: *Los sentidos del acto*.

plo la casa construida. En ese término cesa la acción. Por eso la acción y su término son distintos.

En el conocimiento no sucede esto, sino que al acto cognoscitivo no le es extrínseco su fin. Mientras que la acción es en tanto no alcanza su término, y al término no hay acción, en el conocimiento no se ejerce actividad mientras no se logra lo conocido, o bien sólo cuando se tiene el fin del conocimiento se conoce. No hay conocimiento sin objeto; o el objeto es *en* el conocerlo. “Al pensar ya se ha pensado, es decir se ha conocido un objeto, la verdad de algo. Al pensar no forjamos semejanzas ideales de las cosas, cuya coincidencia con ellas fuera cuestionable, sino que al pensar ya conocemos”²¹. Por otra parte, esto excluye una potencia que reciba la acción, lo que implica que, tanto el conocer como lo conocido, son uno en acto.

Así Polo dice que “Ackrill ha expresado con acierto la estructura típica de la actividad no transitiva sino poseedora del fin: ‘si en todo momento de un x-ear es acertado decir que ha x-eado, entonces x-ear no es kinesis’²². Ejercer una actividad intelectual significa que el fin de la actividad es siempre intrínseco –poseído– por la actividad. “La acción inmanente, en cambio, es aquella que se da en simultaneidad con el fin, de modo que la consecución del fin no excluye el mantenimiento de la acción que lo persigue, y así es posible que éste sea poseído por ella. Es más, cuando hablamos estrictamente de operaciones inmanentes, la acción no es nunca anterior al fin, pues sólo se da aquella cuando éste se posee; la acción inmanente no es constructiva de lo que posee”²³. Esto es lo característico de las operaciones inmanentes intelectuales, el no cesar al alcanzar el fin su mantenimiento con el fin sin anterioridad.

Esta indicación nos muestra el carácter activo (no pasivo) del conocer. Al conocer no hay pasividad alguna, se trata de una actividad que se mantiene en su fin. Como describe Falgueras, “la intelección es un acto que se hace en acto un acto noticial (de sí y

²¹ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 94.

²² L. POLO, “Lo intelectual”, 123.

²³ J. I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, 1998, 11. Cit.: Operación.

de otro), todo ello sin mezcla de potencia”²⁴. Actividad pura en la que no interviene para nada la potencia y excluye cualquier pasividad, porque si al conocer se diese pasivamente lo conocido, no sería uno con el conocerlo, y culminaría en un término no conocido.

La posesión de fin (*télos*) y la exclusión de cualquier pasividad en la actividad cognoscitiva revelan que ni lo conocido ni el conocer, son materiales o físicos. “El conocimiento no es un movimiento transitivo. Eso quiere decir que es inmaterial. Lo pasivo es lo material, es decir, el *hypokeimenon* que recibe la acción”²⁵. Se observa lo dicho en el capítulo I sobre la suposición del objeto; el objeto no es real, en sentido físico o personal, precisamente al conocerlo. Se distingue así lo físico de lo intelectual. “Entender no es una actividad ni física ni metafísica, o dicho con más rigor, el acto de ser no es sin más el acto de entender, y viceversa”²⁶. Sellés comenta: “La espiritualidad, es pues, requerida por la inmanencia y lo es de modo necesario, por donde se echa de ver que la primera refutación del materialismo debemos tomarla de las operaciones inmanentes”²⁷.

b) *Acto posesivo*

En tanto que logrado por el acto al ejercerse, hay que decir que el objeto es *tenido en* el acto cognoscitivo, *al* conocer. La operación intelectual, por su carácter activo, si se quiere verbal, posee estrictamente. El objeto pertenece a la operación. No se puede decir lo mismo respecto de una tendencia o del desear. Al desear no por ello se tiene lo que se desea, sino que se ha de emprender una acción al término de la cual se podrá disfrutar de lo deseado gracias a su posesión. En la estructura del deseo se observa que lo deseado desencadena una acción kinética. Por eso “tener término es exac-

²⁴ I. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 57.

²⁵ L. POLO, *Curso*, I, 63.

²⁶ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 38.

²⁷ J. F. SELLÉS, *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, 1995, 195. Cit.: *Conocer y Amar*.

tamente lo mismo que no poseerlo, puesto que tener, ahí, es acabar en el mismo momento en que se ha logrado el efecto. Tener fin es poseer el fin”²⁸. Fin es entonces el objeto por cuanto es poseído en perfecto.

‘Al pensar, se ha pensado’. La diferencia de tiempos verbales en esta expresión describe la no transitividad del inteligir, y el carácter poseído de lo inteligido. Por eso “es la operación que permite hablar precisamente de objeto sin mengua de la dualidad, pues el objeto no se confunde con la operación que lo posee”²⁹. Esta posesión no debe ser entendida como la posesión de un producto o como un efecto de la operación. Ya indicábamos que no existe nada que reciba la operación de forma que se introdujese un elemento pasivo. Entender no es un proceso porque el objeto es simultáneo al acto. “El *télos* no es el fin al que hay que ir”³⁰. Se trata del carácter de *ya* del objeto y de la antecendencia operativa, que implica la simultaneidad de operación y objeto. Si el objeto es simultáneo, el pensar no puede constituirlo. “Precisamente el acto cognoscitivo, por ser una operación inmanente, no precisa construir nada, sino que directamente posee su objeto. Es más, el mismo acto no es sino la posesión de su objeto”³¹. Según esta observación las diferentes operaciones intelectuales serán diferentes modos de tener intelectualmente.

Polo al tratar este punto interpreta el significado de algunas fórmulas clásicas sobre la índole del acto de conocer. “El entendimiento entiende de modo inmanente (*intra se considerando*), no mirando fuera (*extra se insciendo*). No hay inspección del algo externo, sino posesión”³². Simultáneamente, al conocer hay conocido. Otro comentario a un texto clásico es “se entiende formando y formando se entiende. No se forma primero y luego se entiende, sino que se entiende y se forma a la vez: *simul*”³³.

Si algo es conocido simultáneamente al conocerlo se debe afirmar que la operación intelectual es un acto perfecto, su fin es

²⁸ L. POLO, *Curso*, I, 64.

²⁹ L. POLO, “La coexistencia”, 38.

³⁰ L. POLO, *Curso*, I, 77.

³¹ J. I. MURILLO, *Operación*, 28.

³² L. POLO, *Curso*, I, 78.

³³ L. POLO, *Curso*, I, 78.

siempre conseguido y además sin que medie hiato temporal alguno. Por esto, si los términos de las acciones transitivas son modificables con una nueva acción, no se puede en modo alguno modificar lo ya pensado. “Lo que pensé lo pensé perfectamente en tanto que lo pensé, en la medida del acto. Si me equivoqué me equivoqué, pero no lo puedo corregir”³⁴. De dos modos se dice que la operación inmanente es perfecta, una en tanto que logra simultáneamente a su ejercicio, logra en perfecto. Otra por la excelencia que muestra la acción, logra lo que tenía que lograr. Sellés afirma que “la meta está conseguida en la misma medida que se pone el acto, y la consigue sin mediación alguna. Se dice por eso que el acto es perfecto, acabado, y que ha conseguido ‘ya’ el objeto. También por ello es simple; no se puede quedar a medias, a medio camino; no puede interrumpirse o frustrarse sin llegar a su cumplimiento”³⁵.

Se trata también de un acto coactual. En el conocimiento no hay dos actos, uno de la operación y otro del objeto, sino que “lo conocido es coactual, uno en acto: conmensurado”³⁶. Conmensurado significa de la misma medida que lo conocido. La operación forma objeto, lo que quiere decir que lo inteligible es medido por la operación intelectual de modo que “tanta operación de conocer, tanto conocido”³⁷. Que sólo existe un acto implica que lo extramental y lo mental no se comparan como lo mismo o lo distinto, porque eso implicaría que el acto de conocer y el acto de lo conocido serían distintos, de tal modo que el acto de conocer formase otro acto inteligido que comparase lo anteriormente conocido con lo extramental. Está claro que así se dispararía un proceso al infinito, y que no sería posible conocer. De esta unidad del acto cognoscitivo, Murillo comenta que “el cognoscente y lo conocido son uno en acto. Esto se puede aplicar a todo acto cognoscitivo. Cognoscente y conocido sólo se encuentran separados en cuanto que ambos están en potencia”³⁸. Así, sólo si lo conocido no es conocido en acto, sino meramente inteligible, está separado del conocer. La esencia del mundo es inteligible en potencia, por lo que el conocerla no le

³⁴ L. POLO, *Curso*, I, 61.

³⁵ J. F. SELLÉS, *Conocer y amar*, 213.

³⁶ L. POLO, *Curso*, I, 80.

³⁷ L. POLO, *Curso*, I, 80.

³⁸ J. I. MURILLO, *Operación*, 27.

afecta, es para ella una denominación extrínseca. Lo inteligido en acto sólo lo es al conocer. Por eso *lo mismo* o *lo otro* es una nota estrictamente mental. “Lo otro a lo que me refiero no existe *como otro* fuera de la mente”³⁹. Precisamente porque sólo hay un acto “la absolutización de la unidad de lo inteligible, fuera o al margen del inteligir, es un estatuto inconsistente, precisamente en términos de inteligibilidad”⁴⁰.

Si lo inteligible sólo lo es al pensarlo, es preciso subrayar que pensarlo no es constituirlo. Pensar el objeto como constituido es lo que Polo denomina simetrización de la metafísica. Es decir el intento de pensar el pensar en términos de fundamentación o causales. El objeto no es constituido porque se dé en simultaneidad, porque no es un efecto. Una descripción de la actividad intelectual que precisamente impide cualquier consideración constituyente la proporciona Falgueras “*actus purus actu puro actum purum se faciens*”. Según esto, la intelección es un acto que se hace en acto un acto noticial (de sí y de otro), todo ello sin mezcla de potencia”⁴¹. La modulación que imprime el ‘se’ al ‘faciens’ impide la consideración del ‘hacer’ en sentido constituyente, y en cambio, dirige la atención hacia la unidad del acto. Por otra parte, el adjetivo ‘puro’ llama la atención sobre la peculiar perfección de la intelección, de aquí que en otro lugar diga Falgueras “hacerse receptivo o noticia no es ningún tipo de pasividad ni de imperfección metafísicas, sino la perfección propia del acto de entender. De manera que ‘hacerse otro’ o ‘hacerse noticia’ no son indicios de posibilidad alguna, sino de apertura, omnitud y transparencia actuales”⁴². Por esto el acto cognoscitivo es ostensivo, en tanto que ese acto es lo otro u otros actos.

El objeto tenido por la operación es lo patente, lo que yace delante, manifiesto. No se tiene confundiendo lo tenido con el tener intelectual, sino que lo tenido se destaca, “el estar presente es *de* lo conocido y equivale a su estar poseído en términos de pretérito

³⁹ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 38. “El carácter de otro implica conocimiento. En la realidad física y metafísica hay distinción, pero no alteridad. Para expresarlo con exactitud, ‘otro’ –en la fórmula ‘hacerse otro’– significa el acto de lo entendido en cuanto que entendido”.

⁴⁰ L. POLO, “Lo intelectual”, 106.

⁴¹ I. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 57.

⁴² I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 42.

perfecto: *ya* poseído”⁴³. Si no fuese poseído, el objeto determinaría el conocimiento. Pero entonces, el conocimiento, no podría hacerse otro, ser *quodammodo omnia*. Pensar es poseer, no determinarse. Esto descarta totalmente el innatismo intelectual. Lo conocido se da *al* conocer. No antes ni después. Antes de conocer lo conocido no es nada. Por eso “la posesión inmanente y la realidad óptica quiditativa son distintas hasta el punto de que una excluye a la otra. Lo que se es quiditativamente no se posee como conocido. Lo que se posee como conocido no se es quiditativamente. En suma el acto de conocer no es una sustancia”⁴⁴.

c) *La infinitud operativa de la inteligencia*

La fórmula en la que Polo recoge y sintetiza la operatividad intelectual es “se piensa, se tiene lo pensado y se sigue pensando”. Corresponde ahora señalar el significado del seguir pensando.

Las acciones transitivas cesan en su término, en cambio nuestro pensamiento prosigue al pensar. “El término implica la muerte, el cese de la acción. En cambio, la operación inmanente no termina”⁴⁵. Alcanzar el fin y seguir, permanecer en él, son equivalentes. El conocer no puede obturarse por conocer. Seguir pensando es posible gracias a que lo conocido es poseído.

Ahora bien, seguir pensando no es un dilatarse del objeto a cuyo cargo corriese el objetivar más. Seguir pensando es permitir actos nuevos. Los movimientos transitivos son continuos a no ser que se interrumpan, y pasan de la potencia al acto, donde culminan. En cambio, la operación cognoscitiva al ejercerse posee su fin y permite nuevas operaciones. “Se puede hablar de movimiento discontinuo o de acto a acto: seguir conociendo es un movimiento de acto a acto”⁴⁶. No por tener un objeto se deja de pensar. Se pueden tener objetos superiores. El pensar no se acaba, siempre cabe una nueva objetivación.

⁴³ L. POLO, *Curso*, I, 107.

⁴⁴ L. POLO, *Curso*, I, 112.

⁴⁵ L. POLO, *Curso*, I, 63.

⁴⁶ L. POLO, *Curso*, I, 65.

Por esto dice Falgueras que “lo entendido está en el inteligente para entender más”⁴⁷. De aquí que el entender sea un acto creciente. “La continuación del entender mantiene su estructura: seguir entendiendo es siempre poseer lo entendido. De manera que, si el entender se incrementa, lo entendido también crece, pues la conmensuración es constante, y siempre el entender ha logrado *ya* lo entendido, pues no puede seguir sin él: si no cabe un tramo anterior, tampoco cabe una prosecución ciega”⁴⁸.

Que no haya una objetivación última, no significa que el pensamiento no esté limitado, tan sólo que operativamente es infinito. El límite mental no es una objetivación conclusiva, sino la antecedencia del objeto pensado. Dicho de otro modo, la limitación del conocimiento es *a parte ante*, no *a parte post*. “Su límite es justamente lo que tiene, lo entendido. El acto de entender no es capaz de desembarazarse de su límite, puesto que lo entendido es la medida de su capacidad”⁴⁹.

El pensamiento prosigue, conoce primero A, luego B, C,... pero al pensar A la ha pensado como la pensó. Puede pensar mejor A, pero se trata de un nuevo pensamiento, y por eso A pensada permanece constante. Siempre se prosigue desde un objeto poseído, por eso lo pensado es la limitación antecedente del pensamiento. Como comenta Esquer, “el conocimiento operativo siempre se ejerce según el *ya* de la presencia. En este orden de conocimiento puedo conocer más o menos, pero aún lo que conozco más, lo conozco *ya*; y esto quiere decir que no se supera el *ya*”⁵⁰. Además “si el pensar está tan intrínseca y estrechamente conectado con lo pensado como ha establecido Aristóteles, entonces al pensar aparece directamente lo pensado, ocultándose la acción de pensarlo”⁵¹. El pensar se hace uno con lo pensado, se hace un acto noticial de otro, no de su propia actividad. Esto también comporta un límite para el pensamiento.

⁴⁷ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 28.

⁴⁸ L. POLO, “Lo intelectual”, 123.

⁴⁹ L. POLO, “Lo intelectual”, 124.

⁵⁰ H. ESQUER, “Actualidad y acto”, en *Anuario Filosófico*, 1992, (XXV/1), 157. Cit.: “Actualidad”.

