

## PERSPECTIVAS DEL CONOCIMIENTO



GONZALO ALONSO-BASTARRECHE  
MIGUEL MARTÍ SÁNCHEZ  
RAFAEL REYNA FORTES

## PERSPECTIVAS DEL CONOCIMIENTO

Estudios sobre la teoría del conocimiento  
de Leonardo Polo

Cuadernos de Pensamiento Español

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

CONSEJO EDITORIAL

M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (Universidad de Navarra), directora  
DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO (Universidad Internacional de La Rioja), subdirector  
CECILIA SABIDO (Universidad Panamericana, México), subdirectora  
FRANCISCO GÜELL (Universidad de Navarra), secretario

CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR

JOSÉ BARRIENTOS (Universidad de Salamanca)  
HARALD E. BRAUN (University of Liverpool, UK)  
GENARA CASTILLO (Universidad de Piura, Perú)  
JORGE E. GRACIA (State University of New York, Buffalo)  
DANIEL HEIDER (University of South Bohemia, České Budějovice)  
SIMONA LANGELLA (Universidad de Génova)  
MANUEL LÁZARO PULIDO (Universidade Católica de Portugal)  
SANTIAGO ORREGO (Universidad Católica de Chile)  
NELSON ORRINGER (University of Connecticut)  
RAFAEL RAMÓN GUERRERO (Universidad Complutense de Madrid)  
WALTER REDMOND (Huston-Tillotson College, Austin-Texas)  
ARMANDO SAVIGNANO (Universidad de Bari)  
GALINA VDOVINA (Academia Rusa de Humanidades)

ISBN: 978-84-8081-559-8

Depósito Legal: NA 1346-2017

Pamplona

Nº 66: Gonzalo Alonso-Bastarreche, Miguel Martí Sánchez, Rafael Reyna  
(eds.), *Perspectivas del conocimiento. Estudios sobre la teoría del conocimiento  
de Leonardo Polo*

2017

© 66: Gonzalo Alonso-Bastarreche, Miguel Martí Sánchez, Rafael Reyna

CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

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

31080 Pamplona. Tfn.: 948 42 56 00. Fax: 948 42 56 36

ULZAMA DIGITAL, S. L., Pol. Ind. Areta. Huarte calle A-33. 31620 Huarte (Navarra)

*In memoriam*  
*Prof. Dr. D. Ángel Luis González*  
*Por su abnegada y paciente labor con los que*  
*hemos sido sus discípulos*



## ÍNDICE

La teoría del conocimiento de Leonardo Polo entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea, <i>Gonzalo Alonso-Bastarreche / Miguel Martí Sánchez</i> .....	11
La axiomática y la tenencia cognoscitiva: los hábitos innatos, <i>Josu Ahedo Ruiz / Alfredo Rodríguez Sedano</i> .....	17
El conocimiento de la causalidad, <i>Rubén Pereda</i> .....	31
La distinción modal entre la esencia en tanto que existe (el ser actual) y la esencia en tanto que fundamento de la existencia (la esencia pura) en las <i>Philosophische Untersuchungen</i> de Schelling, <i>Alejandro Rojas Jiménez</i> .....	41
La genealogía de la diferencia gnoseológica pura entre presencia mental y ser ontológico, según Polo, <i>Carlos Ortiz de Landázuri</i> .....	55
El deseo natural de saber y la búsqueda del intelecto personal, <i>Rafael Corazón</i> .....	77
Objeto y temporalidad en Kant y Polo, <i>Rafael Reyna Fortes</i> .....	87
El carácter certero de la intencionalidad en Husserl y Polo <i>Dan González Marijuán</i> .....	97
La insuficiencia de la objetividad en el pensamiento de Leonardo Polo y Gabriel Marcel, <i>Mikel Ostiz Blanco</i> .....	109
La razón práctica y la fabricación de herramientas de piedra en el paleolítico inferior, <i>Beatriz Byrne</i> .....	119

Construcción de la cosmovisión inspirada en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo, <i>José Víctor Orón</i> .....	133
Work in Polo's Theory of Knowledge, <i>George L. Mendz</i> .....	153
<i>Spiritualis sapientia</i> : una propuesta poliana ante la “inteligencia espiritual”, en el marco de la teoría de las “inteligencias múltiples” presente en la psicología norteamericana, <i>César Montijo Rivas</i> .....	163
Lugares sobre la libertad en la obra de Leonardo Polo, <i>Ginés Santiago Marco Perles / José Alfredo Peris Cancio</i> .....	173
El <i>además</i> como método y el autoconocimiento humano, <i>Adam Sołomiewicz</i> .....	183
El valor metódico del abandono del límite mental y la pretensión de sí mismo, <i>Javier Pérez Guerrero</i> .....	195
Conocer a Dios desde la libertad: la superación de la insuficiencia de la razón, <i>Ana Isabel Moscoso</i> .....	203
El carácter vinculante del <i>además</i> , <i>Graciela Soriano</i> .....	213
El hábito de sabiduría y el conocimiento personal de los demás, <i>Juan Assirio</i> .....	221
El dinamismo unitivo del ascenso-descenso del sentido personal, <i>María Victoria Cadavid Claussen</i> .....	229
Hacia una definición de la esencia del lenguaje. Puntualizaciones críticas desde y sobre los planteamientos gnoseológicos de Leonardo Polo en “el lenguaje y la cultura”, <i>Claudio García Turza</i> .....	253
La gnoseología de Polo y el paradigma multicultural, <i>Fernando García-Cano Lizcano</i> .....	273
La interdisciplinariedad universitaria una propuesta desde el pensamiento de L. Polo, <i>Silvia Carolina Martino</i> .....	283



**LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LEONARDO POLO  
ENTRE LA TRADICIÓN METAFÍSICA Y LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA**

*Gonzalo Alonso-Bastarache*

*Miguel Martí Sánchez*

Las dos corrientes fundamentales de la filosofía contemporánea comparten el interés por el conocimiento y su esencia. La fenomenología fundada por Edmund Husserl –*Investigaciones lógicas* (1900)– y la Hermenéutica filosófica inaugurada por Hans-Georg Gadamer –*Verdad y método* (1960)– buscan acceder, cada una a su modo, a la índole originaria del conocimiento. Las nociones de intencionalidad, fenómeno, comprensión, *noesis*, esencia o *eidós* son prueba de ello. Tanto la una como la otra enraizan en las propuestas de dos grandes pensadores como fueron Franz Brentano y Martin Heidegger –*Ser y tiempo* (1927)–. Cabe hablar, por tanto, de ambas como escuelas o corrientes de pensamiento en el mejor sentido de la expresión. Hoy en día se han convertido en tradiciones desde las cuales se puede pensar a fondo la realidad en todas sus formas.

Por otro lado, nadie duda ya de la importancia del *giro lingüístico* para la comprensión del estado de cosas en la filosofía actual. Esto ha afectado no sólo a los tópicos que se abordan, sino también al modo o método desde el cual abordarlos. Los trabajos de filósofos como Gottlob Frege –*Conceptografía* (1879)– o Ludwig Wittgenstein –*Tractatus Logico-philosophicus* (1921)– han contribuido sin duda a una revalorización del lenguaje como mediación útil para nuestro conocimiento de la realidad y del mismo conocimiento. La moderna filosofía analítica debe mucho de su empuje a las obras de estos pensadores. Del mismo modo, la lógica formal contemporánea se inspira en ideas de estos filósofos-matemáticos. Incluso las antes citadas corrientes filosóficas privilegian, de un modo u otro, al lenguaje como fuente de inteligibilidad y nexo entre el pensamiento y el ser.

Cabe también hablar del personalismo y la ética-metafísica de pensadores como Gabriel Marcel, Martin Buber, Max Scheler, Romano Guardini o Emmanuel Levinas. Son patentes sus valiosas aportaciones para la aprehensión de lo propio del ser humano, ya sea a partir de una antropología filosófica (Max Scheler), o bien de una ética fundamental (Levinas). También en estos casos juega un papel importante la noción de conocer o conocimiento. Ya sea porque, como

ya hicieron Platón y Aristóteles, se sitúa en la racionalidad lo más humano, o bien porque se contrapone la noción de razón propia de la modernidad (distinta de la racionalidad clásica antes mencionada), a una forma más humana de conocimiento, como sería, por ejemplo, la razón práctica o algo anterior a la misma razón.

En este contexto intelectual histórico se encuentra ubicada la teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Su obra *Curso de teoría del conocimiento* (publicada en cuatro tomos entre 1984 y 1996)<sup>1</sup> pretende ser una síntesis de lo principal de esas corrientes y sus aportaciones, con el fin de ofrecer una visión sinóptica de las dimensiones del conocimiento humano. En ella, se analizan múltiples nociones de gran calado en la historia de la filosofía –como conciencia, intencionalidad, intelecto, concepto, juicio– y se pone orden entre las múltiples y más representativas teorías acerca del conocimiento humano: Descartes, Leibniz, Kant o Hegel, entre otros. No obstante, hay un hilo conductor que es el pensamiento propio que ofrece el autor. A partir de las nociones de *acto y límite* el autor procede a un análisis profundo y fructífero de la esencia del conocimiento, en donde hay lugar para la pluralidad de operaciones y la diferencia de niveles, no sólo entre conocimiento sensible e intelectual, sino en la misma potencia intelectual humana. Cabe destacar también, entre otras nociones que Polo recupera y aporta, la noción de *hábito intelectual* como tipo de acto cognoscitivo esencialmente distinto a la *operación intelectual*.

Tanto la pluralidad de niveles y operaciones racionales como la recuperación de los hábitos intelectuales suponen un gran aporte de la gnoseología poliana frente a planteamientos del conocimiento racional que pueden resultar reduccionistas por unilaterales. Desde este aporte se entiende la que quizá sea la intención fundamental de Polo al escribir esta obra, que se refleja en la tesis de que no se puede ser realista en metafísica sin serlo también en gnoseología<sup>2</sup>. A juicio del filósofo español, la crisis de la metafísica se agudiza sin una adecuada explicación de la naturaleza del conocimiento humano, con el cual es al fin y al cabo con el que se “hace” metafísica.

---

<sup>1</sup> Estas obras han visto cada una varias ediciones. La edición más reciente de cada uno es la siguiente: L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, Obras Completas volumen IV, Eunsa, Pamplona 2015; *Tomo II*, Obras Completas volumen V, Eunsa, Pamplona 2016, *Tomo III*, Obras Completas volumen VI, Eunsa, Pamplona 2016, *Tomo IV*, Obras Completas volumen VII, Eunsa, Pamplona 2017.

<sup>2</sup> “Las cosas existen en acto. Pero existir en acto no significa de suyo, unilateralmente, ser conocido en acto. Además del acto de ser hay que admitir el acto de conocer. Si este último se omite, no se juega bien la carta del realismo metafísico. (...) La realidad es conocida. Este es el realismo que llamaré gnoseológico. Pero la realidad es conocida porque hay un acto de conocer”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, pp. 59 y 130.

Puede dar la impresión de que la pretensión fuertemente realista de la gnoseología poliana saca a ésta fuera de la Historia de la Filosofía. Esta impresión encuentra cierto apoyo en la diferencia entre historia y verdad, que, si no se entiende en sus justos términos, parece sugerir que salvar la una es denostar la otra. Por una parte es cierto que, si un planteamiento filosófico pretende ser axiomático, como es el caso de la gnoseología poliana, su comprensión no puede reducirse a su genealogía, porque no es mero resultado de una evolución. Ahora bien, por otro lado se ha de considerar que la gran virtualidad de la apuesta poliana por el realismo sólo se aprecia en conexión con la Historia de la Filosofía.

Ya Kant había elaborado una *Crítica de la razón pura* (1785) con el fin de establecer los límites de la razón. Mediante la delimitación de su campo de actuación se querían evitar los sueños de la razón, que puede convertirse en auténticas ilusiones vacías. Su crítica afectó sobre todo a la noción de razón teórica, tan usada por los racionalistas metafísicos de su época. A comienzos del siglo XX Joseph Maréchal intentó una síntesis entre la filosofía de corte tomista y la teoría kantiana del conocimiento –*El punto de partida de la metafísica*, 5. vol (1922-1947)–; en Italia Cornelio Fabro escribió *Percepción y pensamiento* en 1941, y en nuestro país Francisco Canals escribió un volumen *Sobre la esencia del conocimiento* (1987) también de raigambre tomista. En ambos casos se detecta el mismo problema que diagnostica Polo: la metafísica es también un asunto epistemológico, en el sentido de que para hacer metafísica ya no basta con darla por supuesta, sino en preguntarse por las condiciones gnoseológicas que son necesarias para su posibilidad. La epistemología de Leonardo Polo se enmarca también en ese intento de la *metaphysica perennis* por reencontrar su lugar en la filosofía contemporánea, y para ello acude al estudio del conocimiento y sus dimensiones que tanta relevancia tuvo en la génesis y desarrollo de la filosofía moderna.

En definitiva, la gnoseología que Polo desarrolla no está cerrada a una única tradición o corriente, y aunque es cierto que se nutre sobre todo de nociones aristotélicas y algunas de origen tomista, también lo es que acude a las investigaciones de, entre otros, Brentano, Husserl, Heidegger. Además, procura dialogar con los grandes teóricos del conocimiento que fueron Leibniz, Kant y Hegel. Aunque su lectura e interpretación de estos autores no sea erudita ni, en algunos casos, canónica, no deja de ser sugerente y luminosa. Su lema de lectura es siempre el mismo: *averiguar qué es lo mejor de cada uno y desde allí continuar sus ideas e intuiciones*.

Sólo dentro de la larga historia de la filosofía se capta el profundo sentido de expresiones como: *El conocimiento es acto. La distinción entre objetos y operaciones es jerárquica. Las operaciones, los niveles cognoscitivos, son insusti-*

*tuibles, pero también unificables. La inteligencia es operativamente infinita. No hay objeto sin operación. El objeto es intencional (no el acto).* En la medida en que ningún sistema filosófico puede adscribirse la verdad de modo absoluto y definitivo, la teoría del conocimiento de Leonardo Polo, ofrece otra *novedosa, extensa y profunda investigación* sobre la naturaleza del conocimiento humano y los fenómenos de comprensión e intelección. Ésta tiene la ventaja –o inconveniente según se mire– de haber aparecido en medio de una crisis de la metafísica comparable a la propiciada por el nominalismo tardo-medieval. Dicha crisis exige, para su recuperación, una nueva apuesta por la inteligencia humana y su validez para conocer la verdad. De este modo, la gnoseología de Polo prosigue la tarea de búsqueda de la verdad que da unidad de sentido a la historia humana.

Con la intención de reflexionar dentro del marco que delinean estas palabras, se convocó un congreso internacional en Pamplona los días 22, 23 y 24 de septiembre de 2016. Dicho congreso llevaba por título *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo: entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*. El resultado fue un encuentro de intenso debate filosófico en un ambiente cordial. Las ponencias que se presentaron en él serán publicadas en un volumen editado por Juan Fernando Sellés e Idoya Zorroza, mientras que el presente libro ofrece 22 de las comunicaciones que allí se ofrecieron. Como se verá, los temas abordados en éstas desbordan ampliamente el planteamiento del congreso; fruto de la gran apertura temática que permite la propuesta gnoseológica de Polo. Esto ha hecho difícil su ordenación y clasificación, la cual finalmente ha seguido el criterio que se indica a continuación.

En primer lugar, aparecen dos trabajos que tratan directamente como tema la teoría del conocimiento, reflexionando sobre algún elemento de la propuesta gnoseológica de Polo: ellos son el de Josu Ahedo y Alfredo Rodríguez-Sedano sobre la vinculación entre los axiomas gnoseológicos y la clasificación poliana de tres niveles del tener humano, el de Rubén Pereda sobre la posibilidad y el modo de conocer la causalidad. En segundo lugar, vienen dos estudios en los cuales la disciplina principal es la metafísica: el de Alejandro Rojas sobre la distinción schellingiana entre esencia y existencia y el de Carlos Ortiz de Landázuri sobre la luz que arroja la teoría poliana del límite mental sobre la distinción ontológica heideggeriana.

A continuación, vienen cuatro estudios de historia de la teoría del conocimiento. Rafael Corazón reflexiona sobre si se puede justificar la operatividad intelectual en la tesis aristotélica del “deseo natural de saber”, una vez que se acepta la inteligencia como potencia esencial pasiva. Rafael Reyna muestra la vinculación entre la concepción kantiana y poliana del objeto pensado y la articulación de la temporalidad que en él aparece. Dan González muestra la semejanza entre las teorías de la intencionalidad de Husserl y Polo. Mikel Ostiz re-

flexiona sobre la insuficiencia que Marcel y Polo detectan en la objetividad cognoscitiva para tratar la realidad personal.

El siguiente grupo lo forman once estudios de temática antropológica, inspirados en diversos elementos de la antropología trascendental de Polo. Beatriz Byrne busca con ayuda de la arqueología la primigenia manifestación de racionalidad humana frente a los instrumentos usados por primates. José Víctor Orón pone en diálogo la antropología trascendental, la psicología empírica y la neurociencia para tratar como cada ser humano desarrolla progresivamente la cosmovisión y el conocimiento moral. George Mendz expone el valor que el trabajo como tarea humana tiene en la antropología trascendental de Polo. César Montijo pone en diálogo la teoría poliana del hábito de sabiduría con la psicología de las inteligencias múltiples. Ginés Marco y José Alfredo Peris exponen y comentan sintéticamente los textos de Polo en los que aparece su original noción de libertad. Adam Sołomiewicz sintetiza la propuesta de la antropología trascendental acerca del modo en el que cada quien puede conocer la propia intimidad personal, toda vez que ésta es inabarcable. A continuación, Javier Pérez Guerrero muestra la impostura de la *pretensión de sí*, el intento de la persona de lograr un autoconocimiento completo y definitivo. Ana Isabel Moscoso expone la vía que la antropología trascendental de Polo abre para el conocimiento de Dios como persona. Graciela Soriano sostiene que la intimidad personal es una realidad dinámica en vinculación a Dios. Juan Assirio expone su estudio de la posibilidad de un conocimiento interpersonal humano mediante hábitos innatos. María Victoria Cadavid expone su comprensión del sentido personal íntimo de cada quien, considerándolo como actividad cognoscente, en un intento de profundizar en este elemento de la antropología trascendental de Polo.

Un último grupo lo forman tres estudios cuya temática es distinta de la de los anteriores. Claudio García Turza explica la propuesta de Polo sobre la esencia del lenguaje como hábito, analizando pormenorizadamente la diferencia entre *hablar* y *saber hablar*. Fernando García-Cano ofrece una lectura de la dimensión personal de la verdad, en clave de diálogo con el pluralismo posmoderno. Por último, Silvia Carolina Martino expone el problema de la interdisciplinariedad en la universidad y ofrece un enfoque apoyado en la gnoseología y antropología polianas.

Tras esta breve presentación, a sus autores sólo nos queda animar al lector a mantener el clima de diálogo cordial y profundo que se vivió los días del congreso. La voluntad de diálogo, de confrontación del propio pensamiento, tarea exigente pero fructífera, está llamada a seguir creciendo siempre.

Por último, queremos tener un recuerdo para el primer director de este Congreso, el Catedrático de Metafísica Ángel Luis González (q. e. p. d.). Tanto por su labor al frente de este congreso como por su promoción del pensamiento de

Polo, y aún más por su sincera amistad, los editores de este volumen guardamos con él una perenne deuda de gratitud.

Gonzalo Alonso-Bastarreche  
Universidad de Navarra  
gabastarrec@unav.es

Miguel Martí Sánchez  
Universidad de Navarra  
mmarti.1@alumni.unav.es

# LA AXIOMÁTICA Y LA TENENCIA COGNOSCITIVA: LOS HÁBITOS INNATOS

*Josu Ahedo Ruiz*

*Alfredo Rodríguez Sedano*

## 1. Introducción

La noción de ‘tener’ es flexible en antropología porque la naturaleza humana es capaz de tener de diversos modos. Al tratar de los hábitos, que facilitan el crecimiento de los diversos sentidos del tener, la tradición ha distinguido tres tipos de hábitos: el categorial<sup>1</sup>, que permite las tenencias corpóreas del hombre; el hábito adquirido, con el que se cualifican sus potencias espirituales – inteligencia y voluntad–; y el hábito entitativo, que no sólo perfecciona el cuerpo o el dinamismo, sino el ser de la persona humana<sup>2</sup>.