⁵¹ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 92.

d) *La intencionalidad cognoscitiva*

Se ha visto que la actividad cognoscitiva es una actividad posesiva, y que ‘tener’ es la característica más propia de ‘inmanente’ según Polo. La operación tiene, mas como dice Falgueras “el acto (de entender) abre en sí mismo lugar para el acto noticial de lo entendido”⁵². Lo tenido es noticial, lo que abre la cuestión de la intencionalidad cognoscitiva. El objeto a diferencia de lo meramente inteligible, es intencional, y ésta es la novedad que introduce la inteligencia sobre el universo. El universo es físico, lo intelectual es inmaterial, lo que significa que “el objeto como pura intencionalidad no tiene estatuto positivo”⁵³.

No hay nada de realidad o de posición en el objeto⁵⁴. Éste era el favor de la operación, que –como vimos– Polo denomina *exención*. Por esto lo intencional, lo noticial del acto de entender ha de ser conectado con la actividad intelectual. Si no se hace así se incurre en un objetivismo u logicismo que tiene que recurrir a la constitución de la actividad cognoscitiva por el propio objeto. Correría a cargo de lo conocido el conocer, lo cual es idealismo⁵⁵. Lo noticial del objeto elimina cualquier consistencia del mismo, pues lo que tendría de consistencia tendría de no noticial, de no objetivo.

Por eso “la intencionalidad pura ha de ser considerada ‘desde’ el acto: no hacia el acto, sino ‘desde’ él”⁵⁶. Polo califica la intencionalidad cognoscitiva como “pura”, a diferencia de intencionalidades impuras, mixtas o contaminadas como la lingüística, la pictórica, etc. Este carácter de pureza de la intencionalidad cognoscitiva deriva de su inmaterialidad, y por lo tanto no puede ser comprendida si no es desde el acto.

⁵² I. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 56.

⁵³ L. POLO, *Curso*, I, 115.

⁵⁴ “Es preciso que el verbo interiormente concebido por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero, con el ser natural del hombre, sino solamente un hombre entendido, como una semejanza del hombre verdadero aprehendida por el entendimiento”. T. DE AQUINO, *Summa contra gentes*, IV, c. 11, n. 11.

⁵⁵ Cfr. L. POLO, *Curso*, I, 120. También véase J. J. PADIAL, “Aspectos gnoseológicos de la noción de mundo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 902-905.

⁵⁶ L. POLO, *Curso*, I, 119.

Falgueras apunta que “lo *inteligido* en acto recibe, desde luego, su novedad noticial de nuestro acto de entender, y éste sólo garantiza la trascendentalidad del acto de conocer creado, que da el acto sin perder el propio y sin presuponerlo en el otro”⁵⁷. La dualidad en la unidad en acto del conocer se salva en tanto que hacerse otro al tener objeto es posible por la operación intelectual. Se trata de un acto nuevo, puesto que no es el acto físico. Lo pensado está exento, por lo que es otro acto.

Ahora bien, en tanto que al pensar, un acto se hace otro, el acto de conocer no pierde su actividad. Es actividad que acoge cabe sí a otros actos. Bien entendido que en tanto que noticiales. El acto de entender ilumina lo inteligible haciéndolo intelectual en acto. Es decir, otorga un acto que no estaba en lo físico. Pero adviértase que no hay dualidad de actos, el de conocer y el de lo conocido, sino un solo acto que se hace otro.

Esto nos remite al tema de la elevación al orden intelectual de la especie impresa. Lo inmutado en un órgano cognoscitivo, no es por inmutado, conocido. Tampoco influye en modo alguno sobre la inteligencia, pues resulta imposible que lo orgánico inmute en modo alguno a lo espiritual.

Esta inmutación orgánica es llamada por la escolástica “especie impresa”. No queda más solución para conocer que la llamada iluminación de la especie impresa, o sea que “el acto la posee formándola exclusivamente como *intentio*”⁵⁸. O lo que es igual “la intencionalidad cognoscitiva es la intencionalidad formada por el acto, formada según el acto”⁵⁹. Ésta es la razón última por la que no cabe prescindir del acto al estudiar la intencionalidad. Y es que una vez más, sólo hay objeto *al* pensarlo. En definitiva se trata de no anular la unidad de la intelección. El comentario de De Garay es muy esclarecedor “lo conocido es conocido como otro en cuanto a la forma, pero es lo mismo en cuanto acto. O con palabras de Aristóteles referidas al sentir: ‘uno es el acto del sentido y el de lo sensible, por más que su esencia sea distinta’ (*De Anima*, III-2, 426^a)

⁵⁷ I. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 67.

⁵⁸ L. POLO, *Curso*, I, 123.

⁵⁹ L. POLO, *Curso*, I, 128.

15-17)”⁶⁰. De aquí que ni la especie impresa ni la operación son constitutivas de la intencionalidad del objeto.

Sin embargo, la objetivación está vinculada a la especie impresa y aquí reside la razón de semejanza de la intencionalidad. “Puesto que el contenido de lo que conoce no es meramente intelectual, sino unas determinaciones sensibles, el entendimiento no tiene su actividad totalmente en sí mismo, y por eso su acto está referido a lo otro no sólo en cuanto que lo conoce, sino en cuanto que se encuentra vertido hacia ello como a algo exterior”⁶¹.

No se plantea el problema representacionista porque el objeto no es comparable con nada que no sea objeto. Sólo hay objeto, no hay realidad. La realidad no es inteligible si no es en un acto intelectual. Por tanto, es imposible que la proposición “la cosa no se parece al objeto X” tenga sentido. “La actualidad corresponde exclusivamente al objeto pensado, y equivale a *unicidad* en tanto que el objeto se commensura con la operación intelectual: se piensa *lo mismo* que se piensa”⁶².

Es muy interesante la expresión “intencionalidad formada según el acto” citada antes. La preposición ‘según’ matiza la índole de la formación operativa. No se forma de cualquier modo, indiscriminada o difusamente, sino de acuerdo con el carácter del acto cognoscitivo ejercido. En este sentido, lo tenido intelectualmente es tenido según una graduación. El carácter de ‘según’ indica la commensuración, la conformidad con el acto ejercido. De aquí que la intencionalidad sea aspectual. “El objeto se corresponde con una parte de la realidad; es una iluminación de la realidad pero no una iluminación entera, sino mayor o menor”⁶³. Esto no quiere decir que no podamos progresar en nuestro conocimiento intencional de la realidad, sino que una mayor iluminación de la realidad corresponde a un nuevo acto. El conocimiento es infinito operativamente, por lo que se sigue pensando. El progreso en penetración intencional es debido siempre a otro acto. No se trata de una mayor comparación con la realidad, lo cual es imposible, sino de ejercer un acto

⁶⁰ J. DE GARAY, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, 1987, 377-378. Cit.: *Los sentidos de la forma*.

⁶¹ J. I. MURILLO, *Operación*, 124.

⁶² L. POLO, *Antropología*, I, 100.

⁶³ L. POLO, *Curso*, I, 155.

cuya intencionalidad es mayor, es decir, es más manifestativo. “La intencionalidad aclara la intencionalidad; la intencionalidad de un acto versa sobre la intencionalidad de otro acto”⁶⁴.

Si la intencionalidad no es comparable con la realidad porque sólo hay objeto, quiere decirse que “la intencionalidad no es una copia de la cosa (para ello sería precisa otra intencionalidad) sino que, en el enviar la cosa es conocida”⁶⁵. La pureza de la intencionalidad radica, en última instancia, en este carácter suyo de enviar, de remitir. El objeto no es comparable porque es un puro enviar. Si se comparase no se enviaría completamente, sino que en cierto modo quedaría detenido.

Por esto Falgueras distingue entre un sentido negativo y otro operativo de la inmanencia que caracteriza precisivamente el conocer. “La noción misma de inmanencia la toma el hombre del acto de entender, que es la vía por la que venimos a descubrirla. Sólo la modernidad ha malinterpretado la inmanencia de la actividad intelectual como círculo clausurante. Desde luego, el entender es inmanente porque su actividad no sale de él, no repercute fuera, pero esa es una indicación puramente negativa de la inmanencia. Lo positivamente intrínseco de la inmanencia como actividad es la mutua inclusión en el entender de las actividades de ser y manifestar. El entender es, pero haciéndose noticia del ser, al que su hacerse otro deja ser como acto”⁶⁶. La noticia como manifestación es el reverberar de lo otro manifiesto, patente en y según la operatividad intelectual. Es un puro acto noticial del ser porque la operación se esconde y el objeto no es reflexivo. La intencionalidad no se curva en busca de la operación. Es pura manifestación. Por eso “si la intencionalidad fuese reflexiva, anularía el acto correspondiente”⁶⁷ porque el acto se clausuraría en sí.

⁶⁴ L. POLO, *Curso*, II, 227.

⁶⁵ L. POLO, *Curso*, I, 139.

⁶⁶ I. FALGUERAS, *Esbozo de una filosofía trascendental*, Eunsa, 1996, 53. Cit.: *Esbozo*.

⁶⁷ L. POLO, *Curso*, II, 225.

II. LA SINDÉRESIS: *QUERER-YO*

Hemos estudiado el tener según las operaciones intelectuales. Decíamos que al suscitar la sindéresis la iluminación de los fantasmas se ejercía la abstracción.

Pero la sindéresis es dual y equivale al yo. “La dualidad del yo es, por lo pronto, su respecto a las dos potencias inmateriales: yo significa ver (*ver-yo*) y querer (*querer-yo*)”⁶⁸. Por consiguiente hemos de estudiar la respectividad de la sindéresis a la voluntad, dicho con otras palabras, hay que estudiar el querer. La respectividad aludida no es sino que la inteligencia y la voluntad, sus operaciones y su perfeccionamiento dependen de la sindéresis.

La voluntad, en principio, no es capaz de tener. Pero, sin embargo, no podría ejercer actos si la inteligencia no le presentase objetos. En este sentido la voluntad es respectiva a la inteligencia, guarda una proporcionalidad con ella y por lo tanto al tener intelectual, sin el cual la voluntad no podría ejercer sus actos. De aquí que esta proporcionalidad entre el tener intelectual y lo voluntario justifique la inclusión de la voluntad en esta investigación.

Más aún, en este apartado nos vamos a centrar en el *querer-yo*, como indica el título. Más específicamente vamos a intentar exponer cómo se constituyen los actos voluntarios, ya que Polo sostiene que lo voluntario “es intrínsecamente intelectual porque los actos voluntarios se constituyen en tanto que la voluntad es inteligida”⁶⁹.

1. La voluntad

Metodológicamente es preciso advertir, como hace Sellés, que a la voluntad “no la conocemos con la razón, porque ésta no conoce a la voluntad por dentro, es decir, en su vida propia, en su propia verdad, sino que conocemos esta potencia con una luz superior: la

⁶⁸ L. POLO, *Antropología*, I, 161.

⁶⁹ L. POLO, *Antropología*, I, 227.

sindéresis”⁷⁰. Nuestro tema aquí no son los actos voluntarios. Realizar una clasificación de ellos, etc. Tratamos de considerar si la voluntad es capaz de realizar operaciones inmanentes. Por eso importa una consideración de lo central de la voluntad, no de lo voluntario. Ya se ve que no es posible una tematización objetiva. Además lo objetivo es intencional respecto de lo físico. Se ilumina la esencia del mundo. Pero la voluntad es una facultad espiritual. Por eso, metódicamente hay que considerar la voluntad desde una instancia superior a la operativa. Como ha anotado Sellés glosando a Polo, se la enfoca desde un hábito innato llamado “sindéresis”. En las siguientes páginas vamos a intentar dar razón de esto.

Al definir el alma humana, Aristóteles dice telegráficamente: *Psyche, órexis kai praxis*. El alma, deseo y operación inmanente. Así, la voluntad es entendida como lo tendencial, lo no posesivo. Si los actos intelectuales poseen su fin simultáneamente a su ejercicio, los actos volitivos tienden hacia un fin que no poseen, y cesan al lograrlo. La voluntad entonces se asimila al deseo, y entonces “la voluntad es lo imperfecto. Justamente en el ser capaz de poseer que es el hombre, la tendencia marca la dirección hacia la posesión, pero de ninguna manera significa posesión”⁷¹. Como la tendencia se dirige hacia la posesión, se subordina a ella. De aquí, que la voluntad sea lo imperfecto en la naturaleza humana.

“Lo único noble en el hombre era su actividad desinteresada, la teoría. Las actividades voluntarias no eran desinteresadas, sino tendenciales y abocaban al orden de las tenencias útiles o se dirigían hacia el saber”⁷². La teoría puede considerarse desinteresada porque en su ejercicio ya tiene su fin. No es una actividad dirigida hacia la supervivencia, sino la más noble y autárquica, porque surge cuando están satisfechas las necesidades de la vida. Y a estas es a las que se dirigían, en el planteamiento griego, los deseos.

De aquí, que la voluntad tenga también que ver con el tener corpóreo práctico. En cualquier caso “el tener regía al acto voluntario, como su término o como lo entregado”⁷³. Como su término, al

⁷⁰ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes III*, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998. 67, 49.

⁷¹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 129.

⁷² L. POLO, *Sobre la existencia*, 131.

⁷³ L. POLO, *Sobre la existencia*, 131.

subordinarse a la teoría. Recuérdese que la felicidad en el planteamiento aristotélico reside en la contemplación. Como lo entregado en el desprendimiento de lo que uno tiene en favor de otro.

Pero resulta que con el cristianismo se pone la voluntad en Dios, pues Dios es amor. Como en Dios no puede haber imperfección alguna, se hace necesaria la rectificación de la visión griega de la voluntad, pues según esta “no se puede decir que Dios tenga voluntad. El amor a lo supremo, el amor como *eros*, como tendencia, es propio de la relación de lo imperfecto con lo perfecto. Pero en lo perfecto, en el primer motor, no hay nada de eso; él mueve en tanto que deseado, y atribuirle el deseo carece de sentido”⁷⁴. Pero si el amor es un acto voluntario, y el amor es una de las divinas personas, entonces el amor debe ser una actividad más perfecta que la pensada por los griegos. “Comparada con este planteamiento, la antropología cristiana es una insospechable novedad y, asimismo una enorme apertura de horizontes”⁷⁵.

No se trata de hacer teología. Ésta es una investigación en filosofía. Pero lo que no se puede negar es la legitimidad de que la inspiración para pensar un tema proceda de la religión. Se tratará de investigar la índole de la voluntad para averiguar si puede ejercer actos superiores a los oréticos. Si es capaz de ejercerla, entonces, la inspiración habrá mostrado su fecundidad.

El tratamiento tomista de la voluntad se centra en la voluntad una vez que ha tomado contacto con la inteligencia, en la llamada *voluntas ut ratio*. “La *voluntas ut ratio* recibe la noticia de los bienes que la razón práctica le proporciona. Sin esa noticia no se pueden ejercer los actos voluntarios respecto del bien presente. La inteligencia conoce la verdad, objetiva lo inteligible, pero también le corresponde captar la razón de bien en tanto que la presenta a la voluntad”⁷⁶. Sin embargo, para comprender cómo la inteligencia puede tener una dimensión práctica y cómo puede conectar con la voluntad, es preciso ahondar más en la investigación. Se trata de considerar la voluntad antes de su toma de contacto con la voluntad. Sólo así estaremos en condiciones de tematizar, como se verá, el arranque de actos voluntarios superiores a los desiderativos. Si

⁷⁴ L. POLO, *La voluntad (I)*, 11.

⁷⁵ L. POLO, *Sobre la existencia*, 130.

⁷⁶ L. POLO, *La voluntad (I)*, 27.

esto es posible entonces se deshace la equivalencia griega entre la voluntad y la *órexis*.

Antes de que la inteligencia ejerza ninguna operación se considera que es como una *tabula rasa*. Se trata de una potencia pasiva⁷⁷, por cuanto que ella sola no puede pasar al acto. Las operaciones intelectuales son debidas a la iluminación de la especie impresa por el intelecto agente, por lo que éste es un acto diferente de la facultad. “Considerada primariamente, la inteligencia no está sola, sino que es acompañada por el *intellectus ut actus*”⁷⁸. La voluntad también es una potencia pasiva. La razón radica en que “las potencias activas no son susceptibles de hábitos; funcionan siempre igual, y no se perfeccionan por el ejercicio de sus actos. En cambio, las potencias pasivas sí”⁷⁹. Funcionan siempre igual por cuanto son potencias según la causa eficiente. De acuerdo con ésta pueden producir un cambio físico, es decir transitivo. Pero su actividad por cuanto transita a un sujeto *–hypokeimenon–* no revierte sobre ellas mismas. Por esto si la inteligencia y la voluntad son susceptibles de hábitos y virtudes respectivamente, no pueden en cuanto facultades sino potencias pasivas.

⁷⁷ Discrepo por lo tanto de la interpretación de J. F. Sellés: “Si la inteligencia es *pura potencia formal* y no se constituye biológicamente, como le sucede a la imaginación por ejemplo, no es *pasiva* en sentido estricto, sino *activa*. Sin embargo, es activa respecto de lo que ya es, no respecto de su mejora cognoscitiva. En este sentido se dice *pasiva*. Por eso Aristóteles señala que de entrada es una tablilla de cera en la que todavía no hay nada escrito. No obstante, ese precario estado natural, no describe enteramente a la inteligencia, porque ésta, más que ninguna otra, se entiende por su capacidad de crecimiento cognoscitivo” J. F. SELLÉS, *La persona humana II*, Universidad de La Sabana, 1998, 151. Si la inteligencia fuera una potencia activa entonces sería incapaz del crecimiento intrínseco que le proporcionan los hábitos. Además se asimilaría a un órgano, como la imaginación o el ojo. Sucede que aquello por lo que pasa al acto es de su misma índole: el intelecto agente. Según Polo “las potencias activas poseen un carácter ejecutivo inmediato porque están constituidas por una causa eficiente. Es el caso del fuego. Calentar es una acción que ejerce el fuego respecto de otra cosa. Aunque el fuego no es lo mismo que la acción de calentar, ésta se sigue directamente de él: el fuego está siempre en condiciones de calentar en tanto que la potencia de calentar consta de causa eficiente: es una potencia activa que produce su efecto en otro. El fuego desencadena la acción de calentar inmediata, eficazmente”. L. POLO, *La voluntad (I)*, 33. Es claro que el intelecto agente no es de la misma índole que la facultad intelectual.

⁷⁸ L. POLO, *La voluntad*, 33-34.

⁷⁹ L. POLO, *La voluntad*, 37.

Que la voluntad sea una pura potencia pasiva quiere decir que respectivamente a su fin, a su actualización, ella sola no puede ejercer ningún acto. “Nativamente la voluntad no posee el fin, y ni siquiera se dirige a él en tanto que todavía no alcanzado; por tanto, su referencia al fin se constituye como potencia pasiva, y no es real de ninguna otra manera, no tiene nada propio porque lo suyo es el fin de que está primariamente separada”⁸⁰. Por tanto, la voluntad no actuará si no es en concurrencia de un elemento distinto. Para la inteligencia, este elemento es la *sindéresis* innata al intelecto agente. La *sindéresis* ilumina la especie impresa proporcionada por la sensibilidad, y entonces la inteligencia es actualizada según un objeto. El fin para la inteligencia es la verdad, que en cuanto conmensurada con sus operaciones es el objeto. Para la voluntad, el fin es el bien. Pero nativamente no puede ejercer ningún acto en orden a él. Por eso comenta Aranguren: “No hay en ella espacio para la *libertad*, y por lo tanto ella no es perfectible por los hábitos, pues en cuanto tendencia no es mejorable”⁸¹. Como no existen objetos voluntarios “se puede hablar de intelecto agente, pero no de voluntad agente”⁸². Así, respecto de su fin, la voluntad es pura apertura, pura pasividad.

Al ser una potencia pasiva, se descarta que la voluntad sea libre nativamente. La voluntad está determinada exclusivamente hacia su fin. “La voluntad nativa, la tendencia de nuestra naturaleza espiritual, prescindiendo de su relación con la inteligencia, es una *órexis* determinada *ad unum*, a algo uno; es decir, absolutamente imposible de cambiar”⁸³.

La relación que guarda con su fin es entonces sumamente peculiar. Polo la califica de “relación trascendental”. Resulta que la voluntad no puede querer nada. Pero además es constatable que el fin de la voluntad es irrestricto. La voluntad no se satisface con ningún bien finito. Se puede decir, con Aristóteles, que todos los hombres desean por naturaleza ser felices, pero la felicidad no puede ser satisfecha por ningún bien particular, concreto. Por lo

⁸⁰ L. POLO, *La voluntad*, 38.

⁸¹ J. ARANGUREN, “Caracterización de la voluntad nativa”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 348-349. Cit.: “Voluntad nativa”.

⁸² L. POLO, *La voluntad*, 34.

⁸³ L. POLO, *Ética*, 132.

que la voluntad es una capacidad irrestricta. “La pura potencia pasiva es relación trascendental al bien sin restricción alguna: el bien es lo otro, pero no es particular porque entonces no se podría hablar de relación trascendental”⁸⁴.

No se puede decir lo mismo de la inteligencia. Y es que al ejercerse la operación ya posee su fin. La inteligencia posee el fin en sus operaciones, lo cual implica que dicho fin no es irrestricto. Además la inteligencia se relaciona con su fin simultáneamente a su operatividad, no con anterioridad a su ejercicio. “La inteligencia no es una relación trascendental, porque la verdad sólo se asimila al fin en tanto que poseída por sus operaciones. En cambio, la voluntad se relaciona con el fin antes de dirigirse a él o de poseerlo”⁸⁵. Nótese que, si lo propio de la operatividad intelectual es la posesión, la voluntad en modo alguno posee su fin, sino que está referido en pura pasividad hacia él. Por tanto “la *voluntad nativa*, en cuanto que no elige su anhelo de felicidad sino que lo posee de partida antes de ninguna relación con la *inteligencia-hábitos-libertad*, en tanto que determinada *ad unum* al fin, *no sabe* qué es la felicidad”⁸⁶.

Si la voluntad nativa es una relación trascendental no cabe hablar de espontaneidad. En efecto, la voluntad nativa es incapaz de acto alguno. No puede dispararse automáticamente. Además la voluntad en este estado no es libre, y recabar la espontaneidad para la voluntad es lo mismo que recabar la libertad. Se trataría de una libertad ciega, no determinada por ningún fin. “Si la voluntad no es nativamente libre, no se puede decir que la voluntad se mueva por sí misma o espontáneamente”⁸⁷.

La pregunta que surge es ¿cómo puede la voluntad ejercer actos? Es decir, cómo se pasa de la voluntad como pura facultad a lo voluntario. Como no existe una voluntad agente, el acto voluntario sólo puede ser constituido por un hábito innato. No puede tratarse de un hábito adquirido por cuanto sería ya algo voluntario. Este hábito innato es denominado por Polo *sindéresis*. “La *sindéresis* no es un factor coadyuvante que proporcione a la voluntad especies

⁸⁴ L. POLO, *La voluntad (I)*, 59.

⁸⁵ L. POLO, *La voluntad (I)*, 38.

⁸⁶ J. ARANGUREN, “Voluntad nativa”, 349.

⁸⁷ L. POLO, *La voluntad (I)*, 64.

impresas, sino el factor constituyente de lo voluntario. La sindéresis es un hábito innato al ser personal y equivale al yo⁸⁸. Como la voluntad es una facultad en el orden de la naturaleza humana, y este hábito es constituyente respecto de la voluntad, entonces debe ejercerse desde una prioridad real superior a la naturaleza humana. Tal prioridad es la persona, por lo que empieza a corroborarse nuestra tesis de que el hombre no es sólo naturaleza. Ahora bien, que el yo constituya los actos voluntarios, quiere decir que los actos dependen de la persona. “La voluntad se distingue de sus actos en tanto que ella está en el plano de la naturaleza, y sus actos comprometen a la persona. El *a priori* de la voluntad es la sindéresis, en virtud de la cual, sus actos dependen del ser personal⁸⁹. Examinemos esta cuestión más despacio.

Como los actos voluntarios han de ser constituidos desde la persona, “la potencia pasiva pura comporta reflexividad, es decir, curvatura de la actividad voluntaria sobre la persona. Sin ella no sería posible el *respecto intencional* a lo otro: lo otro para la voluntad es el bien⁹⁰. Se trata de la peculiar curvatura de la voluntad. La voluntad no apunta directamente a su fin. Para que sea intencional su actividad es constituida por la sindéresis, por el yo.

Para aclarar la índole de la reflexividad de la voluntad, estudiemos la diferencia entre la intencionalidad volitiva y la intelectual. La intencionalidad de la inteligencia corre a cargo del objeto. “El objeto se parece a la cosa real, no a la manera de una representación, sino de poseer su inteligibilidad (aunque no sea su inteligibilidad entera, sino aspectual, como cabe decir, acudiendo a un término de Husserl)⁹¹. Por esta razón, se suele decir que la intencionalidad cognoscitiva es una intencionalidad de semejanza. El objeto posee la inteligibilidad de lo real. Esa inteligibilidad que en lo real sólo está en potencia, en la operación intelectual está en acto. Sin embargo la intencionalidad de la voluntad, como vimos más arriba, es respectiva a lo otro. “La intencionalidad del acto voluntario es la intención de otro: no de semejanza porque, propiamente hablando, no hay objeto voluntario (objeto en sentido estricto es el

⁸⁸ L. POLO, *La voluntad (I)*, 40 nota 8.

⁸⁹ L. POLO, *La voluntad (I)*, 45.

⁹⁰ L. POLO, *La voluntad (I)*, 45-46.

⁹¹ L. POLO, *La voluntad (I)*, 55.

objeto conocido, pero la voluntad no conoce)”⁹². De aquí arranca que la voluntad no sea posesiva, pues no tiene objeto, sino que apunta hacia lo otro, hacia la realidad. El acto voluntario no forma un objeto, sino que quiere lo otro. Si la potencia volitiva era un puro respecto al fin, los actos voluntarios continúan dicha respectividad. “Se trata de intencionalidades distintas que, correlativamente, corren a cargo de dimensiones distintas”⁹³. La intencionalidad intelectual corre a cargo del objeto, la volitiva ha de ser constituida por el yo. El sujeto no se inmiscuye en la formación del objeto, y por eso la operación intelectual es praxis perfecta⁹⁴. La voluntad en cambio, sólo ejerce actos si son constituidos por el yo.

Al ser intencionalidad respecto de lo otro es respectiva a lo real. Ésta es una segunda diferencia pues el objeto está exento, no es real. En esta diferencia de la intencionalidad volitiva radica la reflexividad de la voluntad. “La voluntad es curva. Esa curvatura se cifra en que el acto voluntario tiene que ser asistido. Por eso, podría decirse que lo voluntario posee un cierto carácter reflexivo. Dicha reflexión se reduce a que el yo, para querer, tiene que comprometerse con él”⁹⁵. No se trata de que el acto voluntario vuelva sobre sí mismo, porque la voluntad es incapaz de ningún acto por sí sola. La llamada curvatura de la voluntad es el ser asistida continuamente desde la persona todos los actos de una facultad natural. O dicho de otro modo, para que la voluntad se refiera a lo otro, el yo ha de quererlo. No existen actos puramente voluntarios, a diferencia de los intelectuales. El yo ha de comprometerse en lo voluntario. Como explica García se trata de una “intencionalidad en el sentido que dicho término tiene en el ámbito de las operaciones cognoscitivas, pero con la esencial diferencia de que la intencionalidad noética es intención de lo mismo, es mismidad, mientras que la voluntaria es intención de otro, alteridad”⁹⁶.

⁹² L. POLO, *La voluntad (I)*, 56.

⁹³ L. POLO, *La voluntad (I)*, 56.

⁹⁴ “(...) en la expresión ‘yo pienso algo’, yo no forma parte del *pienso*: no tiene que ratificar o constituir el pensar. Por eso es insensato decir que el conocimiento es una relación sujeto-objeto”. L. POLO, *La voluntad (II)*, 57.

⁹⁵ L. POLO, *La voluntad (II)*, 58.

⁹⁶ J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “La voluntad y el voluntarismo en los escritos del profesor Polo”, en *Studium*, 1985 (25), 518. Cit.: “Voluntad y voluntarismo”.

Ahora bien, todavía no hemos explicado cómo la voluntad puede tomar contacto con la inteligencia (*voluntas ut ratio*). Y por lo tanto, no podremos explicar ni los hábitos de la voluntad, ni si la voluntad puede ejercer algún acto superior a los desiderativos. La voluntad “se mueve libremente en virtud de los hábitos; pero esto no es todo, porque los hábitos adquiridos son precedidos por actos, y la voluntad, por ser potencia pasiva pura, es incapaz de un primer acto, el cual, por tanto, ha de ser constituido”⁹⁷. Se trata de explicar, entonces, el primer acto de la voluntad.

Como la voluntad es una relación trascendental, en modo alguno sabe lo que es el bien. Por eso el primer acto de la voluntad debe ser su desvelamiento. La manifestación de la índole propia de la voluntad. “Cabe decir que la verdad *verdadea*, o bien que el restallar la verdad de la voluntad es su constitución en acto. Con otras palabras, para la voluntad, la verdad no es un trascendental relativo, sino constitutivo”⁹⁸. Es tremendamente sugerente el neologismo “verdadear”. Con él se quiere decir que la manifestación de su verdad a la voluntad significa para ella actualizarla. El verdadear de la verdad constituye el primer acto de la voluntad. Además debe ser un verdadear, un activar por la verdad, pues ésta no puede ser conocida por la voluntad. No es el bien el que constituye a la voluntad, sino la verdad, por lo que ésta posibilita la apertura irrestricta al bien.

Ahora bien, cuál es la verdad de la voluntad según la cual puede estar de acuerdo consigo misma. “La voluntad se desvela como *simplex velle*. El hábito innato dice a la voluntad: quiere, obra el bien”⁹⁹. Efectivamente la índole de la voluntad es el querer, por eso su primer acto es el simple querer. “La verdad constitutiva del *simplex velle* es el despertar al bien. La voluntad no puede oponerse a ese despertar porque es su propia verdad”¹⁰⁰. Este primer acto relaciona a la voluntad con su fin, pero la relaciona no con un bien particular, éste o aquel, sino abriéndola irrestrictamente a su fin. Otra cosa es que la razón práctica le presente a la voluntad bienes particulares, concretos. Pero sin esta previa apertura y acuerdo

⁹⁷ L. POLO, *La voluntad (I)*, 64.

⁹⁸ L. POLO, *La voluntad (I)*, 65.

⁹⁹ L. POLO, *La voluntad (I)*, 65.

¹⁰⁰ L. POLO, *La voluntad (I)*, 65.

consigo de la voluntad, por mucho que la razón práctica presentara bienes, no podrían ser asumidos por la voluntad.