Respecto a los dos primeros hábitos, una cuestión interesante se refiere a ¿qué es lo que puede ser poseído por las dimensiones operativas humanas, tanto prácticas como cognoscitivas? La respuesta es que lo que puede ser poseído es la realidad extramental. En este sentido, el tener cognoscitivo-inmanente, es decir, el hábito adquirido<sup>3</sup> es superior al tener corpóreo-pragmático propio del hábito categorial.

Al tratar de los hábitos categoriales la corporalidad humana se desborda sobre la realidad física del propio organismo, y amplía posibilidades con sus tenencias e instrumentos; ya no sólo cuenta con potencialidades naturales, sino también con posibilidades culturales. Algo similar sucede con los hábitos adquiridos: “las potencias espirituales del hombre no se limitan a actuar; sino que su acción revierte sobre la propia capacidad repotenciándola, o en su caso atrofiándola; y permitiéndole ejercer después operaciones superiores, o bien deprimien-

---

<sup>1</sup> Cfr. Aristóteles, *Categoriae*, 4, 1 b 25-27 y *Categoriae*, 10 ss.

<sup>2</sup> Cfr. J. García, “Existencia personal y libertad”, *Anuario Filosófico*, 2009 (42, 95), pp. 327-356.

<sup>3</sup> La identificación entre tener inmanente y tener habitual se puede llevar a cabo en tanto que son correlativos, pero ontológicamente son dos formas de posesión distintas, tanto en la inteligencia como en la voluntad.

do su operatividad”<sup>4</sup>. Los hábitos adquiridos suponen crecimiento de la naturaleza humana porque es una posesión perfectiva, que Polo denomina virtud<sup>5</sup>.

El propósito que nos proponemos es centrarnos en el segundo nivel caracterizado porque con él, el hombre es capaz de tener según su espíritu y eso es justamente lo racional en el hombre. Se trata del tener inmanente. Dicho nivel se lleva a cabo según los hábitos adquiridos, que constituyen propiamente una tenencia cognoscitiva. Para entender mejor este segundo nivel de tenencia vamos a detenernos brevemente en la propuesta axiomática que lleva a cabo Polo acerca de los hábitos adquiridos. La cuestión que quizá surge de modo inmediato es: ¿por qué es necesario centrarse en la axiomática? La respuesta apropiada, como veremos en su desarrollo, es que si estamos tratando de los hábitos es porque nos interesa ver cómo es posible el crecimiento de la potencia cognoscitiva, que es lo propio y genuino de los hábitos.

Aclaremos que no es el objetivo de este trabajo presentar un desarrollo exhaustivo de la teoría del conocimiento llevada a cabo por Polo, más bien, nos limitaremos a exponer las ideas principales que permitan ver, a través de la axiomática, como el crecimiento a través de los hábitos redundante en la propia inteligencia. Subrayando que el tener cognoscitivo es superior al tener pragmático porque es susceptible de crecimiento a través de hábitos. Esto es posible si existe un conocimiento superior, o sea, el conocimiento habitual.

## 2. Una referencia obligada a la axiomática

La razón de acudir a la axiomática propuesta por Polo estriba en que esta sugerencia nos dirige hacia uno de los puntos que deseamos resaltar en este trabajo: el crecimiento que puede darse a nivel de la naturaleza de las facultades y operaciones que la componen. Esta axiomática puede dar *a priori* cierta impresión de dogmatismo, puesto que Polo afirma que los axiomas no admiten contrarios<sup>6</sup>. Sin embargo, la clave para evitar esa consideración es explicada por el mismo Polo: “Esa impresión se disuelve si se descarta la fijeza del principio y se acepta su perfectibilidad”<sup>7</sup>. Por tanto, aquello que es susceptible de ser perfeccionado lo es en tanto que puede crecer. En este sentido, Polo establece que

---

<sup>4</sup> J. García, “Existencia personal y libertad”, p. 334.

<sup>5</sup> Cfr. L. Polo, “Tres dimensiones de la antropología”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 15-30.

<sup>6</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, Obras Completas, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 42.

<sup>7</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, Obras Completas, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 176.



“la clave de la vida es el crecimiento. El crecimiento no es solamente una dimensión, sino la característica central de la vida. Vida significa vida creciente. Hay distintos tipos de crecimiento”<sup>8</sup>. Nos vamos a concentrar en el crecimiento de las potencias espirituales: el hábito adquirido.

La axiomática, tal y como se formula en la teoría del conocimiento de Polo, consta, por lo menos, de cuatro axiomas: A: axioma de la operación, B: axioma de la distinción, también llamado de la jerarquía. C: axioma de la unificación. D: axioma de la culminación o infinitud operativa. El axioma A tiene sus axiomas laterales E: axioma de la commensuración (“no hay objeto sin acto, sin operación”<sup>9</sup>); F: axioma de la intencionalidad (“todo objeto es intencional”<sup>10</sup>) y G: axioma de la forma (“todo objeto es una forma, cualquiera que sea el nivel de la operación, siempre que en la facultad le preceda una especie”<sup>11</sup>). La razón de porqué se formulan unos axiomas laterales consiste básicamente en que: “son desarrollos, o formulaciones defensivas de esos otros cuatro que son los más importantes; esas otras expresiones que llamo axiomas laterales los enriquecen, los hacen más asequibles, completan su formulación expresa... Los axiomas laterales detallan los axiomas centrales; después habrá de alcanzarse la visión sinóptica, es decir, captarlos con un solo golpe de vista”<sup>12</sup>.

Como es conocido, Aristóteles sienta la diferencia entre el ser real y el ser cognoscitivo al distinguir dos tipos de actos: *entelécheia* y *énéргеia*<sup>13</sup>. Polo

<sup>8</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 176.

<sup>9</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 266.

<sup>10</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV/2*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 289. “El axioma F es un axioma lateral del axioma A y sólo es un axioma lateral del axioma D en tanto la inteligencia también es principio de operaciones (las operaciones de la inteligencia son también objetivamente intencionales)”;*Curso de teoría del conocimiento II*, p. 176.

<sup>11</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 184.

<sup>12</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 52. El desarrollo de estos axiomas se lleva a cabo en diferentes sitios. Del axioma A tratan las lecciones segunda y tercera del tomo primero de teoría de conocimiento (pp. 47-102); de sus axiomas laterales E, F y G tratan las lecciones cuarta y quinta (pp. 103-148) y lección séptima (pp. 175-232); del axioma B trata la lección sexta (pp. 149-164). El axioma C es tratado en el cuarto tomo (Primera Parte) de teoría de conocimiento. El axioma D es tratado en la lección novena del segundo tomo de teoría de conocimiento (pp. 161-178). Este axioma justifica un axioma lateral (axioma H), cuya exposición se inicia en la Lección novena del tomo segundo y se prosigue en la *Introducción* del tomo tercero.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, XII, 9, 1074 b, 33-35. Un mayor desarrollo de estos dos tipos de actos puede verse en: L. Polo, *Antropología trascendental*, Obras Completas, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016; L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, en Cuadernos de Anuario Filosófico n. 10, Servicio de publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1991 (incluido con algunos cambios en *Nominalismo, Idealismo, Realismo*, Obras Completas, vol. XIV, Eunsa, Pamplona, 2016); R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona,

desarrolla esta distinción y la denomina axioma A o axioma de la operación, que es una consideración del tener inmanente<sup>14</sup>. De hecho, Polo hará notar que “es patente que el axioma del acto (axioma A), en cuanto que válido para las operaciones intelectuales, recoge el motivo básico de la formulación del principio de contradicción que aparece en el libro IV de la *Metafísica*”<sup>15</sup>. Por tanto, el axioma A pone de manifiesto que el conocimiento es siempre activo vinculando la objetividad a la operación. En este sentido, afirma Polo que “sólo se conoce en tanto que se ejerce una actividad. El conocimiento es acto y, ante todo, en el hombre el conocimiento aparece en su carácter de acto como operación... el conocimiento es la operación de conocer; sin operación no se conoce objeto alguno. Conocer se corresponde con lo conocido: no hay conocido sin conocer. El cognoscente y lo conocido son uno en acto”<sup>16</sup>. Los axiomas laterales E, F y G vienen a reforzar este axioma A.

El objeto puede ser *tenido* de modos diferentes por las operaciones cognoscitivas. Esto es debido a que las operaciones cognoscitivas no se ejercen en solitario, sino que van seguidas unas por otras y, por ello, es necesaria la distinción de las operaciones. Por consiguiente, “la distinción entre operaciones (y objetos) estriba en que unas son actos más intensos que otras: la vista conoce más que el oído, etc. Esta distinción es intrínseca y de acuerdo con el carácter teleológico de la posesión de objeto”<sup>17</sup>. Polo advierte que el conocimiento no puede constituir el objeto conocido, ha de ser posesión inmanente<sup>18</sup>. Esa distinción sobre el modo de tener inmanente propio del conocimiento constituye el axioma B, el cual exige un criterio de distinción, que no puede ser otro que la relación jerárquica de los diversos niveles de conocimiento. En este sentido, Polo señala que “si es cierta la diferencia entre operaciones, ha de preguntarse por el criterio de

---

1993; D. González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 183, Servicio de Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

<sup>14</sup> “La hipótesis de una consideración absoluta de los objetos pensados es un residuo de platonismo, que lleva consigo la noción de forma *en sí* y contraviene los axiomas del acto –axioma A– y de la intencionalidad –axioma lateral E–”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV/1*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 58.

<sup>15</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV/1*, p. 66.

<sup>16</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 47. Dice Tomás de Aquino: “cognoscens et cognitum non se habent sicut agens et patiens [...], sed sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium; et ideo non sufficit ad cognitionem contactus inter cognoscens et cognoscibile sed oportet quod cognoscibile cognoscenti uniatur ut forma vel per essentiam vel per similitudinem suam”; Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 8, a. 7, ad. sc. 6.

<sup>17</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 153.

<sup>18</sup> Cfr. L. Polo, *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 178, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, p. 45.

diferencia. El axioma B es la contestación a esa pregunta. Es el axioma de la jerarquía o de niveles, puesto que se enuncia así: la diferencia entre las distintas operaciones (y objetos) es jerárquica<sup>19</sup>. El axioma B se refiere, por tanto, a la distinción entre las operaciones y no al número. Polo prefiere hablar de tipos de operaciones, pues lo que es conocido por un tipo de operación no es conocido por otro, siendo esto lo que fundamenta realmente que se pueda establecer la jerarquía entre esas operaciones cognoscitivas<sup>20</sup>.

El axioma B, en cuanto que axioma de la jerarquía, apunta al crecimiento, puesto que esta diversidad operacional implica que dicha jerarquía se establezca en función de la capacidad de crecimiento de cada operación. Las que más pueden crecer son, por tanto, las de mayor nivel jerárquico. Asimismo, para el tema que nos ocupa, baste señalar que este axioma es también el de la intencionalidad. Esto se justifica porque el conocimiento es intencional lo que indica que es aspectual, ya que no se conoce la totalidad de la realidad, sino aspectos que se refieren a ella, por tanto, este conocimiento no es completo<sup>21</sup>. Sellés afirma que Polo distingue tres tipos diferentes de intencionalidades, la de los sentidos externos, la de los internos y la de la inteligencia<sup>22</sup>.

No obstante, esta diversidad de operaciones, como se ha señalado, no impide su unificación, aunque no se trata de la reconstrucción aspectual de la realidad, que es imposible. Esta pretensión no es factible porque para ello tendríamos que hablar de composición de aspectos de una realidad y no de unificación de aspectos conocidos por tipos de operaciones diferentes. Esto indica que la intencionalidad no puede ser concebida como una relación de igualdad, sino más bien como una relación de crecimiento. De ahí que la pluralidad de operaciones exigida por este axioma sea jerárquica, preparando así el axioma C, que es el de la unificación de las operaciones.

De acuerdo con el criterio jerárquico de distinción, Polo señala que se puede “vislumbrar un sentido de la unidad superior a la igualdad”<sup>23</sup>. Afirma Polo que “la unificación de operaciones es, a su vez, una operación. Pero una operación se conmensura con su objeto. Así pues, la unificación objetiva no puede constar de los objetos unificados sin destruir la conmensuración con su acto, ya que un

---

<sup>19</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 151.

<sup>20</sup> “El axioma de la jerarquía se conculca si se concede a la operación valor constituyente”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV/1*, p. 31.

<sup>21</sup> Cfr. L. Polo, “El conocimiento racional de la realidad”, en *El conocimiento del universo físico*, Obras Completas, vol. XX, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 23.

<sup>22</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Hallazgos y dificultades en la teoría del conocimiento de Polo*, Cuadernos de Pensamiento español, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2016, p. 32.

<sup>23</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 158.

acto no consta de actos. La unificación cognoscitiva, sin más, no es una composición de objetos<sup>24</sup>. Y esto da lugar al axioma C, que no es, sino el tener dispositivo que respeta la diferencia operativa sin confundirse con ella, señalando que la insustituibilidad de los actos es axiomática<sup>25</sup>.

Además, cabe establecer otra diferencia que consiste en el diferente modo de tener de las operaciones sensibles y de las operaciones intelectuales. La diferencia estriba en que el tener de las operaciones sensibles no perfecciona a la facultad y, en cambio, el tener de las operaciones intelectuales sí lo logra. En este último caso se trata del hábito como acto posesivo, no de objeto, sino de operación, ya que solo a través de esta posesión puede crecer la operación. Con esta última posesión se alcanza el axioma D que es el de la culminación o infinitud operativa, sin el cual no se puede hablar de la detección del límite mental y su abandono<sup>26</sup>. El abandono del límite mental es el método para conocer las realidades que no son únicamente principios, como las espirituales<sup>27</sup>. Asimismo, el abandono del límite mental implica advertir que el conocimiento es limitado, pero que este límite puede superarse y únicamente puede hacerse por la existencia de los hábitos<sup>28</sup>.

El axioma D trata de resaltar que es imposible acabar de objetivar, cuestión que describe bien este axioma concebido por Polo como el de la infinitud, es decir, destaca la imposibilidad de un último objeto que suponga el término de la operación cognoscitiva. Esto indica que el crecimiento de la inteligencia es irrestricto, más allá del crecimiento orgánico<sup>29</sup>, lo que, además, indica “la no actualización definitiva de la facultad”<sup>30</sup>. Ahora bien, obsérvese que este no

<sup>24</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 153.

<sup>25</sup> “La conciencia sensible es un nivel superior a la sensibilidad externa. Ello permite hablar de prioridad y derivación atendiendo a las facultades. Permite también establecer el modo de versar objetivamente sobre los actos inferiores. Un acto se conmensura con lo que conoce; por eso, lo que conoce un acto no lo conoce otro. Ahora bien, si un acto *a* conoce otro acto *b*, conoce lo que ese acto *b*. En todos los casos los actos son insustituibles; la insustituibilidad de los actos rige precisamente en su unificación”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 246.

<sup>26</sup> Polo realiza la exposición de su teoría del límite mental y de su abandono, primero en su libro *El acceso al ser*, Obras Completas, vol. II, Eunsa, Pamplona, 2015 y, posteriormente, en los tres primeros tomos de su teoría del conocimiento. La segunda explicación pone en relación su propuesta con la filosofía clásica, tratando de que sea entendida mejor.

<sup>27</sup> Cfr. L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 22.

<sup>28</sup> Cfr. L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 62.

<sup>29</sup> L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 85.

<sup>30</sup> J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, p. 129.

acabar nunca de objetivar, no es lo mismo que no acabar de ser. El primero remite al axioma de la infinitud operativa, mientras que el segundo hace referencia al carácter de *además*<sup>31</sup>. Por consiguiente, “no acabar de ser equivale a la primera descripción de la libertad trascendental que propongo: la capacidad, inmediatamente activa, de no desfuturizar el futuro”<sup>32</sup>; mientras que el no acabar nunca de objetivar, equivale a una idea general y “para expresar la impensabilidad de una última idea general, he caracterizado a las ideas generales como el aún no del *ya*”<sup>33</sup>. En este punto, Polo sigue el planteamiento aristotélico al señalar la diferencia que se puede apreciar entre la inteligencia, donde no hay un último objeto que impida objetivar más, y la sensibilidad donde sí se da esa finitud<sup>34</sup>. En definitiva, Polo subraya con este Axioma D que ningún objeto puede saturar la facultad<sup>35</sup>.

Polo explica este no-término del objetivar del siguiente modo: “Formularé ahora el axioma D, al que denominaré axioma de la culminación. Cabe hacerlo de la siguiente manera: la inteligencia es operativamente infinita. Este axioma es exclusivo de la inteligencia. Es compatible con los otros. Por tanto, los axiomas A, B y C rigen la inteligencia como axioma D”<sup>36</sup>. Básicamente, este axioma así formulado lo que viene a decir es que considera la inteligencia en su operatividad (axioma A) y teniendo en cuenta la diferencia de las operaciones, que es jerárquica (axioma B), su operatividad es infinita. Precisamente, esto es lo que permite distinguir la inteligencia de las otras facultades.

De este modo, para Polo el axioma D puede expresarse así: “la inteligencia no tiene fondo de saco, porque al advertirlo pasa más allá. Notar un fondo de saco es una operación cognoscitiva”<sup>37</sup>. La inteligencia es, por consiguiente, operativamente infinita a través de una pluralidad de operaciones donde rige el axioma B. No obstante, el axioma D también se hace cargo de los axiomas anteriores, en la medida en que la operatividad infinita de la inteligencia implica pluralidad de operaciones. Pluralidad que no es repetición de un mismo nivel, ya que entonces estaríamos en un proceso hasta el infinito. Por tanto, el axioma

<sup>31</sup> Polo explica este concepto en sus dos tomos de antropología L. Polo, *Antropología trascendental*, Obras Completas, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016.

<sup>32</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 267.

<sup>33</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 268, nota 8. El ya es el estatuto propio del objeto conocido.

<sup>34</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, 429 a 24 y ss.; 430 a 7 y ss.

<sup>35</sup> Cfr. L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, en Obras completas, vol. XX, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 124.

<sup>36</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 164.

<sup>37</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 165.

D es formulado para confirmar la imposibilidad de un último objeto de la operación cognoscitiva.

Veamos una breve referencia a la compatibilidad de los axiomas. De acuerdo con Polo dicha compatibilidad se distingue de la concausalidad. “La jerarquía operativa comporta la compatibilidad de los axiomas. Así, el axioma A sería falso sin el axioma C, etc. Por otra parte, el axioma D garantiza que el conocimiento intelectual humano no pertenece al universo: la compatibilidad de los axiomas de la teoría del conocimiento humano se distingue de la concausalidad”<sup>38</sup>.

Conviene centrarnos en la noción de crecimiento que le corresponde a la inteligencia como potencia. Este crecer recalca que el tener cognoscitivo es superior al tener técnico-pragmático porque su crecimiento redundante positivamente en la potencia cognoscitiva, perfeccionándola, lo cual es posible debido a que ese crecimiento es mediante el hábito adquirido. Es pertinente aclarar que estos hábitos son plurales porque también lo son las operaciones inmanentes<sup>39</sup>.

### 3. La noción de crecimiento cognoscitivo: el hábito adquirido

La axiomática en Polo es necesaria para resaltar justamente la idea de crecimiento. En el desarrollo de los diferentes niveles axiomáticos puede verse cómo se lleva a cabo este crecimiento. De modo que, el crecimiento cognoscitivo aparece ya en el axioma de los niveles de conocimiento y prosigue en el paso de la operación al hábito. Por tanto, la conclusión inevitable es la superioridad del conocimiento habitual respecto del conocimiento intencional. ¿Cómo se puede percibir esa superioridad? Polo, siguiendo a Aristóteles, resalta la diferencia entre la sensibilidad y la inteligencia. Dicha diferencia radica en que la inteligencia es una facultad inorgánica y la sensibilidad no. Recordemos cómo Polo aprecia que existe una jerarquía de operaciones cognoscitivas. Por un lado, la sensibilidad externa, que es una facultad orgánica; por otro lado, la imaginación y la memoria, que también son una facultad orgánica, pero superiores a la sensibilidad externa; finalmente, las operaciones intelectuales, que siendo superio-

---

<sup>38</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV/2*, p. 288.

<sup>39</sup> Cfr. J. F. Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 163, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, p. 47.

res a la sensibilidad externa y a la imaginación y memoria no radican en una facultad orgánica<sup>40</sup>.

Ahora bien, conviene prestar atención a que los tres niveles de conocimiento, el de los sentidos externos, el de los sentidos internos y el de la inteligencia, son limitados. Polo lo expresa así: “los objetos sensibles son limitados, primero, porque son inferiores a los objetos pensados; por otra parte, su misma distinción y la jerarquía que hay entre ellos también pone de manifiesto su limitación [...] tratar de abandonar el límite de la sensibilidad, en rigor, no tiene sentido; no podemos tener un conocimiento sensible superior al que tenemos [...]; superar las limitaciones de la sensibilidad corre a cargo de la inteligencia. En cambio, cuando se trata de objetos pensados, como son superiores a los objetos imaginados o a los objetos de la sensibilidad externa, puede decirse que según ellos se conoce mejor, pero también puede descubrirse la limitación del conocimiento”<sup>41</sup>. Respecto al conocimiento objetivo, se ha de señalar que es limitado en la medida en que es aspectual, dado que es intencional<sup>42</sup>.

El crecimiento de la facultad en cuanto tal, es decir, del principio como principio, es posible si existen varias condiciones, según Sellés: primera, que la potencia sea finita y pasiva, por tanto, imperfecta, capaz de ser perfeccionada; segunda, que la potencia no esté separada del acto para que pueda ser perfeccionada, recibiendo su influjo y, tercera, que el principio, no sea fijo o limitado, sino que sea abierto. Esto implica que las facultades espirituales humanas, el entendimiento y la voluntad, son susceptibles de hábitos porque no tienen so-

---

<sup>40</sup> “Tenemos, por lo pronto, dos niveles de objetivación. Ante todo, la objetivación de las facultades de la sensibilidad externa, que son múltiples y guardan entre sí una jerarquía; no es lo mismo tocar que oír o que ver, y sus objetos correspondientes tampoco son de igual rango: no es lo mismo un sonido que un color (o que una resistencia o que una sensación de temperatura, sensaciones que se corresponden con lo que comúnmente se llama tacto). Luego está la sensibilidad interna, a la que pertenece la imaginación, que es una facultad muy importante en el hombre. La imaginación humana está extraordinariamente desarrollada. Así como la sensibilidad externa humana no es más aguda que la de otros animales (muchos animales tienen el oído o el olfato más desarrollado), en cambio la imaginación humana desborda enormemente la imaginación animal y es superior al conocimiento sensible externo. Las imágenes son distintas de los objetos de la sensibilidad externa y lo mismo se puede decir de los recuerdos, que están muy vinculados con las imágenes (un recuerdo unido a una imagen es una evocación). Pero por encima de esto se ejercen las operaciones intelectuales, y es justamente en las operaciones intelectuales –con las que también se conocen objetos, pero superiores a las imágenes y a los colores, etc.–, donde se puede hablar de límite mental”; L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, p. 7.

<sup>41</sup> L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, pp. 7-8.

<sup>42</sup> “Conocer operativamente es conocer limitadamente, porque es conocer objetivamente”; L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, p. 9.

porte orgánico que suponga límite<sup>43</sup>. Por tanto, la inteligencia puede crecer como principio por medio de los hábitos<sup>44</sup>. En este sentido, Padial señala 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”<sup>45</sup>. Sin embargo, este crecer no significa aumentar la extensión de objetos conocidos porque esto no mejora la índole del conocer, es preciso que ese crecimiento afecte al conocer mismo<sup>46</sup>, por tanto, debe ser intrínseco.

Polo entiende que el hábito es “la perfección adquirida por las potencias superiores del alma a través del ejercicio de sus actos. Por tanto, existen hábitos de la inteligencia y hábitos de la voluntad”<sup>47</sup>. Hay un matiz que es interesante advertir respecto a los hábitos de la inteligencia. Señala Polo que “los hábitos intelectuales adquiridos son necesarios para la metafísica; el hábito intelectual no adquirido es imprescindible para la Antropología”<sup>48</sup>. Polo subraya que la inteligencia no es una mera facultad porque es susceptible de hábitos que los adquiere en virtud de su propio operar que “es una especie de *feed-back* en el que el operar redundando en el principio y lo perfecciona como tal”<sup>49</sup>.

Asimismo, no sería posible abandonar el límite detectado en el conocimiento objetivo si no hubiera otro conocimiento diferente. Este conocimiento no puede ser aspectual porque no es objetivo, ni es intencional<sup>50</sup>. Este conocimiento es habitual y, según Padial, es manifestativo “lo que significa que su temática es superior a la prioridad de la operación”<sup>51</sup>. Por tanto, el abandono del límite es necesario para lograr un conocimiento superior y captar el ser personal. En este sentido, la propuesta de Polo va encaminada a sostener que los hábitos son actos cognoscitivos y que el conocimiento habitual es superior al conocimiento operativo.

<sup>43</sup> Cfr. J. F. Sellés, Los hábitos intelectuales según Leonardo Polo, *Anuario Filosófico*, 1996, (29, 2), p. 1023.

<sup>44</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Hábitos y virtudes, II*, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 53.

<sup>45</sup> J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 117.

<sup>46</sup> J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 53.

<sup>47</sup> L. Polo, *La voluntad y sus actos II*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, p. 27.

<sup>48</sup> Cfr. L. Polo, “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15, 2), p. 130.

<sup>49</sup> L. Polo, *La libertad trascendental*, p. 69.

<sup>50</sup> “Si en nuestra dotación cognoscitiva no existieran más actos que las operaciones, entonces nuestro conocimiento sería limitado sin más [...] es menester que haya en nuestra dotación cognoscitiva actos superiores a las operaciones: los hábitos”; L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, p. 7.

<sup>51</sup> J. J. Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, p. 122.



Esta superioridad del conocimiento habitual sobre el intencional puede formularse del siguiente modo: “La operación conoce formando; lo que forma es la intencionalidad, pero la operación no se forma a sí misma. La intencionalidad no es el acto, sino el objeto. Por tanto, en el nivel del objeto cabe una reflexión intencional, pero no una reflexión sobre el acto. Para ello sería necesario que el acto se confundiera con la intencionalidad... Pues bien, si no se acepta que el hábito es superior a la operación, aparece una dificultad insoluble: el axioma D prohíbe la reflexión intencional sobre el acto con que el objeto se conmensura”<sup>52</sup>. De este modo, en la medida en que la inteligencia es susceptible de ser perfeccionada en cuanto facultad, pasa a un acto que no es una operación. Ese acto cognoscitivo, que no es una operación con objeto, es el hábito. Y al no ser una operación con objeto no es intencional. Más allá del carácter aspectual, el hábito es, por consiguiente, trans-objetivo y trans-intencional.

De acuerdo con la propuesta axiomática, hay que señalar que la compatibilidad de la pluralidad operativa, por ser compatibilidad de niveles, interesa en especial a los axiomas B y C. Sin embargo, y de acuerdo con lo que hemos visto acerca de los distintos niveles cognoscitivos entre la sensibilidad y la inteligencia, hay que tener presente que la consideración conjunta de los axiomas B y C es distinta según se trate bien de los niveles sensibles, bien de los intelectuales, “pues en aquéllos ha de tenerse en cuenta la distinción entre las facultades, mientras que en éstos han de tenerse en cuenta los hábitos, lo cual comporta que la unificación intelectual no puede ser el nivel operativo superior (además, los hábitos son superiores a las operaciones)”<sup>53</sup>.

Si, como acabamos de ver, los hábitos manifiestan las operaciones intelectuales, es formulable –como se ha señalado– la noción de presencia mental como límite del conocimiento intelectual. Por consiguiente, se excluye el valor constituyente de la operación en orden a su objeto<sup>54</sup>. Por tanto, gracias a los hábitos puede darse el abandono de dicho límite. En este sentido, Sellés subraya que los hábitos adquiridos son superiores a las operaciones porque permiten conocer más que las operaciones y posibilitan conocer con mayor facilidad<sup>55</sup>. Este crecimiento mediante hábitos es necesario para detectar el límite mental y superarlo a fin de conocer la realidad extramental y no quedarse solo con el conocimiento de lo ideal u objetivado a través de la sensibilidad.

---

<sup>52</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 177.

<sup>53</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV/2*, p. 279.

<sup>54</sup> “La operación intelectual no es constituyente porque no es objeto ni forma parte de él, ya que su manifestación corre a cargo del hábito y no de ella misma. Las operaciones son conocimientos de objetos; los hábitos conocen las operaciones. Esto no puede decirse del conocimiento sensible”, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV/2*, p. 280.

<sup>55</sup> Cfr. J. F. Sellés, *El conocer personal*, p. 102.

#### 4. Conclusión

Llegados a este punto recordemos escuetamente la propuesta axiomática que sugiere Polo.

-Axioma A. No cabe pasividad cognoscitiva; es imposible dación de objeto sin operación. La conmensuración de operación y objeto es la formulación axiomática de la compatibilidad entre ellos.

-Axioma B. La distinción entre las operaciones es jerárquica. No cabe que operaciones distintas se conmensuren con el mismo objeto.

-Axioma C. Ninguna operación es sustituible por otra. Este axioma preside el tratamiento de la unificación. Tanto la jerarquía como la unificación son modos de compatibilidad.

-Axioma D. La potencia intelectual es operativamente infinita. El conocimiento humano culmina en su propio orden y no es un factor integrante de una conducta tendencial, como acontece en el animal. Este axioma interesa también a la cuestión de la unificación.

La propuesta axiomática de Polo nos pone sobre la pista de que, si se tienen en cuenta los hábitos intelectuales adquiridos, es menester encontrar un criterio de unificación superior al de la unificación entre operaciones. Ha de tenerse en cuenta, además, que la libertad entra en juego en el conocimiento intelectual a través de los hábitos y no antes. También es pertinente notar que hemos procurado no confundir el conocimiento operativo y el habitual con el cognoscente, es decir, con la persona humana. Entre otros motivos, esta distinción se debe a la necesidad de excluir por completo la interpretación del conocimiento humano como una relación sujeto-objeto.

Ahora bien, si entendemos a la persona desde la forma superior del tener (la virtud), y los significados superiores de la libertad personal (dar y destinarse), entonces carece de sentido un proyecto de autorrealización humana en forma puramente técnico-pragmática o de posesión cognoscitiva, como si el hombre fuera un artefacto y fin de sí mismo. Más aún, en la medida en que el hombre compromete toda su destinación personal e histórica con el desarrollo del tener corpóreo-práctico o del tener inmanente, y vincula por completo su identidad personal al uso, posesión y disfrute de los medios y lo poseído por el conocimiento, aparecen en el horizonte de su autocomprensión histórica las claves que caracterizan su propio declive en la medida en que el interés se curva sobre el propio yo y el mundo en el que habita: la soledad (desarraigo), la esclavitud, la mentira, la ignorancia y el miedo. Dichas características se corresponden sucesivamente –en términos de dualidad– con cada uno de los transcendentales personales: coexistencia, libertad, conocer y amar.

En suma, la libertad pragmática debe dar paso a la libertad que se desprende de la perfección de las facultades y ésta, a su vez, ha de dar paso a la libertad que se abre al ser personal a través de la virtud, asegurando de este modo el crecimiento que se busca.

Josu Ahedo Ruiz  
Universidad Internacional de la Rioja  
josu.ahedo@unir.net

Alfredo Rodríguez Sedano  
Universidad de Navarra  
arsedano@unav.es



## EL CONOCIMIENTO DE LA CAUSALIDAD

*Rubén Pereda*

La investigación en psicología experimental acerca del conocimiento de la causalidad se decanta por mantener que el conocimiento de la causalidad es una característica exclusiva del ser humano<sup>1</sup>: es decir, el conocimiento de las causas es propio de quien goza de entendimiento. Sin embargo, el concepto de causalidad plantea dificultades a la investigación filosófica:

“algunos autores piensan que la causalidad es un rasgo relativamente no-fundamental del mundo, un rasgo que puede entenderse en función de otros rasgos más fundamentales, como las regularidades. Otros piensan que en algún sentido la causalidad no es un rasgo de la realidad en absoluto, de tal modo que el concepto de causa es algo que proyectamos o imponemos sobre lo que pasa en el mundo a nuestro alrededor. Incluso otros piensan que la causalidad se refiere a algo tan fundamental como parece, de tal modo que la noción de un estrato fundamental de la realidad que podría en principio describirse sin emplear términos causales es incoherente, o al menos obviamente erróneo”<sup>2</sup>.

En este texto no se recogen todas las posturas al respecto, pero sí que se ilumina con claridad cuál es el núcleo de la confusión: ¿la causalidad es un rasgo de la realidad o es una imposición del entendimiento? Las consecuencias que se derivan de las respuestas posibles darán lugar a una comprensión de la realidad y del conocimiento que tenemos acerca de ella radicalmente diferente. El problema de fondo que se puede detectar es la falta de seguridad acerca del conocimiento de la causalidad: ninguna de las posturas mencionadas en la cita niega que el ser humano se refiera a la realidad en términos causales y, en cierto sentido, construya sus mejores explicaciones de la realidad que le rodea sirviéndose de la noción de causa. Sin embargo, se duda –o se pretende afirmar taxativamente– que haya una correspondencia entre el conocimiento de la causalidad y la existencia de un principio causal en la realidad.

---

<sup>1</sup> D. C. Penn / D. J. Povinelli, “Causal Cognition in Human and Non-Human Animals: A Comparative, Critical Review”, *Annual Review of Psychology*, 2007 (58), pp. 97-118.

<sup>2</sup> H. Beebe / C. Hitchcock / P. Menzies, “Introduction”, en H. Beebe / C. Hitchcock / P. Menzies (eds.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp. 1-19; pp. 1-2.

Esta duda acerca de la causalidad y su existencia es consecuencia natural del conflicto entre dos visiones alternativas de la causalidad. La primera intentaré exponerla a través de la postura de Leibniz, la segunda, mediante Hume. Entre las posturas que han intentado mediar entre ambos Kant ofrece una interesante perspectiva.

### 1. Leibniz y la causalidad moderna: forma y fin

El planteamiento de Leibniz se puede deducir a partir de dos nociones fundamentales: sustancia y armonía. El estudio de la sustancia se puede comenzar con la referencia a su naturaleza: “una noción tan acabada que sea suficiente para comprenderla y para hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que esta noción es atribuida”<sup>3</sup>.

La sustancia se conoce, según el planteamiento de Leibniz, si se conocen sus atributos fundamentales y las reglas que permiten deducir los rasgos que conforman dicha sustancia a partir estos atributos. En este sentido, la realidad tiene un carácter marcadamente formal. Si dispusiésemos del lenguaje adecuado – tarea a la que Leibniz dedicó parte de sus esfuerzos y que finalmente abandonó– podríamos expresar en una única fórmula todo el contenido de una sustancia partiendo de sus elementos fundamentales. El universo leibniziano, por tanto, se compone de sustancias que incluyen en sí todos los rasgos fundamentales, vgr. las mónadas. El conocimiento de estos rasgos es deductivo, es decir, a partir de unas notas básicas se alcanza el conocimiento profundo de la realidad. Esta sustancia se entiende de un modo totalmente formal, hasta el punto de identificarse con la predicación correcta acerca de la realidad.

Desde el punto de vista de la causalidad implicada en la noción de sustancia es importante no engañarse por una interpretación incorrecta de una de las sentencias más conocidas de Leibniz: “las mónadas no tienen en absoluto ventanas”<sup>4</sup>. Esta sentencia se suele interpretar como la negación de la influencia entre las diferentes sustancias. Sin embargo, cabe señalar que la acusación de aislacionismo no es del todo correcta. Tal y como señala Leibniz, las sustancias están estrechamente relacionadas:

---

<sup>3</sup> G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, traducido por A. L. González, en *Metafísica*, A. L. González (ed.), vol. 2, *Obras filosóficas y científicas*, Sociedad Española Leibniz, Comares, Granada, 2010, pp. 161-204; p. 168.

<sup>4</sup> G. W. Leibniz, *Monadología*, traducido por M. J. Soto, en *Metafísica*, A. L. González (ed.), pp. 325-342; p. 328.

“toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera, de modo análogo a como una misma ciudad es diversamente representada según las diferentes situaciones de quien la contempla”<sup>5</sup>.

Obviamente no es una relación de eficiencia, sino que se encuentra inscrita en el predicado de la sustancia: cada una de las sustancias está estrechamente relacionada con Dios y con todo el universo, pues en cierto sentido lo contiene dentro de sí, a la vez que se diferencia de él. Toda relación, por tanto, está ya incluida en la noción completa y, del mismo modo, toda actividad que procede de la sustancia se encuentra incluida en la noción completa. La fórmula que sintetiza cada una de las sustancias resume también su lugar en el universo y los vínculos que atan cada sustancia con todas las demás.

Este modo de concebir la sustancia entronca con la segunda noción: “armonía”. Con esta noción se da el salto al plano divino, pero también se obtiene una profunda comprensión de la realidad.

“¿Cuál es, entonces, la última razón de la voluntad divina? El intelecto divino. Dios, en efecto, quiere lo que comprende que es tanto lo mejor como lo más armónico y lo quiere escoger de entre el número infinito de todos los posibles. Entonces, ¿cuál es la última razón del intelecto divino? La armonía de las cosas. ¿Y de la armonía de las cosas? Nada. Por ejemplo, que haya la misma proporción entre 2 y 4 que entre 4 y 8, de eso no se puede dar ninguna razón, ni siquiera por la voluntad divina. Esto depende de la misma esencia o idea de las cosas”<sup>6</sup>.

La armonía de las cosas es el delicado equilibrio que mantienen entre sí para dar lugar al mundo que conocemos. Ninguna sustancia, ninguna mónada, campa arbitrariamente por el universo, sino que tiene su lugar exacto y sus vínculos concretos, ambos establecidos mediante la “noción completa”. No es de extrañar que en la cosmovisión leibniziana prime el orden sobre toda otra consideración: en cierto sentido, cabría comparar el planteamiento de Leibniz a una gran fórmula matemática en la que se integran las diferentes sustancias como desarrollo de ésta. Tampoco extraña el peligro del necesitarismo que acompaña a toda la filosofía de Leibniz y que siempre trató de evitar.

En resumen, si por causalidad nos referimos al modo de ser y relacionarse los componentes de la realidad, habrá que entender la causalidad en Leibniz como una relación puramente formal que implica el orden último de la realidad. Cada sustancia saca de sí misma las relaciones que le atan a las otras sustancias,

---

<sup>5</sup> G. W. Leibniz, *Discurso de Metafísica*, p. 170.

<sup>6</sup> G. W. Leibniz, *Leibniz a Magnus Wedderkopf*, traducido por R. Pereda, en *Metafísica*, A. L. González (ed.), pp. 19-21; p. 20.

alcanzando mediante estas relaciones un orden armónico, del que al mismo tiempo dependen para existir. La causa es, en definitiva, razón, entendida como definición y como orden explicativo suficiente para englobar toda la realidad.

## 2. Hume y la causalidad: materia y eficiencia

El pensamiento de Hume se contrapone a la defensa leibniziana del conocimiento de los vínculos que unen a las sustancias. Como es bien sabido, Hume niega que se pueda conocer la causalidad; sin embargo, esta negación no implica necesariamente el rechazo de la causalidad. Es más: sólo se puede hacer si hay una teoría acerca del modo de ser y relacionarse de los componentes de la realidad.

La teoría de Hume acerca del modo de ser de la realidad depende, en primer lugar, de la limitación que pone al escepticismo al aceptar que hay cuerpos externos a la mente del sujeto:

“podemos perfectamente preguntar *¿qué causas nos inducen a creer en la existencia del cuerpo?*, pero en vano se pregunta *¿hay cuerpo o no?* Este es un punto que debemos tomar como garantizado en todos nuestros razonamientos”<sup>7</sup>.

El acto de fe en la realidad es patente: se aceptan los objetos externos, frenando así el escepticismo radical. Esta certeza ha de distinguirse de la duda acerca de cómo son y cómo actúan los cuerpos existentes:

“lo más lejos que podemos avanzar en la concepción de los objetos externos, cuando se supone que son *específicamente* diferentes de nuestras percepciones, es formar una idea relativa de ellos, sin pretender comprender los objetos relacionados. Hablando de modo general, no suponemos que sean específicamente diferentes; sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones”<sup>8</sup>.

Hay, por tanto, una realidad fuera del entendimiento, realidad que conocemos vagamente y cuyos rasgos fundamentales apenas alcanzamos a concebir. En este sentido, los cuerpos son únicamente eso: cuerpos, en el sentido más amplio y menos definido del término. Podríamos decir que para Hume la certeza primordial es que hay algo que está fuera del entendimiento y que de algún modo provoca las ideas –“relaciones, conexiones y duraciones”– que se atribu-

<sup>7</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, D. Fate Norton / M. J. Norton (eds.), 2 vols., Clarendon Press, Oxford, 2007, vol. 1, p. 125.