Por esta razón Polo habla del despertar al bien gracias al *simplex velle*. “Si quitáramos el querer, el bien sería imposible y, asimismo, la verdad desaparecería de la voluntad”¹⁰¹. De este modo, la sindéresis posibilita los actos de la voluntad en orden al bien. Querer para la voluntad es un acuerdo consigo misma, es un veredarse de la sindéresis en la voluntad. Es decir, la sindéresis, a la que Polo en la *Antropología trascendental* denomina “ver-yo”, es iluminante, cognoscitiva. Acordar la voluntad consigo misma equivale a dar a conocer a la voluntad su índole. “El *querer-yo* también es un *ver* : *ver*, iluminar a la voluntad, equivale a constituir lo voluntario”¹⁰². Por esta razón, querer no es para la razón un imperativo. “Querer es un deber no impuesto ni autónomo (no tiene nada que ver con el imperativo categórico); no es un imperativo espontáneo, sino un acuerdo esencial. La sindéresis constituye la verdad de la voluntad”¹⁰³. Como sucede que la sindéresis es el yo, entonces ¡quiere!, es “querer-yo”. Recordemos que la sindéresis es un hábito innato, por cuanto ha de constituir los actos de la voluntad nativa. Sellés comenta que “es una luz que impulsa a conocer el bien y a quererlo. Pero si estamos ante una luz que es ya, y que no versa sobre opuestos sino sobre lo uno, no puede tratarse de una potencia sino de un hábito”¹⁰⁴.

Ahora bien, que éste sea el primer acto voluntario implica que la voluntad desde su inicio ejerce actos superiores a los oréticos. “El yo no puede constituir el acto simplemente para quedarse en él. En tanto que el acto de la voluntad tiene intención de otro, el yo ha de tratar de aumentarla. Aquí está el meollo de la curvatura: querer lo otro no basta; es menester querer querer más”¹⁰⁵. Como la intencionalidad es de otro, el querer no se clausura, el yo ha de asistir continuamente los actos voluntarios para que se ejerzan. Pero en tanto que referentes al bien, si el yo no constituyese el acto, entonces la voluntad perdería su referencia al bien. Esta es la implica-

¹⁰¹ L. POLO, *La voluntad (I)*, 67.

¹⁰² L. POLO, *Antropología*, I, 183.

¹⁰³ L. POLO, *La voluntad (I)*, 68.

¹⁰⁴ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, III, 47.

¹⁰⁵ L. POLO, *La voluntad (II)*, 59-60.

ción más importante de la reflexividad del acto voluntario: el no obturar la respectividad de la voluntad a su fin. “La sindéresis señala el significado profundo de la obligación: *no dejes de querer el bien*. El deber es justamente el ser fiel a los actos voluntarios. Respecto de ellos no cabe indiferencia, porque con ella se anulan”¹⁰⁶. No dejar de querer implica el querer querer del que se hablaba más arriba. Pero esta fidelidad al acto voluntario, es más que el mero deseo. El deseo es tendencia hacia lo que no se tiene. La obligación que la sindéresis lleva consigo implica mantener el acto –que puede ser un deseo– que se realizó. En este sentido, el querer querer es la versión en la naturaleza humana del amor, que es trascendental en el ser del hombre. “El bien moral no es un trascendental metafísico, sino la dimensión esencial del amor. En el acto de ser personal son en acto el amor y el aceptar. Pero la persona humana no es capaz de ‘personalizar’ el amor, el cual es constituido en su esencia como querer-yo”¹⁰⁷. Por esta razón explica García que “no se trata de la subjetiva intención que al querer acompaña y que es palmaria-mente heterorreferente; se trata de la intencionalidad del mismo acto de querer, es decir, intencionalidad intrínseca que permite el carácter inmanente de su operación”¹⁰⁸.

Así, la voluntad es capaz de operaciones inmanentes, y además exigitivo para ella en todo acto que se corresponda con el bien. Cuanto mayor sea el bien, más se compromete el sujeto en la constitución de ese acto, y por lo tanto mayor la obligación para con el acto por parte del yo.

Hemos estudiado la voluntad en cuanto que respectiva a la inteligencia. Y se ha descubierto la necesidad de que el primer acto voluntario sea constituido por un hábito innato, la sindéresis, o yo. En este sentido se pone en relación a la voluntad con la persona. Que las acciones sean de los supuestos es especialmente relevante para los actos voluntarios. Deberíamos estudiar ahora los actos voluntarios. En ellos la voluntad toma contacto con la inteligencia. Se trata de la *voluntas ut ratio*. “La voluntad es potencia pasiva, pero eso no impide su desarrollo: *voluntas ut ratio*, hábitos; y a través de los hábitos, la libertad. Así se amplía la consideración de

¹⁰⁶ L. POLO, *La voluntad (II)*, 58.

¹⁰⁷ L. POLO, *La voluntad (II)*, 69.

¹⁰⁸ J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Voluntad y voluntarismo”, 518.

la voluntad”¹⁰⁹. Sin embargo vamos a prescindir de este estudio. Primero, porque el objeto de nuestra investigación es el tener. Los actos voluntarios no son posesivos, aunque la reflexividad de la voluntad comporte su carácter inmanente. Que sea inmanente comporta de algún modo que se quiere el bien y se exige seguir queriendo, es decir que el yo no deje desasistido al acto. En este sentido la persona dispone de sus actos voluntarios, y de modo más intenso que en la inteligencia, puesto que disponer de ellos es constituirlos. Pero esto es propio de la intencionalidad del acto, no del acto mismo, que en sí no es posesivo; no tiene.

Los hábitos de la voluntad: virtudes, si serán estudiados en otro epígrafe, pero de modo genérico. El ser humano en efecto tiene, en sentido estricto, como se verá, virtudes. También se estudiará entonces la conexión de la libertad con la voluntad a través de sus hábitos. Y lo que esto implica para la manifestación de la persona y su disponer de su naturaleza.

¹⁰⁹ L. POLO, *La voluntad (I)*, 43.

III

EL CRECIMIENTO VITAL **TENER SEGÚN LOS HÁBITOS Y SEGÚN LAS VIRTUDES**

I. EL TENER SEGÚN LOS HÁBITOS DE LA INTELIGENCIA

Tras estudiar las operaciones intelectuales, hemos de estudiar el perfeccionamiento de la inteligencia. Se trata de los hábitos. La palabra “hábito” puede utilizarse para referirse tanto a los hábitos de la inteligencia como a los de la voluntad. Nosotros la vamos a reservar aquí para los hábitos intelectuales. Al referirnos a los hábitos de la voluntad emplearemos el término “virtudes”, con el que clásicamente se han denominado a las perfecciones de la voluntad.

La operación intelectual ha sido descrita como la posesión de objetos. Cabe una forma más intrínseca de tener. Al perfeccionarse la propia facultad se tienen también las operaciones por ella ejercidas y se posibilitan nuevas operaciones. Así tenemos nuevos actos cognoscitivos diferentes de los operativos. De aquí la radical discrepancia poliana con cualquier tipo de reflexión cognoscitiva. La operación no vuelve sobre sí, sino que es tenida de acuerdo con otro acto. Estos actos son los hábitos.

La función de los hábitos es doble. Por un lado iluminan la operación. Dedicaremos el primer epígrafe de este apartado a estudiar cómo el hábito es el conocimiento de la operación intelectual. Por otro lado posibilitan el ejercicio de nuevas operaciones, y son así garantía de la infinitud operativa de la inteligencia. A este segundo aspecto le dedicaremos el epígrafe número dos de este apartado.

1. La iluminación de la operación

Según las operaciones immanentes se poseen objetos, pero precisamente por ello la operación se oculta¹. Cabe conocer la operación. Este conocimiento no puede ser objetivo, por lo que se precisan nuevas clases de actos intelectuales, que no conozcan objetos, sino operaciones. Tales actos son los hábitos. Por eso comenta Sellés que “para darse cuenta que uno tiene un acto de conocer hace falta iluminarlo con una luz más pletórica que la luz del propio acto, es decir, con un conocer superior, y eso es precisamente el hábito”². ¿Por qué precisamos de hábitos para desocultar la operación? En primer lugar, porque el objeto es intencional, lo que significa que envía, remite. Si hay objeto, hay una operación que lo piensa. Pero el pensamiento no es dado como una nota del objeto. Lo único dado es el objeto al pensarlo. Polo dice que el objeto no es reflexivo, no vuelve sobre sí mismo para mostrar la operación que lo piensa. También dice Polo que el objeto no es tautológico, sólo hay objeto, en el horizonte dado noéticamente aparecen sólo noemas. Veámos con qué actividad se conoce lo noético.

La inteligencia es una facultad, una potencia. Antes de ejercer ninguna operación se dice que la inteligencia es *tamquam tabula rasa*, como una pizarra en la que no hay nada escrito. Al ser una facultad inorgánica, lo material, la especie impresa, no puede afectarle en modo alguno, por lo que la facultad es una potencia pura. Para que la inteligencia pase al acto necesita de un acto que haga inteligibles las formas sensibles. Este acto fue denominado por Aristóteles “intelecto agente”. Sea el intelecto agente o un hábito

¹ Véase al respecto la observación de Posada “Desocultar una operación intelectual requiere una nueva iluminación, pues para ese cometido no tiene porqué bastar la que, con el inteligible en acto o especie adquirida, disponía para operar a la potencia intelectual. Si bastara, la operación conocería un doble objeto: el correspondiente a la iluminación del fantasma y el correspondiente a la iluminación de la operación. Pero una operación con dos objetos conlleva aporías, pues, por ejemplo, no se sabe en qué medida conoce uno y en qué medida el otro, y por qué”. J. M. POSADA, *Física de causas*, 198.

² J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, II, 37.

innato a él (la sindéresis) es preciso un acto de los inteligibles en acto³.

Hemos de contar con un acto previo “de índole superior a la potencia de la inteligencia (intelecto posible) perfectamente compatible con ella, y de tal modo adaptado a ella que la actualiza”⁴. En la inteligencia, así, hay que distinguir dos dimensiones, la inteligencia como facultad, que es potencial, y un acto de los inteligibles en acto. “Si no se acepta el innatismo ni la iluminación directa de los inteligibles, hay que establecer un acto estrictamente intelectual correlativo a la facultad.”⁵ No se aceptan ni el innatismo ni la iluminación directa porque Polo ha caracterizado al conocimiento como activo. La presencia de ideas innatas en la inteligencia introduciría pasividad cognoscitiva, puesto que conocerlas no sería formarlas. Del mismo modo, si la idea se da en sí y no en el pensar, el conocer asiste a la presencia de lo ideal, pero la presencia corresponde a la idea, no al conocer. Además, lo que tendría de “en sí” no sería conocido. Polo no acepta ni el innatismo ni el intuicionismo porque sin conocer no hay objeto.

El objeto es dado a la operación gracias a la iluminación de lo inteligible. Ahora bien, se pueden iluminar imágenes y también se pueden iluminar las operaciones ejercidas.

En el *Curso De Teoría Del Conocimiento*, Polo afirmaba que se obtiene el conocimiento operativo gracias a la iluminación del intelecto agente. En la formulación actual de su pensamiento, es decir, tal y como lo ha pensado en la *Antropología Trascendental*, Polo prefiere no comprometer a la persona⁶ (el intelecto agente) en la iluminación de los fantasmas o de la operación.

³ “Para la tradición aristotélica, el entendimiento agente es una pieza teórica para explicar el paso del conocimiento sensible al intelectual. La inteligencia es una potencia inmaterial, y, por tanto, su acto no puede ser precedido por una inmutación material. La solución de esta dificultad es la existencia de un acto no operativo, que ilumina la sensibilidad, convirtiéndola en especie impresa para la inteligencia”. J. I. MURILLO, “Distinguir lo mental de lo real. El *Curso de Teoría del Conocimiento* de Leonardo Polo”, en *Studia Poliana. Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, Universidad de Navarra, nº 1, 1999, 70-71. Cit.: “Distinguir lo mental de lo real”.

⁴ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, II, 46.

⁵ L. POLO, *Curso*, II, 203.

⁶ “Aquí se propone entender el intelecto agente como persona; por eso, lo llamo *intellectus ut co-actus*. Insisto en que el intelecto es trascendental y no

La iluminación se debe a un hábito innato de la persona al que denomina sindéresis. La sindéresis es dual, respectiva a la inteligencia y a la voluntad. En el siguiente texto se aprecia que las funciones antes atribuidas al intelecto agente, respecto de lo sensible y lo habitual, ahora las cumple la sindéresis: “la potencia intelectual –así como sus operaciones y los hábitos adquiridos– dependen de la sindéresis, designaré al yo como *visión* o *ver*: yo significa *ver-yo*.”⁷.

Los hábitos intelectuales son actos, no son potenciales en sentido alguno, por lo que no cabe una graduación en el tenerlos. Al ejercer una sola operación intelectual se conoce la operación realizada, por lo que el hábito ha sido adquirido. No se trata de que con el ejercicio intelectual vayamos logrando hábitos intelectuales, algo así como destrezas o técnicas. Tampoco perdemos los hábitos intelectuales conseguidos, ni mucho menos que el conocimiento de la operación sea susceptible de llegar a una especie de contrario, tal como el vicio respecto de la virtud. “Los hábitos de la inteligencia son muy distintos de los de la voluntad”⁸. No pueden asimilarse, por lo que Polo reserva el nombre de virtud para el perfeccionamiento de la voluntad, y el de hábito para la inteligencia.

El hábito no es del mismo orden que la facultad intelectual, no es potencia sino acto. Si el *ver-yo* puede iluminar una operación con mayor motivo puede hacerlo con una imagen de la sensibilidad. En el último caso se trata de un aspecto físico, mientras que la operación es intelectual. Debe ser iluminada porque se oculta, y sin el concurso de un acto no operativo no sería advertida.

Polo describe este acto no operativo y previo como “el acto de los inteligibles en acto”⁹. Tanto las imágenes sensibles como las operaciones son inteligibles, pero sólo lo son en acto gracias a la sindéresis, que por ese motivo es el acto primigenio y radical que acompaña a la potencia intelectual y sin el cual no hay nada inteligible.

quiditativo o actual: lo actual es lo operativamente inteligido. En cambio, la radicalidad del intelecto como *co-actus* se convierte con la libertad”. L. POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia Poliana. Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, Universidad de Navarra, n° 1, 1999, 22.

⁷ L. POLO, *Antropología*, I, I, 160.

⁸ L. POLO, *Nominalismo*, 179

⁹ L. POLO, *Curso*, III, 11.

Pero entonces no es lo mismo para la facultad que algo sea inteligible en una operación (objeto) o que la operación misma sea inteligible, porque en este segundo caso el *en* no puede ser la operación, que es lo conocido, sino que es la facultad misma. “Cuando la inteligencia opera, la operación se queda en ella, no ya como operación, sino como hábito; es algo así como una retroreferencia de la operación a la facultad, de la cual es un perfeccionamiento”¹⁰. Al conocer la operación ejercida, la facultad se perfecciona en varios sentidos. Uno, que “el hábito permite también ‘repetir’ la operación precedente, sin necesidad ahora de especie impresa. En este sentido la inteligencia es su propia memoria”¹¹. Se habla así de memoria intelectual. Como sólo se ejerce la operación en conmensuración, sólo se puede iluminar una operación que ha conocido. Por lo tanto al conocer la operación *ya* se ha conocido algo. Aparece así el hábito como un modo de tener más profundo que el operativo. De momento esto es sólo una indicación.