<sup>8</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 49.



yen a la realidad. En sentido estricto, incluso la admisión de una pluralidad de cuerpos está puesta en entredicho, ya que la distinción entre dos cuerpos depende de las ideas que atribuimos a la realidad. Sólo alcanzamos: “un cierto *algo* desconocido e inexplicable, como causa de nuestras percepciones”<sup>9</sup>. Este *algo* que permanece más allá de la percepción aparece, en consecuencia, como una solidez externa al conocimiento humano, como una permanencia –que, además, no es necesariamente temporal– de la realidad.

Otra nota que se desprende del planteamiento de Hume es que, si bien no podemos formular una noción de causalidad consistente sí que podemos aceptar al menos una relación causal: la que ejerce el *algo* sobre el sujeto que conoce. Hay una “causa de nuestras percepciones”. El estudio de esta causa –que es el estudio de las sensaciones– “pertenece más al anatomista y filósofo de la naturaleza que a los de la moral”<sup>10</sup>; el filósofo moral únicamente puede decir

“respecto a esas *impresiones*, que proceden de los *sentidos*, su última causa es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y será siempre imposible decidir con certeza si proceden inmediatamente del objeto, o son producidas por el poder creativo de la mente, o se derivan del autor de nuestro ser”<sup>11</sup>.

Hay, por tanto, una causa de las impresiones. Otra cuestión es que no podemos decidir con los recursos del razonamiento filosófico cuál sea. Como se recordará, Hume mantiene que la repetición de determinadas impresiones en condiciones muy particulares nos lleva a adquirir la noción de causalidad por la costumbre. Nuestro conocimiento de la causalidad, por tanto, es incierto y con pocas garantías de que pueda vincularse a la realidad existente. Lo único que parece estar claro es que tiene su origen –hay una causa de la noción de causa– en las impresiones, que a su vez tienen una causa igualmente ignota.

En resumen, la postura de Hume es la siguiente: hay un *algo* externo corpóreo y hay una cierta influencia de origen desconocido sobre los sentidos que muestra que esta realidad se mueve. Esta influencia da lugar a un proceso que culmina con la noción de causalidad, sin que haya experiencia de ésta. En otros términos, para Hume el modo de ser de la realidad es material, y hay certeza de algunas relaciones de eficiencia. Se trata de una causalidad precaria e inestable, que apenas ofrece la mínima certeza admisible. Pero al mismo tiempo es una causa fundamentada que ha sobrevivido al escepticismo.

---

<sup>9</sup> D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding And Other Writings*, S. Buckle (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, p. 136.

<sup>10</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 11.

<sup>11</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, p. 59.

### 3. Kant y la causalidad: vías paralelas

Immanuel Kant propone una solución entre la postura de Leibniz (causa como razón) y la de Hume (causa fundamentada en los sentidos). Como se ha señalado, la causa leibniziana tiene además el valor añadido de dotar de una fuerte necesidad a la realidad: en este sentido, es más afín al propósito científico. La causa que emplea Hume salvaguarda la existencia de lo externo: es una causa que se encuentra en la realidad sin duda alguna, pero al mismo tiempo es puramente contingente, sólo mediante la costumbre podemos referirnos a ella, y no ofrece suficiente garantía para hablar de una certeza plena. La solución de Kant puede verse como un intento de salvar ambos extremos, partiendo del papel que juega la causalidad en el conocimiento:

“sólo porque sujetamos la secuencia de las apariencias y por tanto toda alteración a la ley de la causalidad es posible la experiencia misma, es decir, la cognición empírica de ellas; en consecuencia, ellas mismas, como objetos de experiencia, son posibles sólo de acuerdo con esta ley”<sup>12</sup>.

El equilibrio que alcanza consiste, resumidamente, en dar la razón a ambos en terrenos diferentes. Leibniz tendría razón en el terreno del conocimiento, mientras que Hume tendría razón en el terreno de la realidad. Es decir, hay un sentido de causalidad que implica necesidad, es puramente formal y racional, que es el que impera en el entendimiento y, por tanto, en la ciencia; junto con este sentido, hay otro que se refiere únicamente al mundo externo, según el cual se da un mundo externo, del que no sabemos más que su presencia y un rasgo de su actividad: que despierta la acción del entendimiento por la transmisión de impresiones que concuerdan con las explicaciones que el entendimiento desarrolla. El entendimiento que acoge esta actividad la convierte en experiencia, dotando a la contingencia de necesidad.

“Que algo sucede, por tanto, es una percepción que pertenece a una posible experiencia que llega a ser actual si considero la posición de la apariencia como determinada en el tiempo, esto es, si la considero como un objeto que siempre puede encontrarse en la conexión de percepciones de acuerdo con una regla. Esta regla para determinar algo con respecto a su secuencia temporal, sin embargo, es que en lo que precede, la condición bajo la que se encontrará a la cual la ocurrencia sigue siempre (es decir, necesariamente). Por tanto el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia po-

---

<sup>12</sup> I. Kant, *Critique of Pure Reason*, P. Guyer / A. W. Wood (eds. y trad.), Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 305.

sible, a saber, la cognición objetiva de apariencias con respecto a sus relaciones en las series sucesivas del tiempo”<sup>13</sup>.

La ley de causalidad es un producto del entendimiento que permite la ordenación de la impresión que procede del mundo externo: la necesidad que impone sobre estas impresiones hace que pasen de ser algo desordenado a adquirir solidez y orden que permiten computarlo como una experiencia. En este sentido, la experiencia de la causalidad que Hume echaba en falta se encuentra en la estructura de la inteligencia humana, que permite calibrar dentro del esquema causal la realidad que rodea al ser humano. El fundamento de esta experiencia es una herramienta intelectual tan propia de Leibniz como el principio de razón suficiente.

#### 4. Polo y la causalidad: realidad y conocimiento

Las posturas de Leibniz, Hume y Kant, pese a sus diferencias, tienen un error común: considerar que la causalidad ha de conocerse como un principio explicativo de la realidad, más que como un rasgo de la realidad. Dicho de otro modo: parece que para los tres filósofos la causalidad se encuentra en el entendimiento, de tal modo que se hace de la causa razón. En este sentido, Leibniz logra imponerse sobre Hume y Kant, quienes habrían tratado únicamente de encontrar el vínculo entre la razón y el mundo exterior, con mejor o peor fortuna.

No obstante, la concordancia de estos autores sobre el estatuto de la causalidad –un principio del entendimiento, una razón formal– se puede criticar su postura, ofreciendo una visión alternativa que haría de la causalidad un principio real. El error es gradual: en primer lugar, Leibniz separa la causalidad del movimiento en la realidad y la reduce a la noción completa de la sustancia. El siguiente paso lo da Hume al buscar una causalidad que se corresponda con una percepción, del mismo modo que los cuerpos externos se corresponden con percepciones; de este modo, la causalidad se plantea como una “cosa”. Kant, por último, encuentra la causalidad en la cosa como objeto: la causa la pone el entendimiento para hacer cognoscible la realidad. El resultado final es una noción de causalidad que ni respeta ni investiga qué es la causa en la realidad.

La postura de Leonardo Polo, en este punto, es radicalmente diferente: el problema consiste en aclarar la “compatibilidad de principios reales heterogéneos”, a la que llama “concausalidad”<sup>14</sup>. Se ha visto que Leibniz considera la

<sup>13</sup> I. Kant, *Critique of Pure Reason*, p. 311.

<sup>14</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, Eunsa, Pamplona, 2004, p. 65.

causa como razón, que se entiende de dos maneras diferentes: como sustancia –noción completa– y como armonía –orden de las sustancias. Estos dos modos de entender la razón equivalen a otros tantos modos de entender la causalidad: como forma y como fin. Hume, por su parte, presenta otros dos modos de entender la causa: como algo externo que permite el cambio y como un influjo de unos cuerpos sobre otros. Estos modos, a su vez, pueden vincularse a la materia y la eficiencia. Así, tanto Leibniz como Hume consideran que sólo dos de las causas son reales: formal y final el primero, material y eficiente el segundo.

Ambos sistemas –así como la mediación kantiana– suponen una visión reducida de la causalidad y, por tanto, también las causas que toman por reales. Como señala Polo, las causas “son causas *ad invicem*, concausas”<sup>15</sup>: la dependencia real que tienen unas con otras se traduce en que su correcto conocimiento sólo puede hacerse si se conocen como concausas: de este modo se descarta de entrada la tentación de buscar un principio de la causalidad, entendido como una ley unívoca que explique todos los sentidos que tiene la causa física.

Las causas “se van conociendo a medida que avanza la explicitación”<sup>16</sup>. El conocimiento de la causalidad, en consecuencia, es un conocimiento paulatino: contrasta, por eso mismo, con el deseo de Hume de encontrar una percepción que remita inmediatamente a la causa, así como con la cesión de Kant en este punto. Frente a esta urgencia, la parsimonia de Leibniz, para quien sólo es posible concebir correctamente la realidad si se tiene presente la armonía de las cosas –cualquier otra explicación sería precipitada–, es más acorde con la explicación poliana. Los riesgos del planteamiento leibniziano son otros: reducir la causalidad a su carácter explicativo y olvidar que se trata de concausas reales.

El conocimiento de la causalidad es la forma concreta de conocer racionalmente la realidad. Se señalaba al principio que la investigación psicológica muestra que el conocimiento de la causalidad parece ser una característica exclusiva del conocimiento humano en comparación al conocimiento animal: en concreto, corresponde a las operaciones racionales de la inteligencia<sup>17</sup>, que explicitan el objeto del conocimiento y lo devuelven a la realidad, según la expresión de Leonardo Polo<sup>18</sup> hasta alcanzar el conocimiento de los principios –las causas– que constituyen el modo de ser de la realidad. En este sentido, la negación del modo de conocer la causalidad implica la negación del modo de conocer del hombre: se reduce –en la teoría– a las esferas que comparte con el animal, quedándose apenas en la imaginación.

<sup>15</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, p. 321.

<sup>16</sup> J. I. Murillo, “Una aproximación al Curso de teoría del conocimiento de Leonardo Polo”, *Acta Philosophica*, 2000 (9, 2), pp. 319-338, p. 333.

<sup>17</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, p. 453.

<sup>18</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, p. 455.

Según Polo hay una operación propia de la inteligencia para el conocimiento de la concausalidad.

“La concausalidad completa se encuentra con la afirmación judicativa (la concausalidad garantiza la realidad de las causas predicamentales). La vigencia entre sí de los primeros principios se distingue de la concausalidad y se conoce exclusivamente con un hábito no seguido de operaciones”<sup>19</sup>.

El juicio como operación racional, por tanto, es el conocimiento de las causas, en la medida en que recoge la estructura última de la realidad ordenada según los principios que la conforman. Al recoger esta estructura, el juicio permite acceder a los diferentes sentidos de la causalidad: al juzgar se penetra en la realidad –conocida mediante el abstracto– y se hacen explícitos los principios que permiten que lo conocido sea tal y como es. Esta operación se distingue netamente de la intentada por Kant, pues únicamente explicita lo contenido en el conocimiento. Kant, como se recordará, trata de imponer la forma de la causalidad al conocimiento, para convertirlo en experiencia.

Ahora bien, este conocimiento es completo cuando se advierte la simultánea complejidad y simplicidad de las causas, es decir, que son múltiples y ordenadas: esta advertencia supera el juicio, ya que supone ir más allá del conocimiento que tenemos del orden causal. Corresponde al hábito judicativo o de ciencia, es decir, al “balance cognoscitivo de la explicitación de los sentidos causales”<sup>20</sup> con el que se cierra la cuestión del darse la causalidad. Con el hábito judicativo se advierte la cuádruple causalidad que se da en lo que existe. De este modo se conoce positivamente que hay una causalidad real.

Rubén Pereda  
Universidad de Pereda  
ruben.pereda@unav.es

---

<sup>19</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, p. 458.

<sup>20</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, p. 634.



**LA DISTINCIÓN MODAL ENTRE LA ESENCIA  
EN TANTO QUE EXISTE (EL SER ACTUAL)  
Y LA ESENCIA EN TANTO QUE FUNDAMENTO  
DE LA EXISTENCIA (LA ESENCIA PURA)  
EN LAS *PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN* DE SCHELLING**

*Alejandro Rojas Jiménez*

### **1. Introducción: Schelling en busca del concepto real de libertad**

En el *Freiheitschrift*, Schelling habla del “concepto real de libertad”<sup>1</sup>. Según el propio Schelling, se trata de plantear una alternativa al concepto general y meramente formal del idealismo<sup>2</sup>, una alternativa que no duda en definir como “concepto real y vivo”<sup>3</sup>; consistente en pensar la libertad como “una capacidad para el bien y el mal”<sup>4</sup>.

Este texto de 1809 aparece entre escritos ya publicados en un volumen que lleva por título *Philosophische Schriften*; y dos años después de la clara alusión de Hegel en la *Phänomenologie des Geistes*, poniendo de manifiesto una discrepancia real de fondo entre los dos idealistas: mientras Hegel va dando forma a una posición que acabará por defender aquella premisa según la cual „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*”<sup>5</sup>, Schelling, por su parte, entrevé en el origen un principio irracional, libre, oscuro, y real. De hecho, ese concepto real de libertad es el objetivo de las conocidas *PhU*.

Por supuesto, este principio oscuro no queda al margen de la razón. No designa una suerte de realidad independiente, porque Schelling nunca pretende

---

<sup>1</sup> “Der reale Begriff von Freiheit” *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, en *Sämtliche Werke* (SW), VII, ed. K.F.A. Schelling, J. G. Cotta’scher Verlag, Stuttgart/Ausburg 1860, 353.

<sup>2</sup> “der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemainsten, andererseits den bolss formellen Begriff der Freiheit” SW VII, 352.

<sup>3</sup> “der reale und lebendige Begriff” SW VII, 352.

<sup>4</sup> “Ein Vermögen des Gutes und des Bösen” SW VII, 352.

<sup>5</sup> G.W.F. HEGEL, *Philosophie des Rechts*, en *Hegel Werke* in 20 Bänden (HW), Suhrkamp, 1970, 7, 24.

acceder a alguna suerte de ser “extramental”<sup>6</sup>. Cuando el idealista de Leonberg se propone pensar realmente la libertad, lo que en realidad quiere pensar es su manifiesta existencia. Pero bien entendido de que no se trata de buscar el atributo correcto para esta existencia (el predicado que le corresponda), sino más bien procediendo a la inversa buscar: el sujeto para el atributo<sup>7</sup>, lo que –según Schelling– se corresponde con la sustancia en Aristóteles<sup>8</sup>. Muchos años más tarde, el propio Schelling lo expresará como sigue en *Darstellung der Naturprocesses* (1843): “¿qué pienso yo cuando pienso lo existente?”<sup>9</sup>. Si acaso deberíamos acotar dicha pregunta diciendo más bien: ¿qué piensa Schelling en la *Philosophische Untersuchungen* (PhU) cuando piensa lo existente (*das Existierende*)?

Desde la filosofía de Schelling está claro que deberíamos distinguir el “poder-ser” del ente mismo. Pero yo quiero proceder de un modo peculiar intentando repensar lo pensado por el de Leonberg sin utilizar sus expresiones propias, buscando más contextualizarlo que exponerlo.

Schelling considera en la tardía *Philosophie der Offenbarung* (PhO) que Aristóteles “rechaza a todos aquellos que intentan pensar la realidad efectiva moviéndose en el seno de lo lógico”<sup>10</sup>. Schelling llegará a hablar incluso de la necesidad de un cierto abandono del pensamiento<sup>11</sup> en lo que alguno podría considerar un antecedente del abandono del límite mental poliano, y sin embargo a mí me parece que más allá de los términos empleados conviene precisar qué es lo que en realidad está pensando Schelling. Centrando la cuestión no en la PhO, sino –como buen heideggeriano– dando algún paso atrás, situándonos un poco más cerca del origen, con la intuición –vaga y perentoria– de que más cerca del origen de esta deriva (que en realidad podríamos retrotraer incluso a 1804) se destape alguna indicación fundamental que nos permita entender, más allá de los términos, hacia donde Schelling se dirige o quiere dirigirse cuando quiere pensar la existencia.

Cabe la tentación de prejuzgar que lo que Schelling quiere pensar es el acto de ser. Y sería una tentación seguramente acertada, si no fuera porque acto de ser es una expresión cargada ya de una semántica muy concreta. Utilizando una

<sup>6</sup> No podemos hablar en Schelling de un intento de acceder al ser en el sentido que esta expresión tiene en L. Polo, *El acceso al ser, Obras Completas*, vol. II, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 294.

<sup>7</sup> J. F. Courtine, “Las preguntas ontológicas en la filosofía tardía de Schelling: Platón y Aristóteles”, *Ideas y valores*, 2010 (143), pp. 5-31, p. 18.

<sup>8</sup> Cfr. *Philosophie der Offenbarung*, SW XIII, ed. K.F.A. Schelling, J. G. Cotta’scher Verlag, Stuttgart/Ausburg 1858, 362.

<sup>9</sup> *Darstellung der Naturprocesses*, SW X, ed. K.F.A. Schelling, J. G. Cotta’scher Verlag, Stuttgart/Ausburg 1861, 303.

<sup>10</sup> SW XIII, 101.

<sup>11</sup> SW XIII, 102



expresión más inocente, podríamos quizás decirlo así: quiere pensar “el carácter activo de la realidad”<sup>12</sup>. Esta es una expresión de Polo que utiliza para referirse a Aristóteles, y que viene muy al caso, porque creo que la intención de Schelling es justamente la aristotélica, a saber: pensar “la actividad real”. Búsqueda que emprende en la misma dirección que el estagirita: en dirección al sujeto como sustrato. Y la misma crítica que Polo le hace a Aristóteles vale para Schelling: en esta búsqueda “se pierde el hallazgo del acto al hacerlo jugar en relación a la forma”<sup>13</sup>. Pero no cometamos el error de ir apresuradamente a las objeciones. El propósito ya confesado para este trabajo era mucho más humilde: ¿en qué piensa Schelling cuando piensa la existencia en la *PhU*?

En esa línea la primera advertencia que conviene precisar es que en esa búsqueda de la existencia real de la libertad que se lleva a cabo en la *PhU*, Schelling no está introduciendo ninguna distinción –digamos– realista entre pensar y ser.

Se me podrá objetar al respecto que Schelling declara que lo que tiene contra el idealismo de otros es su falta de realismo, su carácter abstracto<sup>14</sup>. Que propone frente a este idealismo un idealismo alternativo, realista, objetivo (incluso carnal<sup>15</sup>), en el que la expresión libertad deje de ser una mera *flatus vocis*<sup>16</sup>. Pero para entender bien este paso conviene dejar claro que Schelling no recupera la vieja distinción realista entre “pensar” y “ser”, sino que profundiza en la distinción modal entre “esencia” y “existencia”. Conviene realizar algunas aclaraciones hermenéuticas al respecto.

Quiero decir, aunque Schelling quiere pensar el acto que hace que algo sea, el *quo est* frente al *quod est*, y esto encajaría perfectamente con la definición tomista de existencia, sin embargo “acto” tiene distintos sentidos, ser se dice de muchas maneras. Y del mismo modo que ni el acto como *enérgeia* ni el acto como *entelécheia* se corresponden con el acto de ser tomista, tampoco el acto de ser en Schelling se corresponde con éste. Para Aristóteles, lo diré citando a Genara Castillo, “son las esencias las que son y el ser es inseparable de las esencias. Aristóteles no descubrió el acto de ser”<sup>17</sup>. Genara, como Polo, avisan de

<sup>12</sup> Cfr. L. Polo, *El Ser I. La existencia extramental*, en *Obras Completas*, vol. III, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 79.

<sup>13</sup> R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 435.

<sup>14</sup> Cfr. *Von der Weltseele*, SW II, ed. K.F.A. Schelling, J. G. Cotta'scher Verlag, Stuttgart/Ausburg 1857, 356.

<sup>15</sup> “Fleisch und Blut annimmt” SW II, 356.

<sup>16</sup> San Anselmo, *De Incarnatione Verbi*, en *Opera Omnia*, F. S. Schmitt, 1938 (vol. 1), p. 285.

<sup>17</sup> G. Castillo, “Estudio introductorio: la prosecución poliana de la distinción real *essentia-actus essendi*”, en L. Polo, *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2006, p. 2.

que el acto de ser es un hallazgo ausente en Aristóteles. Pues bien, la misma advertencia vale para con Schelling. Mi intención, partiendo desde aquí, será aclarar el sentido de esa actualidad de la existencia real de la libertad en la *PhU*.