Ahora bien “los hábitos no se conmensuran con objetos”¹². Tampoco se puede decir que los hábitos se conmensuran con la inteligencia. Primero, porque la inteligencia no es un acto, sino una potencia. Segundo, porque lo conocido es la operación, pero la inteligencia es mucho más amplia. “El hábito es la especificación de la potencia”¹³. Al tener hábito, la inteligencia deja de ser pura potencia, por lo que la inteligencia no es una facultad estática, sino una facultad susceptible de intensificarse, éste es el sentido del perfeccionamiento al que antes aludíamos. Porque la inteligencia posee hábitos crece como facultad. “No se trata de un crecimiento que solamente la disponga para actuar (o la pasa de potencia meramente pasiva a potencia también activa), puesto que ya ha sido capacitada por las especies adquiridas, que la pasan de potencia puramente pasiva –*tabula rasa*– a activa.

No es un crecimiento sólo potencial, sino un acto intelectual. Y ha de ser un acto intelectual superior a la operación, puesto que la ilumina”¹⁴. Polo insiste en que los hábitos constituyen una *hiper-*

¹⁰ L. POLO, *Curso*, III, 9.

¹¹ L. POLO, *Curso*, III, 4.

¹² L. POLO, “Lo intelectual”, 129.

¹³ L. POLO, “Lo intelectual”, 129.

¹⁴ J. M. POSADA, *Física de causas*, 203.

formalización de la facultad. Esta noción es forjada por Polo para hablar del crecimiento de la facultad intelectual. Al formar operativamente, la inteligencia se perfecciona con una nueva forma. Pero al tener un hábito se da una formalización de la facultad que es incrementable al ejercer nuevas operaciones. Además al especificarse habitualmente la inteligencia “incrementa su capacidad de seguir”¹⁵.

El hábito es una perfección intrínseca de la facultad. No es algo externo a su operatividad, sino que se consigue al conocer. La hiperformalización intelectual no puede entenderse en sentido pasivo, como si a la inteligencia le fueran dadas nuevas formas. “Crecer para la inteligencia no significa, por así decir, incrementar la base de datos de ésta, pues eso indica crecimiento en extensión de objetos conocidos, no en profundidad del conocer, en capacidad cognoscitiva, esto es, en más conocer”¹⁶. Es en su operar donde la inteligencia logra ella ‘para sí’ las formas. Podríamos decir “se” hiperformaliza. La inteligencia perfeccionada intrínsecamente no es mera potencia, sino potencia activa. Esa actividad es vital¹⁷.

En cuanto facultad, la inteligencia es una de las dimensiones de la naturaleza humana. Pero como adquiere su perfección intrínsecamente se trata de una naturaleza muy peculiar.

Se habla de naturaleza como principio de operaciones. En este sentido los seres vivos son naturalezas, puesto que funciones vitales como la nutrición o la reproducción son realizadas por el viviente de modo intrínseco. “La alimentación no es una mera agregación, un proceso de cristalización de acuerdo con una ley. La nutrición no es eso, porque el alimento lo es sólo si se integra en el

¹⁵ L. POLO, “Lo intelectual”, 129.

¹⁶ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, II, 51.

¹⁷ El estudio que de los hábitos realiza Posada, en *Física de causas*, está enfocado desde el carácter vital de la inteligencia. El artículo de Falgueras “El crecimiento intelectual” consiste en una poderosa rectificación de planteamientos modernos que son iniciados por Heereboord y que culminan en Hegel, pasando por Espinosa, Fichte y Schelling, sobre el entender, en los que está ausente la dimensión vital del conocimiento. Por eso Falgueras –comentando a Aristóteles– dice que “al entender lo entendido, el entendimiento se hace inteligible en acto, esto es, no sólo tiene lo entendido, sino que se tiene a sí mismo. Y esta peculiaridad es lo que hace de la teoría lo más agradable y noble, así como lo que presta al entendimiento un halo divino; dicho de otra manera, eso es lo que hace del entender la forma más alta de vida” I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 28.

movimiento del vivo”¹⁸. Es preciso decir lo mismo respecto de la reproducción o el crecimiento.

Sin embargo, se aprecia una gran diferencia entre estas funciones vitales y la perfección propia de los hábitos. El alimento es externo al viviente, por lo que éste ha de integrarse en un conjunto más amplio (ecosistema), pero los ecosistemas están interrelacionados. Dicho de otra manera, las naturalezas que no tienen hábitos, no pueden recibir su perfección, sino en cuanto insertas en el universo. Esto significa que la perfección es extrínseca al viviente no cognoscente, o que las naturalezas están ordenadas por la causa final. La perfección del universo se debe a su orden, por lo que sólo el universo en su conjunto es suficientemente perfecto como para corresponderse y distinguirse con un acto de ser.

Sin embargo, la naturaleza humana adquiere su perfección intrínsecamente, en su operar. Recuérdese que aunque el precedente del abstracto son las formas e intenciones proporcionadas por la sensibilidad, no puede decirse que éstas sean causa del objeto, ni que sean en modo alguno intelectuales antes de ser iluminadas. La perfección de la naturaleza humana es adquirida intrínsecamente por esa misma naturaleza.

Donde se observa es justamente en la perfección que los hábitos suponen para la inteligencia: son hiperformalizaciones de la facultad. “En qué sentido hablamos de esencia humana. A la consideración de dicha esencia se llega cuando a la naturaleza se le añaden los hábitos, que constituyen su perfección más elevada”¹⁹. Se reforzará esta observación con otras en este capítulo, pero a la consideración de la esencia humana en correspondencia con el ser personal se le reservan algunas observaciones en el último capítulo de nuestra investigación.

2. El ejercicio de nuevas operaciones

Al conocer la operación ejercida la inteligencia adquiere completamente y de una vez un hábito. En este sentido los hábitos son

¹⁸ L. POLO, *Curso*, IV/1ª parte, 259.

¹⁹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 44.

precedidos por operaciones, pero también “los hábitos son quasi-innatos: la inteligencia es potencial respecto de ellos y no sólo respecto de las operaciones, por cuanto sin hábitos no prosigue, y si no prosigue, no empieza”²⁰. Este carácter ‘quasi-innato’ se debe a que se logran con una sola operación. Antes de la operatividad intelectual no estaban, la inteligencia era pura potencia, pero en cuanto se conoce, se adquieren hábitos, que son actos, formalizaciones de la potencia intelectual.

Podría hablarse de una cierta precedencia temporal de la potencia respecto del acto, pero en cuanto la sindéresis es un hábito innato (al *esse hominis*²¹), y el hábito adquirido en cambio es del orden de la potencia, si se justifica, en cierto modo, la tesis anterior. “Los hábitos continúan la luz del intelecto agente en la potencia, sin ser ellos mismos el *lumen intellectus*”²². Para Polo es axiomático que la inteligencia es operativamente infinita por ser susceptible de hábitos²³. No se trata de que el conocimiento operativo pueda culminarse con un objeto infinito, lo cual es imposible, puesto que el objeto es intencional y, por tanto aspectual, parcial. Se trata de que no existe un objeto último, que operativamente la inteligencia sigue sin encontrar límite. Esto es posible porque el límite mental es antecedencia.

Conviene demorarse en esta cuestión por las dificultades que surgen. Como facultad, la inteligencia es finita, sin embargo, según la axiomática de Polo, su operatividad es infinita. “La dificultad es ésta: ¿Cómo es posible que una facultad de la que no puede predicarse la infinitud sea operativamente infinita?”²⁴. Esta cuestión puede solucionarse si se atiende al crecimiento de la facultad. La

²⁰ L. POLO, *Curso*, III, 4-5.

²¹ Aunque en el siguiente texto Polo se refiere al hábito de los primeros principios, sin embargo se puede trasladar a cualquier otro hábito innato (sabiduría y sindéresis) para comprender en qué sentido se llama innato. “El *intellectus ut habitus* se debe *simpliciter* al *intellectus ut actus*, y, al no ser una perfección de la potencia intelectual, sólo puede decirse innato al intelecto agente”. L. POLO, *Curso*, IV/2, 423.

²² J. F. SELLES, “Los hábitos intelectuales según Polo, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 1032. Cit.: “Hábitos intelectuales”.

²³ Cfr.: L. POLO, *Curso*, II, lección IX.

²⁴ L. POLO, *Curso*, II, 207.

facultad intelectual no es estática, sino creciente, y de un modo tal que no puede decrecer.

Al conocer la operación, la inteligencia nota la insuficiencia de lo conocido. Esto no es advertido simplemente al conocer objetivamente. Lo conocido es un aspecto u otro, pero ese conocido lo es si es poseído *en* la operación. Su carácter de poseído implica una cierta detención. El objeto está *en* lo pensado, para pensar más se ejerce otro acto. Este nuevo pensado no supera el acto en que es pensado. Esta no superación, la conmensuración, implica que sin hábitos, la inteligencia no puede pensar más que lo que se piensa con la operación incoativa. Si no conociésemos la operación, no podríamos conocer más. Incluso aún contando con objetos pensados en diferentes líneas operativas (lo cual es imposible sin hábitos como se intenta mostrar), la intencionalidad de los objetos más altos versa sobre los inferiores, por lo que al tiempo que envían fuera, bajan de nivel. Con un acto se conocen determinados aspectos pero no se agota lo que se puede conocer, por lo que se podría decir que la inteligencia exige nuevos actos con los que se conocen otros aspectos, pero de ningún modo pueden pensarse esos nuevos actos como objetos.

Por esto, si la inteligencia no fuera capaz de hábitos quedaría detenida, como congelada, en el nivel abstractivo. Conocería la pluralidad de abstractos y el contenido de cada uno de ellos, pero ni advertiría que puede conocer más, ni mejor. No podría pensar más y mejor desde lo entendido²⁵, por lo que el conocimiento cesaría. Por esto Sellés afirma que “los hábitos son los que permiten que la inteligencia no sea un principio fijo, sino que crezca como principio”²⁶.

El crecimiento intelectual depende del hábito, el objeto no crece porque su intencionalidad la podríamos caracterizar como plana o nivelada. “La primera operación no puede dar razón de las ulteriores, pues la intencionalidad correspondiente no va hacia arriba. La inteligencia, en cambio, sí”²⁷.

La inteligencia puede ser infinita sólo si la sindéresis como *ver-yo* no se separa de ella. Es imprescindible para seguir pensando

²⁵ Cfr.: I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 37 nota 45.

²⁶ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, II, 53.

²⁷ L. POLO, *Curso*, II, 296.

notar la insuficiencia de la operación, lo cual sólo puede deberse a una iluminación debida a la *sindéresis* por la que la operación sea inteligible en acto. Al conocer la operación, se conoce que se puede conocer más, porque aquello para lo que es insuficiente la operación, indica que puede ser conocido por un nuevo acto. “En este planteamiento el intelecto agente deja de ser una mera pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual”²⁸. Según Polo, Aristóteles había recurrido al intelecto agente como una pieza hipotética para explicar el suministro a la inteligencia de especies expresas, pero entonces se plantean varios problemas. Si se admite que el conocimiento es *quodammodo omnia* “tendríamos que admitir un suministro también infinito de especies impresas, venidas de no se sabe dónde”²⁹. En estas condiciones, ¿qué podría iluminar el intelecto agente?. “Pondría en marcha a la inteligencia y luego la inteligencia operaría sola. Pero una potencia no puede funcionar sola”³⁰.

Otra solución es “decir que es el sujeto el que da los pasos siguientes. Obviamente esto es moderno”³¹. Si el sujeto constituye el conocimiento, lo conocido no puede ser sino determinación del sujeto, por lo que el sujeto debe ser indeterminado y el conocimiento procesual. Si es un proceso, no es conocimiento, porque el objeto se da simultáneamente con la operación, como se vio. No cabe decir que el sujeto constituya el conocimiento y, sin embargo, lo conocido no sea el logro de un proceso, porque la noción de constitución implica una elaboración de algo que es pasivo. Además es necesario porque el sujeto es indeterminado.

Que la *sindéresis* acompañe siempre a la inteligencia solventa muchos problemas. En primer lugar, permite como hemos visto, el crecimiento intelectual. En segundo lugar, permite una estabilización de la inteligencia en las operaciones ya ejercidas. “Permite no ya ejercer las operaciones, sino mantener las ya ejercidas, es decir, evitar la intermitencia que corresponde a las operaciones en tanto

²⁸ L. POLO, *Curso*, III, 16.

²⁹ L. POLO, *Curso*, III, 12.

³⁰ L. POLO, *Curso*, III, 12.

³¹ L. POLO, *Curso*, III, 12.

que siguen a una iluminación de los fantasmas”³². En este sentido, el hábito permite disponer de la facultad³³. Si se han ejercido varias operaciones intelectuales, la inteligencia hiperformalizada habitualmente puede disponer desde ella el que se ejerzan unos actos u otros. “Poner un acto u otro significa que la libertad llega a la facultad”³⁴.

Por esto la inteligencia es libre, y se justifica la afirmación anterior de que el intelecto agente está en el orden personal. Que los hábitos sean el engarce de la libertad con la facultad, hace que análogamente, al modo que la libertad está en las acciones voluntarias, la libertad esté también en las operaciones intelectuales.

No quiere decirse que las operaciones sean arbitrarias y susceptibles de conmensurarse con un objeto o con otro. No, la operación se conmensura necesariamente con su objeto. La libertad de la inteligencia consiste en la dependencia de la operatividad intelectual respecto o exclusivamente de la persona. Este es el significado de la unificación, *logos*. Falgueras ha insistido especialmente en que el logos no es únicamente operativo, sino unificación operativa según los hábitos. “Toda esta variedad de actos cognoscitivos y de objetos con ellos conmensurados no sólo es introducida por el intelecto agente, sino que es convertida por él en diversos hábitos, los cuales quedan a disposición del entendimiento agente para unificarlos operativamente y obtener actos y objetos nuevos”³⁵. La persona es libertad y, dispone a través de los hábitos, de las operaciones. Según Polo, intelecto agente y libertad se convierten, pero ésta es una afirmación de la que estamos por ahora lejos, y que sólo se enuncia a título indicativo. “El hábito es el encauzamiento de la libertad personal, de la libertad del acto de ser que uno es, hacia las potencias humanas, hacia la esencia humana. Somos libertad, y manifestamos quiénes somos en aquello según lo cual disponemos”³⁶.

Detengámonos en la libertad de la inteligencia. Podemos dar un paso sobre lo averiguado en el epígrafe anterior, donde afirmába-

³² J. M. POSADA, *Física de causas*, 203.

³³ Cfr.: L. POLO, “Coexistencia humana”, 43.

³⁴ L. POLO, *Curso*, III, 29.

³⁵ I. FALGUERAS, “Planteamientos radicales”, 87.

³⁶ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, II, 57.

mos que el hábito perfecciona intrínsecamente a la facultad y hace que la naturaleza pase a ser esencia. Ahora podemos afirmar que dicha perfección intrínseca es la conexión de la libertad con la naturaleza. Al ser el hábito el enclave de la libertad en la esencia humana, la libertad no puede ejercerse sino según las operaciones de las que el hábito es iluminación, es decir “la libertad no es espontaneidad, sino un dominio matizado sobre principios”³⁷. Además, como al adquirir los hábitos, la facultad se hiperformaliza, se dispone de las operaciones según la hiperformalización de la facultad, lo que significa que “la posesión libre, o según la disposición, de la facultad es la libre disposición”³⁸.