## 2. Del triunfo de la “distinción modal” entre los filósofos modernos

Tomás de Aquino había defendido que la existencia se distingue realmente de la esencia. No se trataba sólo a juicio del Aquinate de una mera distinción de razón (o lógica) según la cual estaríamos hablando de una distinción puramente mental, sino de una distinción real para designar una actividad (la de existir) distinta de la esencia. Mas, pese a Tomás de Aquino, en lugar de la “distinción real” se extiende en el espíritu de la Europa moderna<sup>18</sup> la concepción modal de esta distinción entre esencia y existencia<sup>19</sup>. Los modernos suelen inclinarse a pensar que se conoce la realidad en los modos (atributos y cualidades de las cosas) como se expresa, y que la distinción es por ello meramente entre la realidad desde un punto de vista absoluto (como algo inexpresado, infinita, indeterminada, sin límites, y, por eso mismo, incognoscible, inexpresable, nouménica y caótica) y una misma realidad por otro lado expresada (finita, formada, limitada, concreta, determinada).

La distinción modal, de origen suarista, es en realidad una revitalización de la “distinción formal” escotista, ya que, aunque podamos hablar de una “distinción de razón”, no podemos olvidar que de lo que se trata es de afirmar que los modos se dan realmente en la naturaleza de las cosas reales.

Aquí, en esta tradición, debemos situar a Schelling. Ahora bien, existencia aquí, en esta tradición digo, está pensada en términos de un acto, que sin ser *actus essendi*, es sin embargo acto. Acto lo podemos pensar también como *enérgeia*, e incluso como *entelécheia*. No deberíamos apresurarnos a criticar la postura schellingiana por no haber alcanzado el hallazgo del acto de ser. Pudiera ser que Schelling hubiera profundizado –o quizás y al menos dado algún paso positivo– en la comprensión del acto aristotélico. Sabemos que Schelling conocía muy bien la filosofía griega. Sus primeros estudios sobre Platón y su acer-

<sup>18</sup> A. de Muralt, “La doctrine médiévale des distinctions et l’intelligibilité de la philosophie moderne (II)”, *Revue de Theologie et de la Philosophie*, 1980 (112), p. 219, y expresa en pp. 217-218: “Los filósofos modernos no respiran el aire de un escotismo puro, sino que reciben la influencia de un ockhamismo suavizado por Escoto, o de un escotismo mezclado con Ockham, tal como lo realiza por ejemplo ese poderoso sincretismo de intención aristotélica que es la obra, universalmente extendida en los siglos XVI y XVII, del jesuita Suárez”.

<sup>19</sup> F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, disp. 7, sec. 1, n. 15.

camiento tardío a Aristóteles son muy conocidos, y sobra comentarlos o justificarlos. Me limitaré a continuación a rescatar la noción de existencia que está funcionando en Aristóteles y que creo que Schelling recupera en algún sentido.

### 3. Sobre el doble sentido de “existencia” en Aristóteles

Siguiendo la traducción española, existe un texto de los segundos analíticos que dice así:

“en efecto, al igual que buscamos el *porque* cuando tenemos el *que* y a veces se hacen manifiestas también ambas cosas al mismo tiempo, pero en ningún caso es posible que se conozca el *porque* antes del *que*, está claro que, de manera semejante, tampoco <se da> el *qué es ser* sin el <hecho de> que sea”<sup>20</sup>.

Es conocido que el tema de los segundos analíticos es el silogismo apodíctico o demostrativo. Y el texto que recojo viene precedido por la siguiente advertencia: qué es una cosa y el hecho de que sea son cuestiones distintas<sup>21</sup>. Y así, aun cuando Aristóteles piensa que conocer significa en sentido propio conocer el por qué (poseer la demostración), al mismo tiempo reconoce que toda demostración debe partir –lo diré siguiendo la conocida expresión de Zubiri– de la aprehensión de una realidad como tal; de un qué. Porque una cosa es, dice el estagirita, saber por qué los planetas no destellan, y otra distinta reconocer (observar) que, de hecho, los planetas no destellan. Hay algo real en el hecho según lo cual podemos decir que el trueno suena realmente del mismo modo que el planeta realmente no destella.

¿Pero qué significa aquí realmente? “Realmente” significa en este contexto que, aunque yo me puedo preguntar por qué suena el trueno, debo partir del hecho de su existencia real. No tengo que demostrar que el trueno suena, sino escucharlo, entender que el trueno suena realmente, atender a la existencia del tronar. Aquí, la intelección lleva a cabo una aprehensión de la realidad del tronar que es distinto del conocimiento silogístico acerca del por qué suena.

El asunto es tan evidente, que una opción perfectamente legítima es obviarlo. Es lo que creo que hace Aristóteles. Porque parece mucho más interesante aclarar cuáles/cómo son las premisas para que podamos hablar de una demostración.

<sup>20</sup> Aristóteles, *Analytica Posteriora*, 93 a 8, 17-20; traducción de Miguel Candel, en Aristóteles, *Tratados de lógica*, II, Gredos, Madrid, 1995.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Analytica Posteriora*, 92 b 11-12.

Si bien, estamos ante una cuestión propiamente metafísica. Tanto que podemos enlazar con aquel:

“desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo”<sup>22</sup>.

En este pasaje, Aristóteles (hablando sobre lo verdadero y lo falso) llama también la atención sobre la importancia de reconocer como punto de partida la advertencia de la existencia de un “que”, en este caso: tu ser blanco. Se trata, por supuesto –diciéndolo con Heidegger– de “tu-ser-ante-nosotros-como-blanco”<sup>23</sup>. Saber si algo es blanco sólo puede ocurrir si se está viendo blanco, ya que sólo hay un modo de saber que algo es blanco: viéndolo blanco.

En el texto aristotélico lo que habíamos visto es que una cosa es lo que algo sea (el *quid est res*, la *quidditas*) y otra distinta que ese algo sea. Aristóteles juega con la distinción entre “*ti estin*” y “*oti estin*”<sup>24</sup>, es decir entre –lo diré así– “lo que la cosa sea” (el qué es) y “el hecho de que sea” (el que es). Esta distinción se puede expresar de muchos modos. Uno de ellos, lo clásico, podría ser distinguir entre esencia (lo que algo esencialmente es) y su existencia (que sea). La traducción alemana de este pasaje de hecho va en esta línea cuando propone traducir aquel “el qué es” por “*das wesentliche Was*” (literalmente: el qué esencial), que se opondría al “*das Dass*”<sup>25</sup>, nuestro “el que” –sin tilde–, y que dicho a la heideggeriana designaría “su ser-de-hecho”<sup>26</sup>.

Ahora bien, cuando digo que hay realmente delante de mí un hombre que es blanco, que el hombre existe, que está-ahí, no debemos confundir su presencia real con su realidad en cuanto tal. En este contexto no se está realizando la distinción real tomista. Más bien se está diciendo algo que se puede explicar muy bien recurriendo a la palabra alemana *Dasein*. *Dasein* significa existente, y lite-

<sup>22</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051 b 6-9.

<sup>23</sup> *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, en *Gesamtausgabe* (GA) 38, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998, p. 175.

<sup>24</sup> Aristóteles, *Analytica Posteriora*, 89 b 22 – 96 a 20 [http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S\\_ante04/Aristoteles/ari\\_a221.html](http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Chronologia/S_ante04/Aristoteles/ari_a221.html)

<sup>25</sup> Aristóteles, *Organon*, en la edición de Holzinger de 2013 para *Berliner Ausgabe*, y que incorpora la traducción de Kirchmann para *Zweite Analytiken oder: Lehre von Erkennen en Meiner*, Leipzig, 1877 que aquí reproduzco: “Denn wie man das *Warum* sucht, nachdem man das *Dass* erkannt hat und wie mitunter Beides zugleich offenbar wird, aber niemals das *Warum* vor dem *Dass* erkannt werden kann, so kann auch offenbar das wesentliche *Was* nicht ohne das *Dass* erkannt werden; denn man kann unmöglich das *Was* eines Gegenstandes kennen, wenn man nicht weiss, *ob er ist*”.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1951, pp. 201-202.

ralmente estar-ahí. Lo que viene muy al caso: existe porque está ahí delante. Y ese ente que está ahí delante no es de ningún modo “el ente en cuanto ente”. El ente en cuanto ente, por definición nunca es el que está ahí delante. Ahí delante está el ente en tanto que visto, en tanto que oído, en tanto descubierto, en tanto que desocultado (por decirlo a la heideggeriana...) la cuestión es que, en tanto que está ahí delante, yo lo entiendo como existente realmente, como realmente ahí delante.

Resulta muy conveniente recordar la distinción aristotélica entre “concebir” y “afirmar” para sentenciar que no puede haber error (ni verdad) en decir lo que se concibe como se concibe<sup>27</sup>. Si lo ves blanco lo ves blanco. Si el zumo te sabe mal, te sabe mal. Si tienes frío, tienes frío. Y es así, haga calor, sea chocolate, o seas negro. Y por supuesto, nos mantenemos firmes: tratamos con cosas que existen, que están ahí realmente.

Desde luego que a este nivel la distinción entre esencia y existencia parece que nos conduce a reconocer que “el ente en cuanto ente” es la causa extramental de lo que concebimos, y que debe ser en acto antes de su “presentificación”, de su ahí. En el *De anima* dirá por ejemplo Aristóteles que “el sujeto sensible es en potencia tal como es en *entelécheia* el objeto sensible”<sup>28</sup>. También en el *De anima*: “todas las cosas nacen de lo que ya es en *entelécheia*”<sup>29</sup>. A propósito de la distinción entre *enérgeia* y *entelécheia* asumo el impecable y excelente estudio de Yepes en *La doctrina del acto en Aristóteles*<sup>30</sup>.

Los polianos, a los que va dirigido este estudio, observarán pronto limitaciones. Pero insisto: aquí hay un hallazgo que no es preciso abandonar, a saber: que aunque no lleguemos a abandonar “el límite mental”, es cierto que existe –lo diré con Zubiri– una “aprehensión de realidad” de aquello que se me presenta. Insisto: aunque la sustancia esté sólo “supuesta”<sup>31</sup>, aunque sólo sea el “acto de la potencia en cuanto tal”<sup>32</sup>, la *entelécheia* es en sí misma un hallazgo. De hecho, es el hallazgo con el que creo que Schelling quiere oponerse al idealismo absoluto de Hegel.

Lo diré nuevamente: no estamos ante un atisbo de la realidad extramental, pero sí con el hallazgo de la existencia en acto previa a la actualidad. Este hallazgo se había perdido. Schelling recupera un hallazgo que se había perdido.

<sup>27</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10.

<sup>28</sup> Aristóteles, *De anima*, 418a 3-6.

<sup>29</sup> Aristóteles, *De anima*, 431a 3.

<sup>30</sup> R. Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*.

<sup>31</sup> L. Polo, *El Ser I*, p. 94.

<sup>32</sup> L. Polo, *El Ser I*, p. 94.

Difícilmente se puede avanzar con respecto al lugar donde arribó Aristóteles si por el camino hemos perdido hallazgos decisivos a lo largo de la historia.

No es necesario recordar el “*esse est percipi (aut percipere)*”<sup>33</sup> de Berkeley. Mucho me temo que en la modernidad pocos son los que advierten, tampoco creo que lo haga Hegel, que lo percibido “era” ya una realidad antes de ser percibida.

Pues bien, con lo dicho creo que se puede situar ya bien la cuestión: cuando Schelling quiere pensar un concepto real y vivo de libertad, lo que quiere hacer no es –como pudiera parecer a un metafísico– pensar la realidad extramental de la libertad, sino la existencia real de la libertad cuya característica principal no es existir realmente con independencia de su actualidad, sino más bien desde la óptica de que esa libertad vital y carnal existe realmente en nuestras vidas: en nuestras dudas, en nuestras decisiones, en nuestras angustias.

Su actualidad es la consecuencia de su existencia en acto. Schelling no deja de ser un moderno. Estamos otra vez con el yo dudo cartesiano, pero en esta ocasión no se interpreta en términos de yo pienso, sino en términos de yo elijo (sin saber qué elegir de entrada). *Ich wille vs ich denke*. Por supuesto, no llegará a realizar al respecto un análisis existencialista (de ahí la famosa desilusión de Kierkegaard), sino que se mantendrá en este plano, si se me permite, existencial.

#### **4. El asunto en cuestión: la diferencia entre “existencia” y “esencia” en el idealismo realista de Schelling**

Schelling pone en juego una muy conocida y comentada diferencia ontológica que posteriormente revalorizará sobretodo Heidegger<sup>34</sup>: la diferencia entre existencia y fundamento, que el de Messkirch designará como diferencia entre ente y ser. Conviene evitar aquí una comparación ingenua con la filosofía de Polo que olvide que en Heidegger “ser” no está pensado desde la distinción real<sup>35</sup>. La misma advertencia vale cuando leamos al idealista: Schelling se mueve siempre en un plano modal, lo que distingue es la esencia (*das Wesen*) en tanto que existe y la esencia en tanto que fundamento de la existencia<sup>36</sup>. Parece

<sup>33</sup> Cfr. G. Berkeley, *Principles of Human Knowledge*, Oxford University Press, New York 1999, I, 1-6.

<sup>34</sup> Heidegger tematiza esta cuestión por primera vez muy temprano, ya en *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main <sup>3</sup>1997.

<sup>35</sup> Aunque podrían citarse distintas obras que a mi entender cometen este error, creo que es mejor dejar esta apelación a modo de advertencia para no generar polémicas innecesarias.

<sup>36</sup> Cfr. Schelling, SW VII 357.

que en español *Wesen* lo podríamos traducir también por ser, aunque Schelling parece preferir en este contexto la expresión ser (*Sein*) para distinguir justamente el ser actual (*das aktuelle Sein*) de la esencia pura (*das reine Wesen*)<sup>37</sup>.

No es sólo un problema que tengamos en castellano. Cuando Heidegger en 1841 habla de esta distinción utiliza la expresión “*west*” para no decir “*ist*”, habla pues de “esenciar” en lugar de “ser”. Su problema es el mismo porque hablamos del origen de lo siendo<sup>38</sup>. *Wesen*, a este nivel, no designa la actualidad de ningún ser existente, sino la naturaleza oscura (abismal), la esencia de Dios anterior a su existencia. Esta reflexión desemboca en la *zwei-Prinzipen-Lehre* de la *PhU*, quiero decir, en la afirmación de un ser anterior a la escisión de una voluntad de fundamento (de deseo inconsciente, pura productividad; la *Wille des Grundes*) y una voluntad de amor (de querer cosas, de concretarse; la *Wille der Liebe*). El Dios existente es, por el contrario, la luz de su propio abismo. El ser que le corresponde a aquella naturaleza, para la que resulta tan complicado buscar las palabras apropiadas, es anterior a la diferencia, y por ello ni siquiera habla de la causa de la existencia, sino de un fundamento originario y desfundado, un *Ungrund*. Y no lo piensa como causa, porque no lo piensa “real” (si por real entendemos extramental), sino como *Wesen*. Lo diré del siguiente modo, aunque no sea lo común entre schellinguianos: designa el acto previo a la potencia.

Si nos fijamos, Schelling utiliza a lo largo de su obra distintas distinciones que quieren expresar una misma idea: distingue por ejemplo *Form* y *Wesen*, *Wirklichkeit* y *Möglichkeit*. La idea que recoge esta distinción es la diferenciación entre el ser y su manifestación. Incluso cuando habla de *das absolute Einzelwesen*, el existente que hay detrás de las posibilidades, al que Schelling creyó que sólo de un modo pseudomístico, mitológico o simbólico podía ser considerado, no abandona “el límite mental”, sigue pensando la pura esencia, el ser pura posibilidad. No piensa la diferencia, sino la indiferencia entre lo que es desde un punto de vista absoluto y expresado. Este absoluto me recuerda a aquella concepción de la muerte heideggeriana, cuando la pensaba como la pura posibilidad de nuestra existencia. Porque a ese absoluto, a la pura posibilidad, lo que falta es vida; si por vida entendemos decisión, determinación, forma, contenido. Sea cual sea sin embargo la terminología que usemos, conviene fijar conceptualmente que lo que está en juego es la diferencia entre “lo que algo es” y que “sea”, y que no entra en escena en ningún momento la distinción real.

<sup>37</sup> Cfr. SW VII 358.

<sup>38</sup> “Das Seyn als dasjenige west, was allein ist”; M. Heidegger, “Ausgewählte Stücke aus den manuskripten zur Vorbereitung der Schelling-Seminars S.S. 1941”, in: Heidegger, Schelling Abhandlung über das Wesen deer menschlichen Freiheit (1809), Niemayer, Tübingen, 1971, p. 231.

Estamos pues ante una distinción propiamente modal: “lo que algo es” designa la existencia, y “que sea” designa una pura potencia. Faltaría ubicar la necesidad, y lo podríamos hacer con todo derecho al hablar del paso de la posibilidad a la existencia. De hecho, este es el tema de la *PhU*: mostrar en qué sentido esta necesidad es una defensa de la libertad. Algo que a mi forma de ver se lleva a cabo del siguiente modo: mostrando que los productos son una consecuencia necesaria de un ser que consiste fundamentalmente en querer. Quiero decir, no planteando la cuestión en porqué ha querido esto y no lo otro (no enfocándolo desde el punto de porqué este mundo mejor que otro), sino desde el punto de vista de que el querer consiste en querer siempre algo.

El resultado: Schelling piensa un ser que consiste en ser una actividad incesante que, con Leyte, podemos caracterizar como *Kontinuität*<sup>39</sup>, en tanto que designa el proceso de comparecencia de un absoluto que comparece siempre bajo distintas figuras en una sucesión que no encuentra fin, pero donde observamos una clara finalidad (*télos*): la manifestación y realización de ese ser absoluto (esa pura posibilidad) en cada determinación. Si en vez de continuidad decimos “consistencia”<sup>40</sup> puede que entendamos mejor el alcance –y las limitaciones– del hallazgo en cuestión.

## 5. Secuencias tras el planteamiento schellingiano

La noción de existencia y de realidad que entra en juego en Schelling (y en la lectura posterior de Heidegger) no hace referencia al “principio sin continuación”<sup>41</sup>, sino a la realidad de lo “dado”. Si se quiere al principio de la continuación. Supone una existencia de hecho, una realidad que se expresa.

La lucha que abandera Schelling –y al que “sigue” Heidegger– contra el subjetivismo del idealismo es que la actualidad no tiene su origen en el sujeto cognoscente (esa es la posición que la hermenéutica de la facticidad de Heidegger y el realismo-idealista de Schelling quieren combatir), sino en una realidad que se expresa y se da. Por lo que, en lugar de partir del *logos*, conviene partir de la

<sup>39</sup> “Kontinuität ist jedoch der beste Name, um diesem Signifikanten der Zeit zu beschreiben, in den sich die Dinge einzuschreiben scheinen. Und außerdem begründet diese Kontinuität auch den Vorgang, um die Differenz transzendental/empirisch zu tilgen, die sich gerade ausgehend von dieser Kontinuität auflöst”; A. Leyte, “Zeit-Denken – Zu einen nicht begrifflichen Zugang zur Zeit bei Schelling und Heidegger”, en Hühn-Jatzen (Eds.), *Heideggers Schelling-Seminar* (1927/28), Stuttgart-Bad Canstatt: frommann-holzboog, 2010, p. 152.

<sup>40</sup> L. Polo, *El Ser I*, p. 108.

<sup>41</sup> Cfr. J. A. García, *Principio sin continuación*, SPICUM, Málaga, 1998.



existencia; de la experiencia. Esta es la línea que desemboca en el *in-der-Welt-sein*: estamos ya en lo inmediatamente dado, o en el “dejar ser apriorístico” del que habla Heidegger en *Sein und Zeit* como condición de posibilidad para que lo a la mano comparezca<sup>42</sup>. Ese estar ahí de hecho, antes de que yo lo ponga, ese estar ahí para mí, implica reconocer una existencia (aunque sólo sea modal) anterior al producto. Es difícil saber qué pueda ser esa realidad dada antes de estar dada. En este sentido conviene recordar aquel ser y no ser son lo mismo de Hegel<sup>43</sup>.

Pero sea lo que sea, si está dada, es que me precede. Para Heidegger esta precedencia tiene el sentido de una red remisional preexistente. No es evidentemente el caso de Schelling. Y sin embargo, su posición es la misma: lo dado es una expresión de algo previo. Un algo previo que es supuesto. La existencia, el querer, la libertad designan una misma experiencia<sup>44</sup>, a saber: ser, determinación, acto de una *esencia previa y pura*.