Cuando Polo aborda el tema de los hábitos suele hacerlo comparándolos con la cibernética. Así en *Tener y Dar* ilustra los hábitos y las virtudes desde esta perspectiva. “El concepto de virtud se puede entender desde la interpretación cibernética de la operación inmanente. El ejercicio de las operaciones inmanentes espirituales da lugar a una realimentación de su principio, es decir, modifica la estructura de la facultad, perfeccionándola o empeorándola”³⁹. Ya hemos dicho que en los hábitos intelectuales no se da empeoramiento. Siempre hay crecimiento. Lo que sugiere la comparación con la cibernética es que la operatividad siempre repercute sobre la facultad, de modo que cabe hablar de una especie de reflexividad. “El conocimiento habitual es lo más propia y profundamente reflexivo de lo intelectual humano”⁴⁰. La reflexividad no reside en que el acto intelectual vuelva sobre sí mismo, sino en la retroalimentación intrínseca de la operatividad sobre la facultad y de la facultad sobre la operatividad. Sólo hay un círculo en este sentido, descartándose cualquier otro significado propio de la reflexividad.

Cuando se ejerce una operación, se conoce la operación habitualmente y la facultad se perfecciona, pero la nueva perfección adquirida por la facultad repercute sobre la operación permitiendo nuevas operaciones, que a su vez son conocidas por otros hábitos e hiperformalizan la facultad. Como los hábitos de la inteligencia se adquieren con una sola operación, este *feed-back* no es indefinido.

³⁷ L. POLO, *Curso*, III, 31.

³⁸ L. POLO, “Coexistencia humana”, 43.

³⁹ L. POLO, *Sobre la existencia*, 119.

⁴⁰ L. POLO, “Lo intelectual”, 131.

Sólo pueden adquirirse una serie de hábitos, que según Polo son: conciencia, lingüístico, los de la generalización y los correspondientes a las fases racionales.

La comparación con la cibernética, a mi entender, es válida para las virtudes. De ellas siempre cabe una más intensa posesión, nunca son adquiridas plenamente, con lo que la facultad siempre puede perfeccionarse. Además las virtudes son susceptibles de empeoramiento. No sólo hay crecimiento, sino también retroceso. La comparación con la cibernética es entonces plena, no traslaticia, como en el caso de los hábitos intelectuales.

¿Es posible una potenciación infinita de la facultad? Sellés lo afirma un tanto ambiguamente: “Con la adquisición de un hábito, por tanto, a) se infinitizará la potencia, la razón, al devenir cada vez más activa”⁴¹. Digo ambiguamente porque admite que la facultad se infinitiza, pero por ser más activa, esto es, por su operatividad. Pero que la facultad sea perfectible no significa que sea infinitamente perfectible. Por otra parte, que la operatividad sea infinita tampoco implica que la facultad lo sea, basta con la pluralidad operativa creciente. “La infinitud operativa estriba en la pluralidad ascensional de las operaciones”⁴². La facultad sigue siendo finita, porque la infinitud operativa no se debe a ésta sino al intelecto agente que “tiene que acompañar a la inteligencia en el mantenimiento de su operatividad”⁴³.

Para que la facultad se hiperformalizase infinitamente haría falta que lo iluminado fuese el intelecto agente, que al estar en el orden del *esse*, sí es infinito. Al menos en esta vida, eso no ocurre, sino que la luz es el intelecto agente, pero él no es iluminado⁴⁴.

El conocimiento habitual es superior al operativo al menos por una razón antes apuntada. “Porque un acto es superior a lo que

⁴¹ J. F. SELLÉS, “Hábitos intelectuales”, 1027.

⁴² L. POLO, *Curso*, II, 213.

⁴³ L. POLO, *Curso*, II, 214.

⁴⁴ Respecto de esta cuestión relacionada con el estatuto del ser creado, pueden verse los artículos de J. GARCÍA, “Sobre el ser y la creación”, en *Anuario Filosófico*, 1996, XXIX/2, 587-614, y “Metateoría de lo primero”, en *Contrastes*, 2, 1997, Málaga, 87-110. El libro de J. PÉREZ GUERRERO, *La creación como asimilación a Dios*, Eunsa, 1996, especialmente el segundo epígrafe del primer capítulo titulado “El ser creado como perfección infinita”. Asimismo I. FALGUERAS, “Consideraciones en torno a la distinción real *esse-essentia*”, en *Crisis*.

conoce y el conocimiento de una operación intelectual no tiene lugar en forma de operación, sino en forma de hábito”⁴⁵. En este punto Polo es estrictamente aristotélico, porque superior a lo inteligible es siempre, para el estagirita, el inteligir. Debemos caracterizar por tanto el estatuto del inteligir según los hábitos.

El hábito no se conmensura. Lo conmensurado es la operación. El hábito, según Polo, es manifestativo. Ante todo manifiesta la operación, y por ello mismo su insuficiencia. Por conocer la operación “el conocimiento habitual no *cabe* en el objetivo: lo desborda, por lo cual el empeño de encerrar el hábito en la presencia lo confunde o mezcla”⁴⁶. La preposición subrayada por Polo, “cabe” es significativa de la precisión y ajuste de su terminología. Se describió una de las notas de la presencia mental como “cabe sí”, que se correspondía con el carácter “inmediato” del objeto. En la operación cabe lo inmediato y cabe exactamente, sin menos ni más, en conmensuración. Sin embargo el conocimiento de lo operativo no cabe en la presencia. Significaría una reflexión completa, o que hubiese haber. Por eso, ni la operación es inmediata (pues no es objetiva) ni el conocimiento habitual tiene el estatuto de un *cabe sí*.

El conocimiento habitual es manifestativo lo que significa que su temática es superior a la prioridad de la operación. Operativamente se conoce lo inferior a la prioridad de la presencia mental. Para conocer lo superior necesitamos hábitos. En atención a lo superior se desvelan como temas, el ser del universo, el ser humano y la esencia del hombre. Por último el conocimiento de Dios. Todos estos temas son superiores a la actividad operativa, bien porque el objeto es exento (ser humano o del universo), bien porque no piensa (esencia del hombre). Es claro además que Dios trasciende toda objetividad por lo que es imposible un conocimiento operativo congruente con estos temas. La incongruencia radica en que operativamente se piensan objetos. Estos temas pueden conocerse habitualmente por cuanto el hábito es la superación de la objetividad –o mejor, su abandono–.

Llegamos aquí a una distinción muy importante, la que se da entre hábitos adquiridos y hábitos innatos. Polo afirma que “los hábitos intelectuales adquiridos son necesarios para la metafísica;

⁴⁵ L. POLO, *Curso*, III, 11.

⁴⁶ L. POLO, “Lo intelectual”, 131.

el hábito intelectual no adquirido es imprescindible para la antropología⁴⁷. Con el hábito de ciencia se conoce la esencia extramental. Con el de los primeros principios el ser extramental o la vigencia de los primeros principios⁴⁸. Con el de *sindéresis* la esencia del hombre. Con el de sabiduría el ser humano.

II. EL TENER SEGÚN LAS VIRTUDES DE LA VOLUNTAD

Tras tratar del tener corpóreo, del cognoscitivo y del habitual de la inteligencia, es preciso estudiar el perfeccionamiento de la voluntad, es decir, de las virtudes. Como comenta Sellés: “los hábitos y virtudes son una perfección intrínseca de las facultades que no tienen soporte orgánico, a saber, de la inteligencia y de la voluntad, que crecen como potencias, es decir que no son un principio fijo, sino que pueden crecer como principio”⁴⁹. Ya estudiamos la voluntad, ahora debemos ocuparnos de su crecimiento.

2. Diferencia entre los hábitos y las virtudes

No incluimos a las virtudes junto con los hábitos, puesto que son diferentes. Y difieren no sólo por la facultad a la que perfeccionan. “Los hábitos intelectuales se adquieren con un sólo acto; en cambio, los hábitos que tienen que ver con la voluntad se adquieren a través de la repetición de actos. Ello comporta que mientras que los hábitos intelectuales son propiamente actos, las virtudes tienen cierto carácter potencial, en tanto que nunca se adquieren por completo”⁵⁰. Como el hábito es un acto intelectual, en el caso de los hábitos adquiridos, basta ejercer un acto para poseer el hábito.

Las virtudes en cambio no son actos cognoscitivos, sino perfeccionamientos intrínsecos de la facultad volitiva. Como el yo ha de constituir el acto voluntario, y el bien al que apunta el acto volitivo

⁴⁷ L. POLO, “Lo intelectual”, 130.

⁴⁸ Cfr. L. POLO, “Lo intelectual”, 132.

⁴⁹ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, II, 20.

⁵⁰ L. POLO, *La voluntad (II)*, 29.

exige el compromiso del yo, se sigue que el acto puede ser revocado. En este sentido los actos voluntarios no son posesivos de fin, a diferencia de los actos intelectuales. Por eso el perfeccionamiento de la voluntad exige que el yo constituya reiteradamente actos del mismo tipo. Además como el fin de la voluntad es irrestricto, siempre cabe que la intención de otro se aumente, o que disminuya, y por lo tanto, que las virtudes se consoliden mejor, o que se estropee la facultad (vicios).

Además “las virtudes están imbricadas en los actos voluntarios, de manera que se destacan de éstos menos que los hábitos intelectuales adquiridos por las operaciones de la inteligencia”⁵¹. Así como la diferencia entre un hábito intelectual y una operación es neta, pues la operación no es reflexiva, sin embargo, no cabe realizar el mismo discernimiento respecto de las virtudes y los actos voluntarios. La virtud y el acto son de la misma índole. Los actos de justicia pueden derivar de la posesión de la virtud de la justicia, o adquirir la virtud de la justicia repitiendo actos justos.

Si las virtudes son potenciales, podrán actualizarse. Esto no sucede en modo alguno en los hábitos intelectuales, que son únicamente actos. De aquí que “una virtud se ‘convierte’ en otra atendiendo a la intensificación de la intención de otro de los actos voluntarios con los que se adquiere”⁵². Es decir unas virtudes actualizan el carácter potencial de otras. Por eso dice Polo que las virtudes se convierten. Pero si unas actualizan a otras, debe existir una jerarquía o una gradación entre ellas. Al igual que en las operaciones y hábitos intelectuales la distinción entre las virtudes es jerárquica. La razón radica en que la intención de otro de los actos voluntarios puede ser más o menos intensa, y por lo tanto también en las virtudes. Los actos que exigen un mayor compromiso del yo en su constitución integran a los que lo exigen menos. “De acuerdo con esto, la justicia es prudente, y la amistad es prudente y justa, pero no al revés: por ejemplo, antes de su elevación, la prudencia no es justa”⁵³.

⁵¹ L. POLO, *La voluntad (II)*, 30.

⁵² L. POLO, *La voluntad (II)*, 34-35.

⁵³ L. POLO, *La voluntad (II)*, 35.

3. El crecimiento de la voluntad

Si las virtudes son un perfeccionamiento de la voluntad en la línea de los actos, entonces fortalecerán o garantizarán la asistencia del yo al acto. Por eso, “lo que el hábito presenta es más otro, de tal manera que si la voluntad se pega a ese otro como más conocido, la voluntad crece más, esto es, es más virtuosa”⁵⁴. Aquí radica la perfección que la virtud supone para la voluntad, el incremento de la capacidad volitiva. Con virtudes se pueden realizar actos que comprometen más al yo. Actos que se corresponden mejor con el fin de la facultad.

Sin embargo, “no sería acertado decir que, debido a su carácter potencial, cada virtud puede crecer indefinidamente”⁵⁵. Y esto porque unas virtudes son convertidas en otras. Al adquirir una virtud otras son elevadas, lo que tenían de potencial es actualizado por la virtud adquirida. De este modo las llamadas partes potenciales de una virtud se integran en la virtud a la que están subordinadas. La voluntad crece gracias a las virtudes que adquiere. “Las virtudes morales fortalecen la voluntad: son hábitos perfectivos de la voluntad y, por serlo, fortalecen la capacidad de adhesión de la voluntad, es decir, la capacidad de amar; en cambio, los vicios empobrecen la voluntad, la estropean, y por tanto disminuyen la capacidad de amar”⁵⁶. Que fortalezcan la voluntad no significa que la hagan crecer de modo irrestricto o indefinido. Pero porque hacen crecer la propia forma de la facultad, las virtudes hiperformalizan la voluntad, y por tanto, la hacen más capaz de su fin. Por eso explica del Barco que “sin virtudes acendradas podemos dar la espalda al bien. ¿Basta con que el bien sea amable para adherirnos a él? No basta que el bien sea amable. Además se necesita que nosotros no fallemos. Y sin virtud no es posible estar a la altura excelsa de la bondad y del bien. Para amar en serio al bien es preciso hacerse bueno”⁵⁷.

⁵⁴ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, III, 50.

⁵⁵ L. POLO, *La voluntad (II)*, 35.

⁵⁶ L. POLO, *Ética*, 116.

⁵⁷ J. L. DEL BARCO, “La seriedad de la ética”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 394.

Si la sindéresis posibilita los actos voluntarios, también ha de posibilitar las virtudes, por cuanto que éstas se destacan poco de los actos. Y como la sindéresis es un hábito innato de la persona humana, los actos y las virtudes dependen constitutivamente de la persona humana. “La persona considerada hacia la esencia, es decir, en tanto que la esencia depende de ella, se designa como *yo*. El yo es una dualidad: por una parte, *ver-yo*; por otra parte, *querer-yo*. La distinción estriba en que en el primer caso el *yo* no es constituyente, y en el segundo sí”⁵⁸. La persona se vierte hacia la esencia de un modo dual. Por una parte cognoscitivamente, a través de la iluminación del intelecto agente. Tenemos entonces las operaciones y hábitos intelectuales. Por otra parte, constituyendo los actos y virtudes voluntarias a través de la sindéresis.

Por esto, Polo afirma repetidas veces, que “es en los hábitos donde la naturaleza del hombre es esencia”⁵⁹. Si la naturaleza se consideró como el principio de operaciones, principios de sus operaciones son las facultades. Pero la operatividad de la facultad, depende como se ha visto de la persona a través de los hábitos. Sin la sindéresis no cabe que la voluntad se active. “La voluntad es potencia pasiva, pero eso no impide su desarrollo: *voluntas ut ratio*, hábitos; y a través de los hábitos, la libertad. Así se amplía la consideración de la voluntad”⁶⁰. Que en los hábitos y las virtudes la persona tome contacto con su esencia, implica, como se verá, la libertad de la inteligencia y de la voluntad. Por ahora, baste con advertir que “no se puede hacer una descripción completa de la voluntad al margen de la persona humana”⁶¹. Pero estudiemos el modo en que la virtud es algo tenido.

Como el yo se compromete en el acto voluntario, el perfeccionamiento de la voluntad está en la línea de facilitar una mayor fidelidad del yo al acto que constituye. La virtud “es lo que hace que el alma no se desperdigue, que la naturaleza humana no sea más o menos azarosa, sino que esté de acuerdo con su propia manera de ser y ésta se comunique a los propios actos: la humanidad de los actos es imposible sin virtud, como la ‘cuchilleidad’ del cuchillo es

⁵⁸ L. POLO, *Antropología*, I, 182-183.

⁵⁹ L. POLO, *Presente y futuro*, 185.

⁶⁰ L. POLO, *La voluntad (I)*, 43.

⁶¹ J. F. SELLÉS, *Hábitos y virtudes*, III, 74.

imposible sin filo”⁶². La fidelidad del yo al acto, es decir, la constancia o la firmeza de la adhesión del yo al acto que constituye, es el perfeccionamiento que la virtud otorga a la facultad. Así se refuerza la intención de otro, pues la voluntad se hace más capaz de realizar actos en orden a su fin.

Esta capacitación implica el crecimiento de la voluntad, pues, como vimos, en tanto que potencia pasiva era incapaz de realizar ninguna acción. Además, crece por cuanto unas virtudes se elevan a otras.