Puede parecer poco a quienes están acostumbrados a hablar del ser extra-mental. Pero se ha dado el caso de que Schelling no fue escuchado. Yo diría incluso que fue olvidado a la sombra de un Hegel cada vez más exitoso<sup>45</sup>. Con Hegel, y después de Hegel, el interés se centra en el resultado, en la conquista de la idea. Pero contra Hegel, con Schelling, la filosofía acaba por tomar conciencia de la importancia de pensar “el fundamento de la existencia”. Puede que este sea el giro que Heidegger provoca en la historia del pensar occidental, y si es así, es algo que hace recuperando a Schelling del olvido. Quizás podríamos decir que Marx se le había adelantado al pensar en una superestructura económica, pero sí es cierto que podemos decir que es una línea que prolifera especialmente después de la red remisional de útiles en Heidegger. Así, podemos mencionar por ejemplo las prácticas discursivas en Foucault, el lenguaje en Gadamer, las tradiciones de investigación en Laudan... Pero si en vez de autores intentamos pensar en escuelas, me parece que la gran escuela que encabeza el inicio de esta revolución es la *Marburger Schule* de Natorp y Cohen, con su defensa de que el *a priori* es el conocimiento mismo.

Ellos representan una vuelta a Kant que se conoce como período “neocriticista”. Y que tiene un gran éxito en Europa: Liebmann, Helmholtz, Windelband,

<sup>42</sup> Cfr. GA 2, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, §18.

<sup>43</sup> Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, en *G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden*, Bd. 8, Suhrkamp, 1970, p. 188 (§88).

<sup>44</sup> Cfr. H. Krings, “von der Freiheit Gottes”, en O. Höffer / A. Pieper, *F.W.J.Schelling über das Wesen des menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlin, 1995, p. 181.

<sup>45</sup> Cfr. O. Marquard, “Schelling-Zeitgenosse inkognito”, en H. Michael (Hg.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, Friburgo/Múnich, Alber, 1975, 9-26.

Rickert –además de los dos ya mencionados– en Alemania; Hodgson, Adamson o Hicks en Inglaterra; Banfi, Cantoni, Tocco Fiorentino y Barzellotti en Italia; Renouvier y Brunschwig en Francia. La característica peculiar de la escuela de Marburgo es interpretar que las teorías son el *a priori* del conocimiento, de modo que la filosofía pasa a ser considerada como cierta metodología de la ciencia. El hombre se convierte en el animal *symbolicum* (siguiendo la acuñación de Cassirer) y deja de tener enfrente la realidad, porque la existencia designa una preexistencia del *logos*. El límite de esta propuesta lo vio magistralmente Derrida, acusando de *presencialismo* y *logocentrismo* a toda esta corriente que, como bien ha sabido ver el filósofo francés, se centra en el primado de la presencia. Si bien, tampoco Derrida parece abandonar la presencia, si tenéis a bien aceptarme la siguiente expresión, lo que él hace frente al *logocentrismo* es proponer la existencia real de un juego prescrito (*le jeu reglé*) que organiza el juego de “referencias significantes” que da lugar al lenguaje. Se dirige contra la primacía del lenguaje, y si acaso de la presentificación, pero no contra el ámbito de la presencia. Sigue pensando en ese animal simbólico rodeado de formas lingüísticas, imágenes, símbolos míticos, ritos religiosos... sigue en la línea pues del antiguo historicismo alemán (Dilthey, pero también a su modo Weber e incluso Marx), el pragmatismo (Pierce y James), el instrumentalismo de Dewey o el neoidealismo (Croce).

En todo este recorrido, tan basto y sólo mencionado, Schelling tiene a mi juicio el privilegio de ocupar un puesto de honor: en abrir esta deriva del pensar que se bate en armas con el idealismo absoluto de Hegel y su subjetivismo. Abriendo la puerta a la profundización en el hallazgo y comprensión de la “presencia” en cuanto tal, es decir –si se me permite una formulación husserliana– de la esencia de la conciencia y de los modos en que se dan a la conciencia sus objetos. Lo hace llamando la atención sobre la existencia previa de la pura esencia.

Esto significa, si nos fijamos en lo que resta, que no se produce un acceso a la presencia en condiciones de abandonarla. Pero si nos fijamos en lo que suma, significa también que estamos ante un hallazgo en sí mismo salvador: del subjetivismo idealista y del realismo ingenuo. Un lugar más bien de partida –si se quiere– que de llegada para los que pensamos que existe ser más allá del mundo en el que estamos y nos precede, que existe una realidad que advertir más allá de nuestro conocimiento de ella, y que existe un ser personal cuyo acto de ser es más (además<sup>46</sup>) que sus actos. Pero un lugar de partida al menos. Sin este hallazgo de la presencia el acceso a la filosofía poliana se prevé hercúleo, anacrónico, descontextualizado y artificial. Polo hace su propuesta, la que no fue posible en tiempos de Aristóteles ni en tiempos de Tomás de Aquino, cuando la

<sup>46</sup> Cfr. J. A. García, *Y además*, Delta, San Sebastián, 2010.

profundización en la comprensión de la presencia se pone a la altura de la filosofía del siglo XX<sup>47</sup>, a cuyo atardecer la filosofía del *acceso al ser* le viene a dibujar la estrella “polar” que le señala el sendero al siglo XXI.

Alejandro Rojas Jiménez  
Universidad de Málaga  
rojas\_a@uma.es

---

<sup>47</sup> Cfr. J. A. García, *Después de Husserl*, LibrosEnRed, 2006.



## LA GENEALOGÍA DE LA DIFERENCIA GNOSEOLÓGICA PURA ENTRE PRESENCIA MENTAL Y SER ONTOLÓGICO, SEGÚN POLO

Carlos Ortiz de Landázuri

### Introducción

Leonardo Polo en *El acceso al ser –AS<sup>1</sup>*– (cuya primera edición es de 1964), prolongó el análisis de la *diferencia óntico-ontológica* en sí misma intransitable que anteriormente Heidegger en *Ser y tiempo –SyT<sup>2</sup>*– (1927) había establecido entre los “entes” y el “ser de los entes”, aunque dando un paso heurístico más, a saber: se pretendió desactivar o incluso abandonar el subsiguiente *límite mental* que a su vez había originado la correspondiente *crisis metodológica de fundamentos* sin negar por ello la necesaria referencia a dicha *diferencia radical última*. De todos modos, para conseguirlo, se hizo necesaria la detección del dicho *límite mental* en unas condiciones tales que pudiera ser posible desactivarlo o simplemente abandonarlo. Máxime cuando en este tipo de proyectos programáticos de *fundamentación última* se acaba generando el mismo tipo de *perplejidades dubitativas* que el propio Heidegger ya denunció sin tampoco conseguir evitarlas. Por ello Polo comenzó mostrando como esta última *diferencia óntico-ontológica* habría sido la consecuencia principal de una crisis metodológica previa que a su vez habría sido generada por aquellas otras dos *diferencias ontológico-hermenéuticas* y *óntico-fenómeno-lógicas* que también se habrían hecho presentes en el proyecto programático ontológico de Heidegger a la hora de correlacionar la correspondiente *presencia mental* con el respetivo *horizonte hermenéutico* o con la respectiva *esencia eidética* simplemente fenomenológica. Además, se habría podido llegar en estos casos a una conclusión muy precisa, a saber: se debería seguir una estrategia que permitiera localizar la creciente *distancia gnoseológica pura* que ya Heidegger había establecido para entonces entre el modo de conocer los entes y el respetivo “ser de los entes” por tener que recurrir a un tipo horizontes interpretativos o de esencias eidéticas netamente distintos. Por eso, según Polo, se debería poder alcanzar una descripción de este tipo de *diferencia gnoseológica pura* en unas condiciones tales que ya no

---

<sup>1</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, en *Obras Completas*, vol. II, Eunsa, Pamplona, 2015.

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.

fuera posible reincidir en los mismos errores de Heidegger. De ahí que ahora se postule más bien una posible desactivación o incluso un simple abandono de dichos *límites mentales*, sin necesidad tampoco de provocar el tipo de *perplejidades dubitativas* aún más nihilistas que entonces se originaron en Heidegger. Sólo así se podría lograr mantener la *diferencia similar* que también se establece entre los entes y los correspondientes análisis hermenéuticos y fenomenológicos de la correspondiente *presencia mental* de un horizonte interpretativo o de una esencia eidética, sin por ello tener que cuestionar las efectivas pretensiones *gnoseológicas realistas* de los diversos saberes<sup>3</sup>.

### 1. La desactivación de la diferencia óntico-ontológica heideggeriana

A este respecto Polo opina que sólo hay un procedimiento para invertir la *diferencia óntico-ontológica* en sí misma intransitable que Heidegger estableció entre los “entes” y el “ser de los entes”. Con este fin trató de mostrar como aquella *diferencia óntico-ontológica* viene precedida por una *diferencia gnoseológica pura* previa, a saber: la diferencia que ahora también se establece entre dos extremos: por un lado, la dimensión hermenéutica *ontológica* de cada “ente” respecto al correspondiente horizonte interpretativo; y, por otro lado, la correspondiente *presencia mental* meramente fenomenológica a la que se remiten de un modo *óntico* ese mismo “ente”. Sólo después, una vez aceptado este punto de partida, también se podrán extrapolar este tipo de propuestas a la justificación en general de todas las ciencias, sin necesidad de dejarse llevar en ningún caso por una *perplejidad* dubitativa aún más paralizante y nihilista, como acabó ocurriendo en Heidegger<sup>4</sup>.

Polo rechazó así el carácter intransitable que anteriormente Heidegger había atribuido a la *diferencia óntico-ontológica* intransitable existente entre los entes y el “ser de los entes”. Sin embargo, Polo opina que más bien se debería haber establecido entre ellas una relación de fundamentación recíproca. Además, ahora se hace responsable de este malentendido a la situación verdaderamente aporética de creciente *perplejidad dubitativa* donde Heidegger acabó situando estos procesos de fundamentación última propios de la metafísica. Especialmente debido a la situación de perplejidad creciente que a su vez habría venido provocada por el uso *aún más deconstructivo* o simplemente “*descoyuntado*”, del

<sup>3</sup> S. E. Potter / J.C. Robinson, *Hermeneutics. An Interpretation to Interpretative Theory*, Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2011.

<sup>4</sup> E. Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

*método gnoseológico*. Se habría utilizado exclusivamente para justificar la *intransibilidad* de dicha *diferencia hermenéutico-fenomenológica*, siendo ya imposible concebir al “ser de los entes” como el *fundamento último* de los entes. Sin embargo, Polo opina que Heidegger habría descartado demasiado rápidamente la posibilidad de analizar estas diferencias heurísticas desde un punto de vista *gnoseológico* aún más *fundamental*, cuando se trata de una posibilidad plenamente factible, siempre que se acierte a darle un planteamiento *óntico-ontológico* adecuado. Para justificar esta propuesta *gnoseológica* se establece una separación muy clara entre tres posibles estrategias previas a este respecto<sup>5</sup>:

a) La referencia a una *presencia mental fenomenológica* que por sí sola resulta insuficiente y excesivamente imprecisa para elaborar una metafísica del ser y de la esencia, aunque su participación resulte absolutamente necesaria. Especialmente cuando se recurre a la *presencia mental* con la pretensión de superar la mencionada *diferencia óntico-fenómeno-lógica* que ahora se establece entre las esencias eidéticas de cada “ente” y los correspondientes fenómenos. O la *diferencia ontológico-hermenéutica* que igualmente se establece entre cada “ente” y el correspondiente “ser de los entes”. Es verdad que se debería poder garantizar al menos un acceso directo e inmediato a los entes, o al menos a su esencia fáctica, a pesar de no poder garantizar un acceso similar al “ser de los entes”. Sin embargo, Heidegger considera insuficientes ambas propuestas respecto del objetivo tan elevado que ahora debe perseguir la metafísica. Sin embargo, Polo opina que al menos cabría atribuir a la *presencia mental* un carácter *óntico-fenomenológico* reiteradamente redundante o meramente *fáctico*, con el único objeto de darle un uso meramente utilitario, aunque no se pudiera ir más allá de sí misma, en terminología de Heidegger. De todos modos, Polo opina que incluso en este caso también cabría asignar a dicha *presencia mental* un carácter en sí mismo novedoso e inacabado, a saber: atribuirle una finalidad verdaderamente inquisitiva o intencional, que a su vez estuviera cada vez mejor fundada en un horizonte hermenéutico o en un *más allá ontológico* en sí mismo ilimitado. Al menos así se propone ahora respecto de un hipotético acceso al “ser de los entes”, donde también estarían incluidos todos los entes<sup>6</sup>.

b) Se constata el *corto vuelo fenomenológico* y el *pequeño alcance hermenéutico* que acabó teniendo la reformulación heideggeriana de la pregunta metafísica leibniziana: ¿por qué el ser y no más bien la nada? Sin pretenderlo, se siguió tomando como punto de partida una presencia mental intencional, que concebía a los entes de un modo en sí mismo *descoyuntado*, como si fueran una cosa aislada de los demás entes, sin tampoco analizarlos alternativamente desde un *horizonte hermenéutico* de comprensión adecuado. Hasta el punto que la

<sup>5</sup> A. C. Biuso, *Temporalità e differenza*, Leo S. Olschki, Firenze, 2013.

<sup>6</sup> T. Dougherty (ed.), *Evidentialism and its Discontents*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

única posibilidad de desarrollo de la mencionada pregunta hermenéutica consistió en volverse a interrogar de un modo redundante sobre su propia *genealogía gnoseológica*, con un objetivo muy preciso: encontrar a su vez un “horizonte” adecuado que supusiera una referencia a una generalidad proporcionada a la *cortedad de miras* con que se aborda la cuestión hermenéutica ahora planteada. Al menos así ahora acabará sucediendo con la noción de *mundo*, concebido como una simple agrupación superpuesta de entes dentro de unos márgenes imaginativos muy estrechos. De todos modos, el supuesto *óptico* ahora elegido como inicio de la indagación, es decir, la opción entre el *ente* o la *nada*, tampoco acabó reuniendo las condiciones exigidas para ser un punto de partida adecuado de una pregunta hermenéutica tan ambiciosa desde un punto de vista sapiencial. Más bien solo acabó sirviendo para todo lo contrario, a saber: para provocar una situación de *perplejidad generalizada* que a su vez gira sobre sí misma en un *vacío dubitativo* en sí mismo paralizante, como acabó ocurriendo en Heidegger<sup>7</sup>.

c) La *formulación de la pregunta gnoseológica* más específica acerca del sentido *metafísico-hermenéutico* de un posible acceso *ontológico* al “ser de los entes”. Se prolonga así una reflexión que habría quedado injustificadamente truncada en Heidegger, con dos posibles respuestas: o bien se formula este tipo de preguntas gnoseológicas desde una actitud en sí misma redundante, que tampoco habría podido declarar o probar su propia suficiencia inquisitiva interna, generando así una situación de *creciente perplejidad*, como según Polo habría acabado sucediendo en Heidegger; o bien se formulan este tipo de preguntas con unas pretensiones verdaderamente novedosas e inacabadas, como si fueran el punto de partida de una apertura inquisitiva verdaderamente sapiencial acerca de la naturaleza del verdadero “ser de los entes”, como ahora propone Polo<sup>8</sup>;

<sup>7</sup> A este respecto afirma Polo: “Para instrumentar la pregunta que se dirige al supuesto (el ente) como tal, la opción ha de llevarse hasta sus últimas consecuencias: ¿por qué el ser en general y no más bien la nada? En esta pregunta se confunde el ser en general y la presencia mental. Esta pregunta no tiene solución, pues la nada es el favor de exención y ni siquiera, en rigor, está instrumentada (no hay razón para que deba ser de este tipo). La opción entre el ser y la nada ha de reducirse a la constancia de la presencia mental que se muestra en la pregunta dirigida al supuesto”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 77.

<sup>8</sup> A este respecto afirma Polo: “Acontece, sin embargo, que no siempre la insuficiencia del tener presencial (respecto de un posible acceso al “ser de los entes”) puede declararse. [...] Por esta razón surge la pregunta (acerca del ser). Preguntar es buscar un ámbito general en que pueda hacerse entrar el supuesto (cuestionado). El supuesto de la pregunta es, por tanto, un abstracto (la presencia), cuya insuficiencia no ha podido declararse; [...] Al contar con un supuesto (la presencia) de modo que su insuficiencia no puede declararse [...] nos encontramos por lo pronto [...] frente a lo indeclarable de la insuficiencia (de la presencia mental). A esta situación he llamado perplejidad. En suma, el supuesto de la pregunta (acerca del ser) es la disposición presencial



## 2. La prioridad del análisis gnoseológico-realista del límite mental

A este respecto Polo, antes de abordar la pregunta sobre el ente desde un punto de vista estrictamente *gnoseológico*, se plantea un problema previo. A este respecto retrotrae la aparición de la diferencia *óntico-ontológica* a la contraposición *fenomenológico-hermenéutica* que Heidegger también establece sistemáticamente entre los “entes” y el “ser-de-los entes”. De hecho, todas estas contraposiciones se remiten a la separación que Husserl establece entre, por un lado, la descripción fenómeno-lógica de las “cosas mismas” a través de las correspondientes esencias eidéticas; y, por otro lado, la posterior apertura a una lógica absoluta eterna que a su vez se remite a unos horizonte hermenéutico-interpretativo cada vez más abierto. De hecho, este tipo de duplicidades heurísticas también permiten justificar la subordinación que Hegel establece igualmente entre, por un lado, las determinaciones determinables de las correspondientes esencias de las cosas y, por otro, el subsiguiente horizonte cada vez más abierto desde el que se debe interpretar el uso del lenguaje en las correspondientes circunstancias históricas. Polo trata así de mostrar como una auténtica fundamentación metafísica de los “entes” debería anteponer la localización de aquella *diferencia gnoseológica pura*, que permite separar el análisis de las esencias eidéticas respecto del correspondiente horizonte interpretativo, abordando primeramente la cuestión del correspondiente *límite mental*, antes de abordar todas aquellas otras *diferencias radicales últimas*<sup>9</sup>.

Polo considera que todas estas *diferencias radicales últimas* vendrían precedidas a su vez por una *diferencia gnoseológica pura* aún más básica. Es decir, una *diferencia* que ya no separa, sino que une, si se acierta a encontrar el procedimiento correcto para *detectarla* y después *desactivarla* o simplemente *abandonarla*. De este modo se podría garantizar una auténtica apertura *antropológica de naturaleza trascendental* de la presencia mental, tanto respecto de los entes en general como respecto del correspondiente “ser de los entes”, sin necesidad de dejarse llevar en ningún caso por una *perplejidad* dubitativa aún más nihilista, al modo de Heidegger. Hasta el punto que ahora se establece entre las anteriores *diferencias radicales últimas* una relación cada vez más interdependiente entre sus respectivos extremos, a saber: por un lado, la intencionalidad

---

“descoyuntada” de la disposición determinante (relativa a la esencia y al ser de los entes). (...) Ello es correlativo con el hecho de que la pregunta (acerca del ser) no puede dirigirse al vacío, pues contando con el supuesto (de la presencia) en cuanto descoyuntado ha de buscar la generalidad adecuada para la adscripción (de todos los entes). El supuesto (la presencia) frente al vacío no está en situación de pregunta, sino relegado a la perplejidad”; L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 75-76.

<sup>9</sup> B. Brogaard, *Transient Truths. An Essay in the Metaphysics of Propositions*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

meramente óptica de una *presencia mental fenomenológica*, que ahora se toma como punto de partida de la pregunta por la *esencia*; y, por otro lado, la *diferencia gnoseológica pura* que ahora se establece de un modo hermenéutico entre la anterior presencia mental, los entes efectivamente existentes y el correspondiente “ser de los entes” ontológico, que a su vez abarca a todos los demás por igual, sin poderlo ya concebir como un ente fenomenológico igual a los demás<sup>10</sup>.

De todos modos, ahora todos estos diferentes presupuestos se afirman como fundamento unos de los otros. Para ello se requiere la localización del respectivo límite mental que permite separarlos, para después desactivarlo e incluso abandonarlo, estableciendo una recíproca *interacción fenomenológica-hermenéutica* entre ellos. Por ello tampoco existe propiamente una *distancia* entre ellos. En su lugar más bien cada uno de ellos contiene de un modo sobreentendido a todos los demás. Máxime cuando ahora también se añade una circunstancia importante, que no habría sido tenida en cuenta anteriormente por Heidegger, a saber: según Polo, de haberse advertido antes esta relación de *fundamentación recíproca* que se establece entre todos ellos, Heidegger tampoco habría tenido que cuestionar la viabilidad de este posible *tránsito* entre ambos extremos como si fuera de imposible realización. Más bien habría tenido que postular una *fundamentación antropológico transcendental* muy distinta<sup>11</sup>.