Como la voluntad es pura potencia respecto del fin, disponer de los actos por las virtudes, implica disponer de ellos en orden al fin. Es decir, continúa el acuerdo que el *simplex velle* era para la voluntad. “La virtud es aquello que permite al alma, de acuerdo con ella misma, comportarse bien”⁶³. El primer acto voluntario era el veredear de la voluntad, acordar la voluntad consigo misma. La virtud refrenda este acuerdo. Por eso, las acciones según virtud son respectivas al fin. Y por lo tanto actualizan lo potencial del hombre. “La virtud es lo que pone al hombre en acto (no al pensamiento, sino al hombre); es lo que le hace capaz de ser fiel a su naturaleza; es el único conducto por el cual las acciones de las que uno es principio, están de acuerdo con lo que uno es”⁶⁴.

De aquí que las virtudes (y los hábitos) sean la esencia del hombre. Si lo que hace que los actos sean humanos es la virtud, pues permiten el acuerdo de éstos con el fin de la voluntad, entonces la virtud es para el hombre, lo que el filo para el hacha.

“No solamente el acto es posesivo de fin como operación inmanente, sino que también hay un acto que es poseerse la forma en orden al fin natural: y eso es la *areté*”⁶⁵. Se trata de la posesión de la propia forma. Si el hombre en tanto que viviente que realiza operaciones habría de ser entendido según el modelo morfo-ergotélico, desde la virtud, lo formal y lo eficiente de la naturaleza es tenido. Lo eficiente en tanto que los actos están acordados con el fin de la facultad. Lo formal por cuanto crece desde la tenencia virtuosa. Por eso Polo insiste en que los hábitos y las virtudes son

⁶² L. POLO, *La Persona humana*, 168.

⁶³ L. POLO, *La Persona humana*, 167.

⁶⁴ L. POLO, *La Persona humana*, 168.

⁶⁵ L. POLO, *La Persona humana*, 169.

actos hiperformales. La hiperformalidad marca el modo de perfeccionamiento humano. El hombre se perfecciona con el crecimiento de sus principios operativos. “El ejercicio de las operaciones inmanentes espirituales da lugar a la realimentación de su principio, es decir, modifica la estructura de la facultad, perfeccionándola o empeorándola”⁶⁶. Según esto, la acción humana tiene una estructura cibernética; es decir, las acciones repercuten sobre la facultad haciéndola, en el caso de las virtudes, más capaz de fin, o incluso incapacitándole para él (vicios). Este repercutir es una modificación de la forma natural. Por esta razón la forma es tenida según la virtud.

Por esto, “los hábitos de la voluntad (también la inteligencia es susceptible de hábitos) son perfecciones intrínsecas que siguen al ejercicio de sus actos; por tanto, como perfecciones adquiridas, son poseídas por la facultad del modo más íntimo: constituyen, como perfecciones suyas, su propio crecimiento o fortalecimiento”⁶⁷. Se trata del tener más íntimo, por cuanto es el más intrínseco. No se tiene algo exterior, como en el caso de la adscripción corpórea, ni una idea simultánea y conmensurada con la operación, sino la propia forma, el principio de las operaciones.

Ahora bien, tener el principio, equivale a descartar su valor causal o físico. Por esto se rechaza la simetrización moderna del fundamento y el naturalismo griego. Un principio tenido es un principio del que se dispone. El disponer es libre. De aquí que la libertad alcance a las facultades a través de los hábitos. Primariamente ni la inteligencia ni la voluntad son libres. Lo son en un momento ulterior. **Tras la reforma que los hábitos y virtudes logran implican para la inteligencia y la voluntad.**

Si gracias a las virtudes el hombre se perfecciona, cabe preguntarse hasta qué punto. Polo suele llamar al hombre, el perfeccionador perfectible. El hombre puede perfeccionar al actuar. Así, mediante el descubrimiento de posibilidades factivas mejora la esencia del mundo. Pero estas acciones refluyen sobre el propio principio. “La acción que yo realizo rebota y regresa a mí. Yo no puedo limitarme a hacer y hacer a lo loco como si me diera igual o me fuera indiferente hacer una cosa u otra. Ni me puede dejar frío

⁶⁶ L. POLO, *Sobre la existencia*, 119.

⁶⁷ L. POLO, *Introducción*, 164.

hacer o dejar de hacer: me juego la vida en ello”⁶⁸. Este repercutir de la acción sobre su principio implica la perfectibilidad del hombre. Perfectible al perfeccionar.

Como la inteligencia es operativamente infinita y la voluntad es potencia pura respecto de un fin irrestricto, su perfeccionamiento no se agota. Siempre cabe perfeccionar más las facultades. En este sentido el crecimiento de que son capaces es irrestricto. “El hombre es un ser capaz de crecimiento irrestricto, un ser que nunca acaba de crecer. Ciertos tipos de crecimiento dan de sí hasta cierto punto –el crecimiento orgánico se acaba, la formación de los circuitos neuronales también; tales crecimientos no son irrestrictos–, pero el hombre en cuanto tal es capaz de crecer sin coto. Por eso, para el hombre, vivir es radicalmente, principalmente, crecer, y eso señala la medida en que es ético”⁶⁹. Ahora bien, que la potencia sea infinita no significa que se actualice infinitamente. La noción de infinito en acto está plagada de problemas. Por esta razón se dice que el hombre crece irrestrictamente. Crecer indica la no actualización definitiva de la facultad. El crecimiento de que es capaz el hombre no está restringido por ninguna forma. Pero no es un crecimiento indefinido o ilimitado.

⁶⁸ J. L. DEL BARCO, “La seriedad de la ética”, 388.

⁶⁹ L. POLO, *Quién es el hombre*, 110-111.

CONCLUSIÓN: TENER Y DAR

1. La superioridad del hombre sobre el cosmos

Hemos estudiado cómo los hábitos y las virtudes son posibles desde un hábito innato al intelecto agente: la *sindéresis*. También que de dicho hábito depende todo el operar humano, ya sea intelectual, por la iluminación de la especie impresa, ya sea volitivo, por la constitución del acto. Además la vida pragmática humana es posible si la acción es configurada objetivamente, y en su ejecución el yo se compromete.

Se puede decir que lo más alto de la esencia humana es la *sindéresis*. “El ápice de la esencia del hombre, la *sindéresis*, se ha descrito como *ver-yo* y *querer-yo*. La manifestación esencial del yo es inseparable del ver y del querer”¹. Hablamos de esencia y no simplemente de naturaleza, porque nos estamos refiriendo a la naturaleza en cuanto perfeccionada. La naturaleza de un determinado ser es su principio de operaciones. Pero cabe que este ser logre su perfección extrínseca o intrínsecamente.

Los entes físicos reciben su perfección por su ordenación en el cosmos, o unidad de orden. Ahora bien, “la esencia del hombre es, pues, la consideración de la naturaleza respecto de su perfección natural característica, la cual es el hábito”². Los hábitos y las virtudes son logradas intrínsecamente al propio operar, distinguiéndose de éste. Fruto de su operar, el propio principio de operaciones, es decir la naturaleza humana, crece, se perfecciona. En este sentido, las naturalezas físicas se distinguen de la humana al no ser susceptibles de hábitos.

Así los hábitos y virtudes son lo más alto de la naturaleza humana. Pero no pueden ser lo más perfecto del ser humano, por cuanto dependen de la *sindéresis*, y ésta del intelecto agente. “Por

¹ L. POLO, *Antropología*, I, I, 210.

² L. POLO, “Coexistencia”, 44.

más que el hábito sea la perfección natural culminante, no es en términos absolutos la perfección superior del hombre. Es cierto que la virtud es lo más elevado que se puede *tener* en el orden de la esencia. Pero en el hombre, tener es dual respecto del ser, que es personal –*don creado*–. Por eso en el hombre tener es un disponer que no se consume en sí³. De aquí que una antropología que se centre sólo en la naturaleza humana, en el tener, sea incompleta. También lo es una antropología que considerase tan sólo la esencia del hombre, puesto que “una esencia como la humana –perfectible por los hábitos– sólo es posible si existe la libertad trascendental, que no se identifica con nada de la esencia, sino con el acto de ser que la actualiza, y que se llama ‘persona’”⁴. Es preciso ampliar la temática hacia el ser y la esencia humanos. El tema se puede abordar desde la consideración de la *sindéresis*.

Lo primero que se advierte es que la perfección esencial adquirida y la *sindéresis* son distintas. La *sindéresis* perfecciona la naturaleza con los hábitos y las virtudes, es decir, eleva la naturaleza a esencia. Mediante los hábitos y virtudes se tienen las facultades y las operaciones. Por esto “la esencia del hombre se describe como *disponer* en atención a su depender de la libertad trascendental. El disponer admite modalidades dispositivas, y en este sentido es, a su modo, sistémico. Tanto el disponer como sus modalidades se distinguen de lo disponible. La potencia intelectual, los actos intelectuales y los hábitos adquiridos son *modalidades dispositivas*”⁵. Se trata de que el tener que es la naturaleza humana es dependiente. Depende, por cuanto sin la *sindéresis* que es innata a la persona no es posible tener. La naturaleza depende de la persona. “En cuanto que depende, su dependencia es exclusiva; o lo que es igual, su referencia a las dimensiones del conocimiento distintas del núcleo no es, en modo alguno, una dependencia”⁶. Que sea dependencia exclusiva respecto de la persona se advierte por cuanto sin la *sindéresis* no caben ni hábitos o virtudes, ni operaciones. Ya se dijo que aunque la especie impresa es requisito, en modo alguno influye en

³ L. POLO, “Coexistencia”, 44.

⁴ A. M. GONZÁLEZ, “Naturaleza y persona en la ética de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, XXIX/2, 1996, 669.

⁵ L. POLO, *Antropología*, I, I, 162.

⁶ L. POLO, *El acceso*, 78.

el acto cognoscitivo. Por eso, la referencia de la operación a los órganos inmutados no es dependencia en modo alguno de ellos.

El ápice de la esencia se distingue de la perfección de la naturaleza, aunque los dos estén en el plano de la esencia. La sindéresis es innata, los hábitos y virtudes que perfeccionan a la naturaleza son adquiridos. Deben considerarse a la una y a los otros en la esencia, por cuanto son tener como disponer. “El *ver-yo* y el *querer-yo*, como disponer global, es superior a las modalidades dispositivas. La sindéresis, como disponer global, se describe como el ápice de la esencia del hombre. Sin embargo, ese ápice se distingue de la perfección esencial, la cual radica en los hábitos adquiridos”⁷.

Los hábitos, las virtudes y las operaciones son modalidades dispositivas. Modos según los que se encauza el disponer o tener. En cambio, la dualidad de la sindéresis es disponer global o ápice de la esencia. Disponer globalmente significa disponer unitariamente, es decir, en unidad. Las distintas modalidades dispositivas no están dispersas, sino que dependen de la persona unificadas. Como comenta García: “la persona dispone de su naturaleza intelectual. Disponer de ella es, de alguna manera, reunirla o congregarla, ordenarla y orientarla. La naturaleza intelectual integrada por la persona es la esencia personal del hombre; y éste es el primer sentido de lo lógico humano”⁸.

Al ápice de la esencia como disponer global o como unidad Polo lo llamó en el *Acceso al ser, logos*. El logos es la unidad de disposición. “La naturaleza de la persona es la unificación dependiente de una posesión nuclear que dispone según ella, y por lo tanto, el disponer mismo, el hacer-suyas”⁹. Que sea una unificación quiere decir que es una novedad. Las modalidades dispositivas no dependen directamente del ser personal. Son unificadas en el logos. Es decir, se dispone desde la sindéresis. Por lo que ésta es disponer como tal. Las modalidades del disponer son el según con el que se matiza la disposición. Por esto sólo se tiene en cuanto la sindéresis es disponer.

De aquí que se tenga según la esencia, pero la esencia no sea tenida, o en terminología de Polo, no se dispone del disponer. “El

⁷ L. POLO, *Antropología, I, I*, 162.

⁸ J. A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, 155.

⁹ L. POLO, *El acceso*, 80.

hombre no tiene formalidades, sino que ‘formaliza’ según tener. De aquí que, radicalmente, su esencia no sea ‘tenida’¹⁰. Así, no se dispone de los objetos, sino que éstos son tenidos, formados, logrados, al pensar. También se hiperformalizan las facultades. Por esta razón, el tener se retrotrae a la *sindéresis* o *logos*. Propiamente, no se tienen operaciones o las facultades. Sino que se tiene según las operaciones o según los hábitos y virtudes. Insisto, el tener es el ápice de la esencia del hombre. No se confunde con sus modalidades. Por eso, el *logos* es el hacer-suyas las distintas dimensiones de la naturaleza humana.

El disponer es una novedad unificante. “Como naturaleza, el *logos* depende; sólo así es novedad y no simple rememoración o reunión”¹¹. Este carácter novedoso y dependiente implica la dualización de la *sindéresis*. La *sindéresis* es dual. Por una parte depende exclusivamente de la persona. Por otra parte hace-suyas según las modalizaciones dispositivas. Con esto se excluye que la esencia del hombre sea una unidad respectiva a otra, que sería el ser. En palabras de Falgueras, el ser creado es inidéntico¹².

Esta dualidad de la *sindéresis* permite la consideración ajustada de la inidentidad del ser humano. El ser humano no es un compuesto de dos: la esencia y el ser. Esto sería una visión dualista¹³. “Frente al dualismo propongo lo siguiente: A es real como distinta en dualidad con B, pero B es superior a A, de modo que se abre una nueva dualidad, en la cual un nuevo miembro, C, es superior a B, y se abre, asimismo, a una dualidad aún más alta”¹⁴. De este modo la *sindéresis* se dualiza hacia abajo con los hábitos y virtu-

¹⁰ L. POLO, *El acceso*, 82-83.

¹¹ L. POLO, *El acceso*, 79.

¹² “La *essentia* no es que se distinga (como una ‘*res*’) del *esse* en la criatura; mediante la expresión distinción *real*, que es un modo sugerente de decir lo que se quiere, se nos remite a algo mucho más profundo: el *esse* creado es ya inidéntico o diferente de sí, es acto-potencial. Debido a ello, crear un *esse* es crear *ipso facto* una diferencia real. La *essentia* es sólo el despliegue o análisis real de esa real inidentidad que es ya el *esse* creado”. I. FALGUERAS, *Crisis y renovación de la metafísica*, 87.

¹³ “En el dualismo se admiten dos términos: A y B. Sin embargo, A es A por su cuenta, al igual que B, de modo que se da una escisión entre las dos. Pero como esa disociación no puede ser definitiva, un tercer elemento hace de puente: se confunde el uno con la totalidad”. L. POLO, *Antropología*, I, I, 169.

¹⁴ L. POLO, *Antropología*, I, I, 169.

des, y hacia arriba con el acto de ser personal. La dualización hacia arriba marca la dependencia del término dualizado. Se trata de “entender el miembro superior como sobrante, o sea como no agotado en una sola dualidad, y redundante con el miembro inferior”¹⁵. Así la sindéresis repercute o redundante sobre los hábitos y virtudes, a los que suscita, y concuerda o depende respecto del acto de ser personal. De este modo, la dualidad distingue realmente al ser humano sin escindirlo.

La no advertencia del carácter dual del ser humano, implica el olvido de la dependencia exclusiva de la esencia respecto del ser. De aquí deriva el idealismo. Se trata de pensar una unidad idéntica de sujeto y objeto no dependiente. “El olvido de la dependencia da lugar a la noción de *absoluto*. El absoluto es la versión naturalista de la unidad infinita”¹⁶. El absoluto no es sino la infinitización de la esencia humana. Es decir recobrar un yo objetivamente¹⁷. Cabe alegar, que el conocimiento más alto no es el objetivo, pero el idealismo también olvida los hábitos. En tanto que la esencia no dependiese, sería una, y podría pensarse en alcanzar su identidad. Por esta razón, con la noción de absoluto se pierde la persona.

El acto de ser personal humano está dualizado con su esencia, pero esto no implica que la esencia sea su réplica. “El logos como analítica no es la reiteración de la persona, sino la unificación de dimensiones diferentes; no es meramente algo que la persona tenga; sino el disponer, el tener como tal”¹⁸. Como en una dualidad un miembro es siempre superior a otro, se excluye que la persona se reitere en la esencia. Por eso, es incorrecto decir que la persona tenga su esencia. La esencia es el tener. ¿Cómo debe entenderse el acto de ser personal? Por un lado, este acto debe refrendar o continuarse en la esencia. Por otro, la persona ha de posibilitar el dispo-

¹⁵ L. POLO, *Antropología*, I, I, 171.

¹⁶ L. POLO, *El acceso*, 79.

¹⁷ “La conciencia o autoconciencia es concebida como el constitutivo del espíritu, que para ellos es la persona, por la inmensa mayoría de los filósofos modernos, tanto racionalistas (...) como empiristas (...), pero sobre todo por el idealismo alemán, a partir de Kant. El joven Schelling entendía por persona la unidad de la conciencia, y negaba la personalidad a Dios, porque sabía que no hay conciencia sin objeto (...). Para Hegel, la personalidad es la independencia efectivamente vigente de la conciencia”. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 53-54.

¹⁸ L. POLO, *El acceso*, 80.

ner como tal. El primer requisito implica la no contrariedad de la inidentidad personal humana, o la compatibilidad del acto personal con su potencia. El segundo, la dependencia exclusiva de la esencia respecto del acto de ser personal. Se trata en definitiva de entender la distinción real en el ser humano¹⁹.

2. La persona: ser donal

En atención a que el acto de ser personal es compatible con su potencia, se manifiesta según ella. “La intimidad de una persona humana no es cognoscible por otra, sino que sólo se manifiesta de acuerdo con su esencia”²⁰. **De aquí que al disponer según, la persona se manifieste.** La manifestación vehiculada por la esencia excluye que el ser personal pueda ser conocido objetivamente o mediante hábitos adquiridos. Justo a la inversa, los hábitos y las operaciones son posibles por la persona. Como la persona no puede tener su réplica en la esencia, es una apertura interior. Apertura, en cuanto intelectual; interior, porque hacia fuera sólo logra manifestarse. El ser humano no puede recobrase o doblarse en la esencia, porque como repite Polo, el yo pensado no piensa²¹.

Además, para que esta intimidad interior refrende el tener ha de ser donal. Por una parte es don en cuanto creada. Se trata de un acto de ser recibido. Pero este don creado puede asimismo dar. La persona da a través de su esencia, lo que quiere decir que no puede dar el dar. Esto sería dar otra persona, y la persona carece de répli-

¹⁹ “La diferencia entre el ser y el hacer, en última instancia, remite a la distinción *esse-essentia*, puesto que la esencia es el principio específico de las operaciones propias, de manera que la diferencia ser-hacer es el síntoma inequívoco de la inidentidad o diferencia real pura”. I. FALGUERAS, *Crisis y renovación de la metafísica*, 85.

²⁰ L. POLO, *Antropología*, I, 211.

²¹ “No sólo el yo de los demás, mi propio yo, en la medida en que lo hago objeto de mi pensamiento, no es el yo que está pensando, sino un yo pensado, nunca es el yo que (lo) piensa. Ese *plus* que tiene el yo pensante sobre el yo pensado y sobre cualquier otro objeto es lo que le permite sobrevivir a su propia negación (implícita en su objetivación), porque incluso cuando se piensa a sí mismo como lo que no es, él es quien está pensando, no lo por él pensado”. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 53.

ca en su esencia. “La persona creada es incapaz de comunicar a su propio don carácter personal. Por eso, en el hombre, el don ha de entenderse como expresión o manifestación operativa, perfeccionable según los hábitos adquiridos, es decir, en el nivel de la esencia”²². En tanto que la persona es donal, su intimidad se abre, se comunica a su esencia. La esencia es disponer.

Abrir el disponer es destinar lo tenido y, a través de su esencia, destinarse. “La intimidad no es un ámbito cerrado, sino abierto hacia dentro en tanto que la persona es donal. En cambio, tanto la inmanencia operativa como la virtud pueden llamarse modos de tener. El tener humano es refrendado por el dar, es libremente aportante”²³. El dar es la apertura de la persona. El modo en que no se clausura, o no queda inédita. La persona se abre en su esencia, manifestándose.

Como la persona da según su esencia, es respectiva a otras personas. La persona exige no estar sola, porque su manifestación es referente a otros seres que conozcan dicha manifestación²⁴. Si no fuese así, la persona sería una apertura frustrada, un ser trágico, o quizá mejor un absurdo monstruoso. Dar por lo tanto implica alteridad. Dar a otro, y ser otro. “Como alteridad activa, la persona es, además de subsistencia, coexistencia: la relación a ‘otro’ le es intrínseca”²⁵.

Esta manifestación, al ser un donar implica la destinación del tener. “Si el hombre no vehicula su esencia –su naturaleza perfeccionada de modo habitual– a través de la donación, a la espera de una aceptación que sea su auténtica réplica personal, se frustra su libertad”²⁶. Nótese que el donar según lo que se tiene es inevitable. La persona se manifiesta esencialmente. Como veíamos, la volun-

²² L. POLO, *Antropología*, I, 223.

²³ L. POLO, *Antropología*, I, I, 208-209.

²⁴ Por eso comenta Yepes que “lo realmente radical en el hombre no es transformar la naturaleza, no es observar las estrellas y descubrir los secretos últimos del universo sino, en todo caso, hacerlo con otros y para otros. El destino de la actividad humana son las demás personas, el destino de lo que yo hago tiene que ser *alguien*: la soledad es la frustración de la persona”. R. YEPES, *La persona y su intimidad*, (Ed. J. ARANGUREN), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1998², Pamplona, 19.

²⁵ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 64.

²⁶ L. POLO, “Coexistencia”, 45.

tad nativa era pura potencia respecto del fin, es decir, apertura irrestricta a él. Esto significa que si no es a una realidad irrestricta, todo dar se frustra. La libertad puede ejercerse respectivamente al mundo y a otros seres humanos. Pero no son usos suficientemente intensos de la libertad humana. Ni el perfeccionamiento del mundo, ni el de otras personas (libertad-para) pueden colmar aquello a lo que está referida la persona. Por esta razón, Falgueras denomina “llamada” a la apertura irrestricta de la persona²⁷. El horizonte del dar humano es, pues, irrestricto, infinito. “Lo irrestricto es la meta hacia la que se encamina nuestra libertad, o lo que es igual: el horizonte del crecimiento”²⁸. Por esto si el dar no se vincula hacia este

²⁷ “Nuestro destino no es el mundo, ni siquiera nosotros mismos, sino lo irrestricto o infinito. Desde luego, como hicieron notar ya los medievales –aunque con matices distintos–, no somos libres de tener que destinarnos. Ellos llamaban a esta vinculación *voluntas ut natura*, es decir, voluntad o libertad como naturaleza, y la describían como la necesaria apetencia del fin último o de la felicidad. Yo, por fidelidad a la realidad del hombre, prefiero hablar de vinculación a lo irrestricto en forma de *llamada*, de manera que lo que se haga en relación con lo irrestricto repercute intrínsecamente en el ser o libertad del que lo hace”. I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 123.

²⁸ I. FALGUERAS, *Hombre y destino*, 121.

horizonte es incongruente²⁹. En cuanto que lo que puede dar el ser humano es finito y se encuentra reclamado desde este horizonte, Polo describe la libertad como inclusión atópica en el ámbito de máxima amplitud³⁰.

Adviértase que la persona es apertura donal. El dar implica la destinación. Si no se da según lo reclama la esencia humana, se está intentando, no disponer-para, o sea, dar, sino disponer del mismo disponer. A esto Polo lo denomina “usar”. “El trueque de la disposición en uso incontrolado es naturalismo, olvido de la persona. El olvido de la persona es la abdicación de su destino y, como tal, egoísmo”³¹.

²⁹ “La libertad de destinación se convierte con la apertura *hacia dentro*, es decir, con la posesión del futuro sin *desfuturizarlo*. Por eso la libertad de destinación, al ser el miembro superior de la dualidad, se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa, es decir, con la búsqueda de *réplica* o de aceptación animada por la actividad libre”. S. PÍA, “La libertad trascendental como dependencia”, en *Studia Poliana. Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, Universidad de Navarra, nº1, 1999, 94.

³⁰ Cfr. L. POLO, *Antropología*, I, I, 241-245.

³¹ L. POLO, *El acceso*, 83.

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras utilizadas de Leonardo Polo

a) Libros

Evidencia y realidad en Descartes, Madrid, Rialp, 1963; Pamplona, Eunsa, 1996².

El acceso al ser, Pamplona, Universidad de Navarra, 1964.

Curso de teoría del conocimiento, Tomo I, Pamplona, Eunsa, 1984, 1987².

Curso de teoría del conocimiento, Tomo II, Pamplona, Eunsa, 1985, 1988², 1998³.

Curso de teoría del conocimiento, Tomo III, Pamplona, Eunsa, 1988.

Hegel y el posthegelianismo, Piura (Perú), Universidad de Piura, 1985.

Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo, Madrid, Rialp, 1991, 1993², 1998³.

Claves del nominalismo y del idealismo, Pamplona, Universidad de Navarra, 1993.

Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos, Madrid, Unión editorial, 1996, 1997².

Presente y futuro del hombre, Madrid, Rialp, 1993.

Curso de teoría del conocimiento IV/1, Pamplona, Eunsa, 1994.

Introducción a la filosofía, Pamplona, Eunsa, 1995.

Curso de teoría del conocimiento IV/2, Pamplona, Eunsa, 1996.

La persona humana y su crecimiento, Pamplona, Eunsa, 1996.

Sobre la existencia cristiana, Pamplona, Eunsa, 1996.

Nominalismo, idealismo y realismo, Pamplona, Eunsa, 1997.

La voluntad y sus actos (I), Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.

La voluntad y sus actos (II), Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.

Antropología trascendental (I): la persona humana, Pamplona, Eunsa, 1999.

b) *Estudios*

“Lo intelectual y lo inteligible”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, 15-2 (1982).

“La coexistencia del hombre”, en Alvira, Rafael (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1991, t. I.

“Libertas transcendentalis”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, 26-3 (1993).

“El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia Poliana. Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, Universidad de Navarra, nº 1, 1999.

2. Bibliografía complementaria

a) *Obras sobre Leonardo Polo*

α) *Libros*

FALGUERAS / GARCÍA / YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1994.

GARCÍA VALDECASAS, M., *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.

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

PIÁ TARAZONA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1997.

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

β) Estudios

ESQUER, H., “La precisividad del pensamiento”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, 29/2 (1996).

FALGUERAS, I., “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, 25 (1992).

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “La voluntad y el voluntarismo en gnoseología según los escritos del profesor Polo”, en *Studium*, Madrid, 25 (1985).

– “Sobre el realismo de Leonardo Polo”, en *Philosophica*, Valparaíso (Chile), 15 (1992), 255-63.

GONZÁLEZ, A. M., “Persona y naturaleza en la ética de Leonardo Polo”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).

LOMBO, J. A., “La persona y su naturaleza: Tomás de Aquino y Leonardo Polo”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).

MÚGICA, F., “El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, XXIX/2, (1996).

– “Introducción: El pensamiento social de Leonardo Polo”, en L. POLO, *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.

MURILLO, J. I., “La teoría de la cultura de Leonardo Polo”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).

– “Distinguir lo mental de lo real”, en *Studia Poliana. Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, Universidad de Navarra, nº 1, 1999.

NAVAL, C., “En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).

PÍA, S., “La libertad trascendental como dependencia”, en *Studia Poliana. Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, Universidad de Navarra, nº1, 1999.

POSADA, J. M., “La extratemporalidad del pensar como acto perfecto”, en *Studia Poliana. Boletín sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, Universidad de Navarra, nº1, 1999.

SELLÉS, J. F., “Los hábitos intelectuales según Polo”, en *Anuario filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).

3. OTRA BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

- AQUINO, TOMÁS DE, *In VIII libros Physicorum*, Marietti, Turín.
 – *Summa contra Gentiles*, BAC, Madrid, 1962.
- ARANGUREN, J., “Caracterización de la voluntad nativa”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1978.
 – *Categorías*, en *Tratados de Lógica (Organon)-I*, Gredos, Madrid, 1988.
 – *Metafísica*, edición trilingüe por V. García Yebra, 2 vols., Gredos, Madrid, 1970.
- BARCO, J. L. DEL, “La seriedad de la ética”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).
- CRUZ CRUZ, J., “El ‘haber’ categorial en la ontología clásica”, en *Revista de Filosofía*, Universidad Iberoamericana, México, n. 51-52, 1985.
- FALGUERAS, I., *Esbozo de una filosofía trascendental*, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, Universidad de Navarra, n. 36, 1996.
 – *Crisis y renovación de la metafísica*, Universidad de Málaga, Málaga, 1997.
 – *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- FRANQUET, M. J., “Sobre el hacer humano: la posibilidad factiva”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).
- GARAY, J., *Los sentidos de la forma en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1987.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998.
 – *Compendio de metafísica*, Málaga, 1987.
 – *El ser y la libertad*, Edinford, Málaga, 1992.
 – “Sobre el ser y la creación”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).
 – “Metateoría de lo primero”, en *Contrastes*, Málaga, 2, 1997.
- GONZÁLEZ, A. M., *Naturaleza y dignidad. Un estudio desde Robert Spaemann*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- GUARDINI, R., *El ocaso de la edad moderna*, Guadarrama, Madrid, 1963.

- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt, 1976, Band 2.
- “Bauen, Wohnen, Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, ed. Gunther Neske, Pfullingen, 1959.
- MILLÁN-PUELLES, A., “Notas sobre el predicamento ‘hábito’”, en *Revista Española de Pedagogía*, 38, 1952.
- MORALES LUQUE, C., *El tener en ‘Sobre el hombre’ de Xavier Zubiri. Esbozo histórico de la cuestión*, Tesis de Licenciatura, Universidad de Málaga, 1992, *pro manuscrito*.
- *El tener en Xavier Zubiri*, Tesis doctoral, Málaga, 1996, *pro manuscrito*.
- MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona, 1998.
- PADIAL, J. J., “Aspectos gnoseológicos de la noción de mundo”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, XXIX/2 (1996).
- PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- POSADA, J. M., “Sobre el sentido común y la percepción. Algunas sugerencias acerca de la facultad sensitiva central”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, XXIV/2 (1996).
- SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1995.
- *Hábitos y virtudes I*, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, Universidad de Navarra, n. 65, 1998.
- *Hábitos y virtudes II*, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, Universidad de Navarra, n. 66, 1998.
- *Hábitos y virtudes III*, Cuadernos de *Anuario Filosófico*, Serie Universitaria, Universidad de Navarra, n. 67, 1998.
- *La persona humana*, Parte II: *Naturaleza y esencia humanas*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998.
- SPAEMANN, R., “Sobre la ontología de derechas e izquierdas”, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, XVII (1984).
- *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid, 1989.
- VICENTE ARREGUI, J., / CHOZA, J., *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid, 1992.

- YEPES, R., *Los sentidos del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.
– *La persona y su intimidad* (Aranguren, J. ed.), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998².