### 3. La diferencia fenomenológico-hermenéutica entre el fundamento y lo fundamentado

A este respecto, el establecimiento de una *diferencia gnoseológica pura* entre ambos extremos, permite sustituir la anterior relación de tránsito por esta otra nueva de fundamentación *antropológico transcendental*. De este modo ya no sería necesario pasar desde la presencia mental hasta los “entes” y desde estos al “ser de los entes”. En su lugar bastaría con simplemente “desactivar” o abandonar este tipo de diferencias, una vez que se han detectado adecuadamente, pasando a continuación a reforzar las relaciones de fundamentación recíproca que existen entre ellas. En efecto, si la presencia mental tiene una capacidad de remitirse de un modo inquisitivo primero al “ente”, y sucesivamente al “ser de los entes”, se debe a que se establece entre ellos una relación de *fundamenta-*

<sup>10</sup> R. Geuss, *A World Without Why*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 2014.

<sup>11</sup> J. A. Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2011.

*ción antropológico transcendental* que el propio Heidegger habría descubierto, aunque no lo hubiera querido reconocer<sup>12</sup>.

En efecto, el propio Heidegger habría otorgado al *Dasein* o ser-ahí la capacidad de reconocer el papel *antropológico-transcendental* que desempeña a la hora de justificar un tránsito desde los “entes” hasta el “ser de los entes”. De hecho, el *Dasein* se caracteriza por ser el único “ser en el mundo” con capacidad de mediar entre ambos, haciendo factible el tránsito a través de la *diferencia óntico-ontológica* que ahora se establece entre uno y otro. De ahí que, en vez de establecer una *distancia intransitable*, Polo considera más adecuado enfatizar dicha estrecha relación que ahora se establece entre ellos, sin necesidad de establecer un hiato o separación claramente innecesaria y contraproducente. Eso sí, se trata de una relación de fundamentación recíproca, que exige un previo reconocimiento de la *diferencia gnoseológica pura* que ahora se debe establecer entre el fundamento y lo fundamentado, sin poder trivializar en ningún caso las *diferencias fenomenológico-hermenéuticas* existentes entre ellos. De igual modo que también se debe reconocer la presencia de diversas mediaciones fenomenológicas, lógicas, semióticas, culturales o de cualquier otro tipo, que pueden generar una separación efectiva o reforzar la unión, existente entre estos diferentes principios ontológicos o de cualquier otro tipo, en sí mismos complementarios. Al menos así ahora ocurre con la mediación que, para bien o para mal, pueden ejercer los fenómenos, el logos, el lenguaje, la cultura, o la propia metafísica, en la relación existente entre la presencia mental, los entes y el propio “ser de los entes” al que todos los entes se remiten<sup>13</sup>.

Es más, según Polo, entre ambos extremos de esta relación, entre el *fundamento* y lo *fundamentado*, entre el determinante y lo determinado, ya no se produce tránsito alguno. De igual modo que tampoco hace falta dar ningún *salto en el vacío* para pasar de uno a otro, siempre que se detecte y se “desactive” o se abandone aquel conjunto de mediaciones de un modo correcto. A este respecto ahora se establece entre ambos extremos una relación de *fundamentación recíproca* donde un antecedente puede servir a su vez de base para poder afirmar el correspondiente consecuente, sin necesidad tampoco de separarlos o confundirlos, ni de establecer un *hiato intransitable* entre ellos. Sólo así será posible llevar a cabo una prosecución o prolongación que invierta radicalmente el sentido

---

<sup>12</sup> J. Haugeland, *Dasein Disclosed. John Haugeland's Heidegger*; J. Rouse (ed.), Harvard University Press, Cambridge (MA), 2013.

<sup>13</sup> O. Simchen, *Necessary Intentionality. A Study in the Metaphysics of Aboutness*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

escéptico y nihilista de la diferencia *óntico-ontológica* que Heidegger había establecido entre la presencia mental, los entes y el “ser de los entes”<sup>14</sup>.

#### 4. El acceso a una fundamentación última mediante el abandono del límite mental

A este respecto la *presencia mental* debería ser capaz de detectar su propio *límite mental* en condiciones de *abandonarlo*. Es decir, debería ser capaz de reconocer como aquel antecedente presencial que a su vez consigue guardar sus contenidos implícitos e incluso de ampliarlo, supliendo lo que aún falta por demostrar, en una situación donde todavía quepa la posibilidad de abandonarlo, sin tampoco generar las perplejidades dubitativas que se generaron en Heidegger, siempre que se aporten a su vez unas razones proporcionadas. Al menos así ahora sucede con la referencia que todo “ente” de un modo sobreentendido al “ser de los entes”, sin necesidad de concebirlo como un simple punto de partida meramente formal o lógico de los distintos razonamientos a partir de los cuales se justifica esta misma conclusión, cuando en realidad se trata de mucho más, a saber: en efecto, ahora el “ser de los entes” se afirma como el *fundamento último* que aporta una fuerte consistencia y consolida el conjunto de todas las argumentaciones al respecto, sin necesidad de recurrir a comparaciones y procedimientos formales más o menos amañados, aunque no lo parezca<sup>15</sup>.

En cualquier caso, Polo entiende que la justificación del papel fundamental desempeñado por esta *diferencia gnoseológica pura* exige revisar el carácter igualmente intransitable anteriormente atribuido a aquellas otras dos *diferencias ónto-fenómeno-lógicas* y *ontológico hermenéuticas*. Especialmente cuando se comprueba que también podrían desempeñar un papel de fundamentación última bastante semejante. Es decir, se debe revisar aquel modelo mecanicista de la noción de *verdad-adequación*, que la concibe como un progresivo acortamiento de la distancia existente entre las esencias eidéticas y los fenómenos empíricos a los que se aplican, cuando resulta mucho más preciso aplicar este anterior mo-

<sup>14</sup> Cfr. I. Thomas-Fogiel, *The Death of Philosophy. Reference and Self-Reference in Contemporary Thought*, Columbia University Press, New York, 2011.

<sup>15</sup> A este respecto afirma Polo: “No cabe una base suprema, ni pedir información sobre un punto de arranque; basar no se lleva a cabo según tránsito ninguno, sino según la antecendencia constante que consolida. (...) No hay un hiato, una tierra de nadie, entre la presencia mental y el ser. [...] Para que ese salto no se intente, para que la prosecución no sea una idea sin sentido, se requiere la presencia que suple basando. [...] La diferencia pura con el ser no se compone o compara con él. *Lo definitivo es la guarda de lo implícito, no la base; pero la guarda es definitiva con el requisito de la base*”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 108.

delo de fundamentación recíproca, estableciendo entre ambos extremos de la relación una *diferencia gnoseológica pura*, como ahora se ha explicado. En cualquier caso, la descripción fenomenológica de los fenómenos de la experiencia con ayuda de las correspondientes esencias eidéticas no conduce necesariamente a establecer una *distancia intransitable* entre ellos. Más bien introduce simplemente la posibilidad de ser acortada, siempre que simultáneamente se haga un uso adecuado de las diversas mediaciones semióticas, culturales o incluso metafísicas, que condicionan este tipo de procesos. Hasta el punto que las esencias eidéticas se deben afirmar ahora como el fundamento adecuado que otorga un sentido y hace posible el significado ulterior asignado a esos mismos fenómenos de la experiencia, sin necesidad de establecer un hiato o separación entre ellos<sup>16</sup>.

De todos modos, no siempre es posible conocer a través de los fenómenos empíricos las correspondientes esencias eidéticas, o las simples esencias de las cosas, dado el gran número de mediaciones que condiciona de una forma implícita y sobreentendida este tipo de procesos. De ahí que sea preciso llevar a cabo un proceso heurístico inquisitivo previo para tratar de alcanzar un conocimiento lo más exhaustivo posible de la respectiva *esencia* de cada ente, a sabiendas de que el resultado final alcanzado siempre seguirá siendo parcial y fragmentario, dado el carácter tácito y sobreentendido que siempre tendrá un conocimiento de dichas esencias. En este sentido la totalidad de la cosa aparece como un *límite mental* que se espera poder detectar una vez que se esté en condiciones de poder abandonarlo. En cualquier caso, nunca es posible sobrepasar este tipo de *límite mental*, salvo que se absolutice la esencia óptica en cada caso asignada a un ente, sin dejar abierta la posibilidad de un progreso o retroceso en la respectiva comprensión de este tipo de procesos. De todos modos, nunca se podrá comparar el posible alcance de este saber fenomenológico de las esencias eidéticas, como al menos propuso Husserl, respecto del otorgado de un modo gnoseológico a las esencias ópticas subsistentes, una vez abandonado el consiguiente *límite mental*, como propone Polo<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> D. Parfit, *On What Matters*, en S. Scheffler (ed.), vol. I-II, Oxford University Press, Oxford, 2011.

<sup>17</sup> A este respecto afirma Polo: “El problema del conocimiento no se puede estructurar con el sencillo esquema mecanicista de una mente “adecuándose”, o no, con una cosa, sino que hay que intentar la consideración precisiva del objeto de un modo congruente, es decir como diferencia pura. Por lo demás, en principio es mucho más razonable admitir que el hombre lo obtiene todo de la cosa, pero que eso que obtiene no es toda la cosa, ni por lo tanto el carácter totalizado de lo obtenido, que pensar que el hombre obtiene *toda* la cosa, o, en el extremo opuesto, sólo una parte, o nada, de *todo* lo que, para su mente, es la cosa. En el primer caso puede fácilmente concluir que el único límite de principio es el carácter *totalizado* de la esencia pensada. Así pues, que la esencia sea dada, es decir, presente como algo, no significa que la esencia extramental sea algo, ni que

Pero algo similar también se podría afirmar respecto de la *diferencia ontológico-hermenéutica* existente entre el “ser de los entes” y los diferentes horizontes sustitutivos que ahora se podrían proponer con la pretensión de hacer sus veces. Al menos así sucede en Hegel, cuando redujo la anterior *diferencia óntico-ontológica* existente entre los entes y el “ser de los entes” a un simple cambio de punto de vista sucesivo en virtud de razones culturales o simplemente históricas. En este caso se interpretó esta *diferencia* como si se tratara de un simple cambio de perspectiva *ontológico-hermenéutica* que ahora tendría como horizonte último de comprensión los sucesivos paradigmas y cosmovisiones específicos de cada época. Sin embargo, en estos casos ya no se podría justificar el logro de una *mejor comprensión*, sino a lo sumo una simple sucesión de *comprensiones diferentes*, donde la ulterior interpretación se reduce a una nueva forma de pensar compartida, que tampoco tiene garantizado el acceso efectivo al “ser de los entes”. En cualquier caso, a estas interpretaciones fenomenológico-hermenéuticas ya no se les podría aplicar el modelo de fundamentación de la *diferencia gnoseológica pura* ahora explicada, ni tampoco preconizar un simple abandono del ahora denominado *límite mental*, dado que generarían crecientes perplejidades dubitativas, al modo de Heidegger, sin detectarlas en condiciones adecuadas para poder iniciar este tipo de procesos<sup>18</sup>.

## 5. Rasgos del modelo poliano de la diferencia gnoseológica pura

A este respecto hay dos rasgos que caracterizan el modelo ahora propuesto por Polo de reafirmación de la *diferencia gnoseológica pura*. En su opinión, se trata de dos modos diferenciados de concebir los entes y el correspondiente “ser de los entes”. Especialmente cuando se comprueba el carácter *realista* que, frente Hegel, ahora se otorga al *abandono del límite mental*. En efecto, en vez de conformarse con alcanzar una simple comprensión diferente del ser de cada ente, ahora se da un paso más, a saber: se pretende detectar el *límite mental* que se establece entre estas diferentes interpretaciones haciéndolas inconmensurables entre sí, en la medida que se detectan en condiciones de “desactivarlas” e incluso de abandonarlas, sin por ello relativizar o negar la *diferencia gnoseológica pura* existente entre ellas. Solo así será posible “desactivar” o abandonar dichos límites mentales en condiciones de alcanzar una mejor comprensión y

---

el conocimiento contenga una pretensión de correspondencia paralela, sino el límite del pensamiento, la incapacidad de la mente humana para obtener exhaustivamente la realidad”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 242.

<sup>18</sup> C. Esposito / P. Porro, (eds.), *Intentionality and Reality. Intenzionalità e realtà, Questio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 2012 (12), Brepols, Turnhout, 2013.

ampliación tanto respecto de los “entes” como respecto del “ser de los entes”, sin generar tampoco las perplejidades dubitativas como las que se acabaron haciendo presentes en Heidegger. En este sentido se aducen dos motivos principales, a saber<sup>19</sup>:

a) Polo, a diferencia de Heidegger y de Hegel, establece una diferenciación muy precisa entre lo real y lo meramente pensado. Efectivamente se deben establecer unos *límites mentales* muy precisos entre las sucesivas interpretaciones históricas que la fenomenología o la hermenéutica proponen respecto de los “entes”, los “hechos” o los diversos “objetos” de cada ciencia. Sin embargo, el modo de superar una interpretación no debería consistir en sustituirla por otra simplemente más conforme con determinadas condiciones históricas y culturales, al modo de Hegel. De este modo nunca se logra un efectivo progreso hacia una *mejor comprensión*, sino simplemente una *comprensión diferente*. En cambio, el *abandono del límite mental* conlleva la previa detección de una *diferencia gnoseológica pura* entre el modo de concebir los “entes” en general y el específico modo de concebir “ser de los “entes” por parte de una época o de una determinada cultura. Sólo así se pudo localizar la presencia de una *diferencia óptico-ontológica*, sin necesidad de recurrir a diferenciaciones conceptuales meramente abstractas que a su vez generan un sinnúmero de perplejidades aún más dubitativas, como ocurrió en Heidegger. Por ello Polo atribuye al *abandono del límite mental* una capacidad efectiva de detectar la diferencia entre lo *real* y lo pensado, en la medida que permite conceptualizar esta relación en condiciones de desactivar las posibles perplejidades que a su vez puede originar. A este respecto se propone más bien un nuevo marco *óptico* a la hora de concebir la esencia eidética fenomenológica de cada “ente”, así como un nuevo modo *ontológico* de concebir el horizonte de comprensión que siempre está sobreentendido, ya sea a la hora de concebir al mundo, a la persona o a Dios<sup>20</sup>;

b) Polo, a diferencia de Heidegger y de Hegel, también introduce una clara diferenciación entre lo *real* y la *nada*. En efecto, en la medida que la nada solo puede ser pensada como mera posibilidad, lo real sobrepuja claramente a una nada meramente pensada. En efecto, el ser abarca todo el amplio campo de la efectividad, dejando al margen el de la mera posibilidad donde debe instalarse la nada<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> J. R. Mensch, *Husserl's Account or Our Consciousness of Time*, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2010.

<sup>20</sup> A. G. Vigo, *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Eunsa, Pamplona, 2013.

<sup>21</sup> A este respecto afirma Polo: “No basta pensar la esencia y confundirla con la realidad para que la esencia se determine como realidad de la manera hegeliana. En el trato corriente, las cosas aparecen abiertas a la posesión de lo que puede llamarse realidad o existencia empírica. La exis-

## 6. El establecimiento de un límite mental entre “lo” fundamentado y “el” fundamento

En cualquier caso, Polo localiza una *diferencia gnoseológica pura* entre el modo de concebir los entes y el “ser de los entes”. Se trata de una diferencia heurística previa que se establece entre “lo” fundamentado y “el” fundamento, sin poder ya reducir esta diferencia a un simple cambio de punto de vista de naturaleza fenomenológica o hermenéutica. Es más, la localización de esta *diferencia gnoseológica pura* exige establecer unos *límites* muy precisos entre dos situaciones totalmente distintas<sup>22</sup>, a saber:

a) por un lado, la localización de una *presencia mental* meramente *óptica*, que se remite específicamente a un ente aislado y separado de todo lo demás. Pero a su vez exige establecer una separación entre el fundamento y lo fundamentado, ya sea respecto de la verdad o falsedad de las propiedades singulares que se atribuyen a cada ente en aspectos distintos, o respecto al propio ser que se asigna a cada ente en particular. Sin embargo, la presencia óptica ya no necesita remitirse en ningún caso al resto de los entes, y mucho menos al “ser de los entes”, que los engloba a todos por igual, aunque los presuponga<sup>23</sup>;

b) y, por otro lado, el proceso de *fundamentación última* que permite otorgar esta misma presencia mental a un “ente”, en la medida que a su vez se remite al “ser de los entes”. En este sentido ya no se podrá concebir a cada ente como un ente aislado y separado de los demás, sino que más bien se deberá concebir como un ente fundamentado y dependiendo en su actividad del “ser de los entes”. En efecto, sólo así el ente se podrá remitir al fundamento último del conjunto de los entes, sin poder ya compartir este papel con ningún otro<sup>24</sup>.

En cualquier caso, para poder establecer una *diferencia gnoseológica pura* entre el modo de conocer una presencia mental meramente óptica y el modo de remitirse al *fundamento ontológico* específico del propio “ser de los entes” se requiere un proceso muy preciso. A este respecto ya no bastará con afirmar la independencia o autosuficiencia supositiva de un ente respecto del resto de los

---

tencia empírica puede darse o puede faltar, pero en todo caso de ella dependen: 1) La diferencia entre el llamado ente real y lo meramente pensado: esta diferencia implica la consideración precisi- siva de lo pensado. A lo pensado precisamente considerado llamaremos esfera de la posibilidad; 2) El problema de la diferencia entre el ente real y la nada. El ente real lo es primordialmente por real y no por pensado. [...] *Ser* pensado no es, propiamente, ser: es posible ser pensado sin ser real por ello”; L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 158-159.

<sup>22</sup> M. Liz (ed.), *Puntos de vista. Una investigación filosófica*, Laertes, Barcelona, 2012.

<sup>23</sup> G. Priest, *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

<sup>24</sup> C. Blanco, *Conciencia y mismidad*, Dykinson, Madrid, 2013.



entes, sino que se hace necesario dar un paso más, a saber: atribuirle una efectiva dependencia en el ser respecto del “ser de los entes”, concibiendo este último como “el” fundamento y aquel otro como “lo” fundamentado. En este sentido el reconocimiento del auténtico ser de un ente exige un efectivo sometimiento global de la totalidad de los entes por igual respecto del “ser de los entes”, sin poder ya admitir posibles situaciones de exención. En este sentido tampoco se podrá tolerar tampoco una simple suposición autónoma de cualquier ente en particular respecto del resto de los entes, como si se pudieran concebir como efectivamente independientes entre sí, cuando todos mantiene una estrecha correlación de fundamentación solidaria respecto del “ser de los entes”<sup>25</sup>.

De todos modos, no ocurre lo mismo cuando la presencia mental no sólo se correlaciona con los entes desde un punto de vista meramente *óntico*. En estos casos los entes se pueden concebir como si efectivamente estuvieran aislados o separados respecto de los demás entes, sin pretender establecer una relación de estricta fundamentación jerárquica, ni tener que traspasar necesariamente el límite mental que marca el establecimiento de una *diferencia gnoseológica pura* entre el modo de conocer los entes y el correspondiente “ser de los entes”. Al menos así ocurría anteriormente con la efectiva localización del papel de fundamento desempeñado el “ser de los entes” respecto al carácter de fundamentado que le corresponde a cada ente. En efecto, en ese caso la *presencia mental* tampoco tiene pretensiones de alcanzar un conocimiento inmediato del papel de fundamento ejercido por el “ser de los entes”, ni tampoco pretende encontrar situaciones de exención, como si se pudiera concebir a los entes en el marco del “no ser”, mediante una interpretación abusiva del lenguaje como simple *flatus vocis*<sup>26</sup>.

Es más, el uso meramente *óntico* de la presencia mental es posible remitirse a entes meramente útiles o “seres a la mano”. Sin embargo, también se puede admitir incluso la posibilidad de concebirse a sí mismos como una mera apariencia, admitiendo incluso una posible suplencia de un ente por otro, siempre se reconozca que tal suplencia puede terminar siendo verdadera o falsa. Es decir, el conocimiento de los entes nunca puede exigir un carácter en sí mismo absoluto, ni siquiera en el papel autorreferencial que de un modo reflexivo mantiene consigo misma. De hecho, siempre cabe la posibilidad de una ilusión per-

---

<sup>25</sup> C. Littlejohn / J. Turri (eds.), *Epistemic Norms. New Essays on Action, Belief, and Assertion*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

<sup>26</sup> J. Kekes, *The Nature of Philosophical Problems. Their Causes and Implications*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

ceptiva, de un espejismo, o de un sueño, de una instrumentalización, donde se cree ver lo que ni siquiera estamos pensando<sup>27</sup>.

### 7. La doble referencia gnoseológica intencional a los entes y al “ser de los entes”

De todos modos, no se trata de una contraposición entre la lógica absoluta del ser frente a la mera apariencia empírica. Se trata más bien de la contraposición que ahora se establece entre una concepción *descoyuntada* o *descontextualizada* del conocimiento de las esencias eidéticas, al modo de Husserl, frente a un posible conocimiento integrado de cada ente en el “ser de los entes”, al modo de Heidegger. De igual modo que tampoco se trata de una contraposición entre las determinaciones *contingentes* de las esencias pensadas en el contexto de los condicionantes reales que ahora generan las sucesivas circunstancias de la historia, frente a las exigencias *incondicionadas* del ser en general, como habría pretendido Hegel<sup>28</sup>.

A este respecto Polo aduce diversas razones: Primero porque la *presencia mental* no es en absoluto un simple *no-conocimiento* del ser. En este sentido las apariencias también pueden generar un determinado grado de verdad y falsedad. Por ello la presencia mental mantiene una *diferencia pura* con el ser, en la medida que genera aquel *límite* que a su vez puede ser abandonado, cuando se detecta en unas condiciones idóneas. Es decir, cuando permite prescindir de la separación inevitable que en todo momento se debe establecer entre el pensamiento y la realidad, sin por ello dejar de establecer una conexión con la realidad a la que el pensamiento se remite, como al menos en este caso sucede tanto con los “entes” como con el “ser de los entes”; y, por otro lado, porque ni los entes ni la esencia se pueden ya concebir como una mera presencia mental, sino que siempre deben ser interpretados desde un horizonte aún más amplio que los abarca a todos por igual. Por ello se debe establecer una *diferencia última* muy precisa entre el conocimiento de un ente y el conocimiento del ser. Sin embargo, una diferencia así ya no se puede establecer entre las correspondientes esencias eidéticas, cuya dependencia respecto del ser en general y respecto de otras esencias meramente eidéticas puede resultar falsa o incluso contradictoria. En este sentido lo único que diferencia el pensamiento respecto del ser es la media-

<sup>27</sup> A. Holdereger / S. Weichleim / S. Zurbucher (eds.), *Humanismus. Sein kritisches Potential für Gegenwart und Zukunft*, Schwabe, Basel, 2011.

<sup>28</sup> J. L. Marrion, *Givenness and Hermeneutics*, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2013.

ción que a este respecto ejerce la presencia mental, dado que sin ella sería prácticamente imposible distinguir lo real respecto de las ideas del pensamiento. De todos modos, el abandono del límite mental no puede ejercerse de igual modo en todos los casos, de igual modo que tampoco son iguales la determinación de las condiciones para poder detectarlo<sup>29</sup>.

Evidentemente la *diferencia gnoseológica pura* permite hacer un *doble uso óntico y ontológico* diferenciado de la *presencia mental intencional*, según se remita a los entes o al “ser de los entes”. En efecto, según Polo, la *intencionalidad* ya no se concibe como una relación referencial o indicativa carente de contenido, como ocurrió en Husserl. En su lugar más bien la *intencionalidad* se concibe como un *doble tipo* específico de actividad que acompaña a la presencia mental, según permita orientarla de un modo ontológico hacia el conocimiento del “ser de los entes” o simplemente revertirla reflexivamente de un modo *óntico* sobre un ente particular, a pesar de tener siempre que presuponer un tercero en discordia, a saber: la referencia conceptual que en ambos casos se debe presuponer a unas *esencias eidéticas* que a su vez determinan el peculiar sentido óntico u ontológico desde el que ahora se concibe dicha *intencionalidad*<sup>30</sup>.

En cualquier caso, la función específica de la *intencionalidad* sería la integración de estos *tres niveles* de actividad óntica, ontológica y tácita o sobreentendida de uso de las respectivas nociones metafísicas. Al menos así sucede con el triple sentido físico, mental y metafísico de las nociones ontológicas en general, ya se refieran a un ente en concreto, a una esencia eidética o al “ser de los entes”, que a su vez está sobreentendido de un modo implícito tras estas nociones. En este sentido la presencia mental presenta una *triple dimensión* desde un punto de vista óntico, lógico y ontológico tiende a unificarse en virtud de la articulación interna que se establece entre ellas. En este sentido la *intencionalidad* del conocimiento se remite prioritariamente al “ser” en general mostrando siempre su superioridad y autosuficiencia respecto del ulterior conocimiento meramente lógico de cada ente en particular. Por su parte el conocimiento lógico debe procurar obtener una explicitación gnoseológica intencional proporcionada de su respectivo objeto, anteponiendo siempre el siempre el posible cono-

<sup>29</sup> A este respecto afirma Polo: “La presencia (mental) no significa ni ser ni no ser (el no ser es a favor de la exención); es distinta del conocimiento del ser, pero en modo alguno es el no-conocimiento del ser. La presencia (mental) es la diferencia pura con el ser, y al revés: la diferencia entre conocimiento y ser es exclusivamente la presencia mental [...] La presencia (mental) es la diferencia pura con el ser porque es límite del conocimiento. La independencia, es decir, la suposición, no es bastante para el conocimiento. Aunque el ser no tolera la suposición, la presencia suple suponiendo: esto es la mismidad; pero la mismidad no es conocimiento separado, sino su límite”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 89.

<sup>30</sup> J. A. Nicolás / M. J. Frápoli (eds.), *Teorías contemporáneas de la verdad*, Alianza, Madrid, 2012.

cimiento efectivo que se puede obtener del ser. En este sentido la lógica siempre habrá de establecer una *diferencia pura* entre el conocimiento y el respectivo ser efectivo. De hecho, ambos se necesitan, dado que sin conocimiento no se puede acceder al ser, y sin el ser tampoco el conocimiento puede tener sentido. Eso sí, se puede otorgar una mayor preeminencia a uno u otro, según el punto de mira que se adopte, pudiendo llegar incluso a unificarse ambos puntos de vista, como de hecho sucede en el “intelecto divino”. De todos modos, siempre habrá que situar al ser más allá de toda posible prosecución del conocimiento, sin que necesite en ningún caso agotarlo íntegramente dada la relación de intencionalidad que se establece entre ellos<sup>31</sup>.

## 8. La doble intencionalidad óptica y ontológica del conocimiento humano

A este respecto Polo discrepa del uso que Heidegger había hecho de la noción de *intencionalidad*, sin hacer responsable último de este tipo de equívocos a Husserl. En efecto, según Polo, la filosofía de Heidegger se invalida a sí misma por no saber localizar el *límite gnoseológico* que ahora se debería haber establecido entre el plano óptico y ontológico de la *intencionalidad*, según la presencia mental remita a meros entes o específicamente al “ser de los entes”. Es más, según Polo, Heidegger habría estado continuamente jugando con una permanente indecisión a la hora de optar por una u otra de estas dos posibilidades, sin decidirse nunca por ninguna, con el propósito explícito de generar así una creciente perplejidad. De ahí que, según Polo, para Heidegger no haya lugar para un conocimiento implícito o sobreentendido del “ser de los entes”. A este respecto sólo cabe esperar en un hipotético advenimiento *iluminativo* mediante el que el *Dasein* pudiera esperar un efectivo cumplimiento de unas expectativas *ontológicas irreales*, que ahora se conciben como si fueran en sí mismas inalcanzables debido a nuestro peculiar modo de ser *óptico*. De todos modos, simultáneamente también se comprueba como en realidad se trata de una simple suposición incontrolada e irremediable que ha generado el propio Heidegger con sus propias confusiones dubitativas<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> A este respecto afirma Polo: “La presencia (mental) puede unificarse con el conocimiento del ser. [...] La diferencia pura con el ser es lo único que, unificándose con la prosecución, puede manifestar que el ser está allende todo término sin que su conocimiento necesite integralmente de término. A la explicitación que custodia el conocimiento del ser conviene el nombre de intencionalidad (*esse intentionale*)”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 105.

<sup>32</sup> A este respecto afirma Polo: “La filosofía de Heidegger carece de todo valor para la detección del límite. Pues asumir la perplejidad es tanto como reducirse al advenimiento del ser, incapacitándose con ello para caer en la cuenta de que entonces, al ponerse a esperar, el advenimiento

En este sentido Polo también rechaza explícitamente el uso idealista que anteriormente Hegel también había hecho de la *diferencia gnoseológica pura*. En efecto, según Hegel, la *diferencia gnoseológica pura* consistiría en un mero cambio de punto de vista respecto al ser o el conocimiento. Es más, se podría justificar incluso el paso de una interpretación a otra de la respectiva presencia mental, en virtud de las simples disposiciones del sujeto o del correspondiente colectivo social. En efecto, según Hegel, en el caso de que el sujeto otorgue una primacía al ser sobre las simples representaciones subjetivas de su pensamiento o sobre la mera presencia mental, estaríamos claramente en el *realismo*. En cambio, en el caso de que el sujeto otorgue esa primacía a las representaciones subjetivas del pensamiento o a la simple presencia mental sobre el ser, entonces estaríamos en un caso claro de *idealismo*. Pero no hay que dejarse engañar, en ambos casos se estaría dando una primacía a las representaciones de pensamiento, ya se les otorgue una validez objetiva o subjetiva. De ahí que para Hegel no quepa otorgar una primacía al ser sobre el conocimiento, siendo ambas propuestas igualmente *idealistas*<sup>33</sup>.

En cualquier caso, Polo justifica un complejo proceso de *unificación intencional* que ahora se genera entre la presencia mental de una determinada esencia eidética, el correspondiente nivel óntico natural y los presupuestos ontológicos últimos de este mismo tipo de procesos. Evidentemente este mismo tipo de procesos habitualmente oscilan entre lo verdadero y lo falso, según se haga o no un uso correcto del *límite mental* que a su vez permite saber si la intencionalidad del propio conocimiento descansa en suelo firme, según se haga o no una referencia a un uso de la verdad ontológica. Es decir, según la respectiva verdad-adequación se fundamente en una referencia óntica a los entes o en una referencia a la correspondiente referencia ontológica al “ser de los entes”, sin poderlos ya concebirlos separadamente<sup>34</sup>.

De todos modos, es imposible el reconocimiento del *límite mental* como tal en cada situación concreta, aunque no se pueda operar sin tenerlo en cuenta. Es decir, se debe actuar como si no pudiera alcanzar a superar la *diferencia gnoseológica pura* entre el plano óntico y el ontológico, aunque la propia práctica demuestre que continuamente se están sobrepasando este tipo de límite. O mejor dicho, la práctica demuestra que continuamente se están abandonando el debido respeto que deberían inspirar este tipo de *límites*, a pesar de no hacerlo siempre

---

como tal se ha suscitado en el modo de un ya irremediable e incontrolado – suposición. La noción de advenimiento del ser es una simple confusión. La suposición en Heidegger, es una ausencia de sentido *dada*”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 155.

<sup>33</sup> R. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*, Basil Blackwell, Oxford, 1991.

<sup>34</sup> M. Lampis, *Tratado de semiótica sistemática*, Alfar, Sevilla, 2014.

en las condiciones idóneas de efectivamente poder llevarlo a cabo, asumiendo con frecuencia un nivel de responsabilidad muy por encima de nuestras posibilidades efectivas. En cualquier caso el abandono del límite mental permite confirmar que el ámbito mundano de “todo lo demás” no se debe concebir como algo rígido. En su lugar estos procesos de comprensión siempre dejan abiertos amplios márgenes para un gran número verdades metafísicas que a su vez se fundamentan en diferentes tipos de modalidad dispositiva. Esto es, la *diferencia gnoseológica pura* entre el modo de concebir los entes y el “ser de los entes” permite localizar un tipo de verdades metafísicas que siempre se deben mantener abiertas a una posible dualidad entre apariencia y realidad, sin por ello generar las perplejidades dubitativas que acabaron apareciendo en Heidegger. Es decir, ya no se debe legitimar el recurso a la presencia mental en virtud de una descripción fenomenológica o lógica absoluta única, al modo de Husserl; aunque tampoco se debe relativizar en virtud de razones meramente históricas, al modo de Hegel<sup>35</sup>.

### **9. La doble función de ocultamiento y desocultamiento del abandono del límite mental**

En este sentido la aplicación de la *diferencia gnoseológica pura* a la presencia mental permite descubrir la doble función de ocultamiento y desocultamiento que en su caso desempeña a este respecto el *abandono del límite mental*. En efecto, en la medida que es posible un uso diferenciado del uso óntico y ontológico de los “entes”, en esa misma medida también queda clara la necesidad de *abandonar un límite* que coarta innecesariamente las posibilidades del conocimiento humano, siempre y cuando sea posible detectarlos, admitiendo incluso la posibilidad de ensancharlas todavía más. A este respecto la detección del límite mental debe permitir determinar cuándo es posible y cuando no es posible pasar de una interpretación a otra, aunque a su vez se debe reconocer que su localización precisa en la mayoría de las ocasiones permanece oculta para el intérprete. A este respecto la mera *ocultación* del límite ya es una prueba a favor de la necesidad de establecer una estrategia muy precisa a la hora de desocultarlo, como ahora sucede con el propio *abandono del límite mental*. A este respecto el “abandono del límite” solo está justificado cuando es posible alcanzar un efectivo ensanchamiento en las respectivas posibilidades conocimiento, pudiendo demostrar que en este caso “la diferencia pura con el ser cabe”. Sólo así se po-

---

<sup>35</sup> T. J. White, *The Analogy of Being: Invention of the Antichrist or the Wisdom of God?*, Eerdmans, Grand Rapids, 2011.

drá eludir la situación de perplejidad generalizada con que Heidegger acabó recibiendo sus propias propuestas, sin conseguir establecer una adecuada separación entre la doble dimensión *óptica* y a la vez *ontológica* que presentan los entes<sup>36</sup>.

De todos modos, hay casos concretos en los que el abandono del límite mental permite *desocultar* amplios márgenes del “ente”, dando lugar a un efectivo ensanchamiento del horizonte hermenéutico de interpretación donde debe situarse la metafísica. De este modo se deja claro que ya no cabe un uso simple óptico, o en su lugar ontológico, de la presencia mental, sino que en todo momento se deben cumplir con los requisitos exigidos por la una correcta fijación de la *diferencia gnoseológica pura* a este respecto. Al menos así sucede con los casos de manipulación, tergiversación o de simple falsedad, o por el contrario de verdad apofántica, tautológica o axiomática, que ya antes se han comentado. En este sentido la *diferencia gnoseológica pura* debería estar siempre abierta a su posible aplicación a “todo lo demás”, es decir, a la totalidad de los entes y al “mundo” en general. Pero igualmente siempre se debería admitir la posibilidad de hacer un uso fraudulento o simplemente verdadero de este tipo de diferencias, aunque en principio todo ello solo afecta al conocimiento o alternatively al ser, según el caso concreto que se esté considerando<sup>37</sup>.

Evidentemente ahora también se sigue haciendo responsable al peculiar logos del lenguaje de muchos de estos malentendidos provocados por un abandono precipitado o simplemente inadecuado del límite mental, que incrementan aún más las perplejidades que se originaron en Heidegger. Al menos así sucede cuando se fomentan usos dispositivos, alternativos o trueques que siempre cabe hacer de la *diferencia gnoseológica pura*, cuando se otorga una primacía inadecuado a un determinado uso óptico o simplemente ontológico del *abandono de la presencia mental*, sin llevarlo a cabo en las condiciones idóneas requeridas en cada caso. Máxime cuando este abandono comporta el posible establecimiento de un *límite* mental más o menos rígido o flexible, sin tampoco disponer de un adecuado criterio de justificación al respecto. En efecto, de igual modo que el recurso al lenguaje genera un gran número de problemas que se podrían haber

<sup>36</sup> V. Höslé, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN), 2013.

<sup>37</sup> A este respecto afirma Polo: “Tener según la presencia (mental) significa: todo lo demás. Todo lo demás es la disposición matizada según la presencia mental en que se lleva a cabo el ocultamiento de lo más importante del límite. Lo más importante del límite se oculta porque *la diferencia pura con el ser cabe*. Como la diferencia pura con el ser, la presencia (mental) matiza la disposición en el modo de la suposición (del ente). Insisto: “todo lo demás” es, simplemente, modalidad dispositiva, no el ser. No se trata de ninguna dualidad entre presencia y ser, sino de la declaración de la diferencia pura con el ser en los términos de la unicidad de la presencia”; L. Polo, *El acceso al ser*, p. 87.

evitado, también se debe reconocer que puede aportar numerosas soluciones a situaciones que ya se daban por perdidas. En este sentido también se de hacer notar como el abandono del límite mental puede provocar la aparición de ambigüedades, trueques y dobles sentidos respecto del uso dado a la *diferencia gnoseológica pura* en un caso concreto. En este contexto conviene recordar como el abandono del límite mental en Polo siempre está ligado al carácter estrictamente *disposicional* que en todo momento debe tener la *presencia mental* respecto del “logos”. Especialmente cuando se trata de una presencia renovada e inacabada, cuya definitiva configuración aún está por confirmar<sup>38</sup>.

### 10. La articulación persona-logos en la regulación del abandono del límite mental

En efecto, este pretendido *uso disposicional* con facilidad ahora se puede intercambiar o trastocar en un simple *uso utilitario* en razón de fines extrínsecos al propio “logos”. En estos casos sería fácil que el *abandono del límite mental* se pusiera al servicio de otros intereses unilaterales, que a su vez provocan una *fisura o diferencia* efectiva cada vez más radicalizada respecto del *recto fundamento* hacía el que se deberían de haber orientado. Sin embargo, ya no se trataría de una diferencia *óntico-ontológica* de origen heurístico, como la caracterizó el propio Heidegger. Se trataría más bien de una diferencia *óntico-gnoseológica* que tendría una génesis *disposicional* muy precisa, a saber: el peculiar uso que en cada caso la *persona* puede hacer del peculiar *logos* del lenguaje. En estos casos la persona puede incluso sustraerse a los límites tan estrictos que ahora en principio la *diferencia gnoseológica pura* impone a la presencia mental, según los intereses que en cada caso busca, pudiendo dar lugar incluso a un uso sin ningún tipo de control. Pero por similares razones el logos del lenguaje también se puede usar para unificar de un modo adecuado aspectos de la presencia mental que estaban excesivamente fragmentados y dispersos, generando limitaciones y angosturas muy unilaterales, aunque también cabe el peligro de absolutizarlos<sup>39</sup>.

<sup>38</sup> L. Siep, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

<sup>39</sup> A este respecto afirma Polo: “En cuanto el logos depende en exclusiva de la persona, es independiente de todo los demás. Tal independencia, que constituye a su vez una la referencia del logos a una de las dimensiones que unifica (justamente la presencia), permite trocar el disponer en *usar*. En el trueque se dispone del logos, [...], sin hacerlo en virtud de él mismo. [...] (De este modo) disponer se trueca en uso sin control cuando se lleva a cabo desde una pretensión preponderante y a su servicio. (...) Pero, por otra parte, tal subordinación limita, angosta, la unidad del



Precisamente este uso *disposicional* que ahora la persona puede hacer de esta *diferencia gnoseológica pura*, es lo que ahora marca la diferencia entre *subjetivismo idealista* y la *objetividad realista*. En este sentido el *subjetivismo* se instala en la *perplejidad*, sin poder llegar en ningún caso a la ultimidad de principios donde en cambio se instala el *realismo*. En cambio, el agnosticismo aborrece de este tipo de ultimidades, aunque solo lo haga para fomentar una actitud refractaria a toda verdad, dando una primacía a una actitud permanentemente interrogativa, que se encuentra abocada desde un principio a una perplejidad dubitativa, incapaz de aportar una respuesta a cualquier problema. En cambio, el realismo se caracteriza por tratar de dar respuesta a toda pregunta, mostrando a este respecto una plena confianza por la sabiduría humana en su enfrentamiento con el escepticismo y el subjetivismo, sin mostrar desfallecimiento a este respecto, aunque no siempre lo consiga. En este sentido, tanto el subjetivismo como el realismo, son más una actitud o disposición que una teoría filosófica, que en ningún momento suelen mostrar desvanecimiento respecto de sus principios, por mucho que les abrume la sensación de fracaso o de acierto, aunque en ocasiones los hacen por motivos muy precarios<sup>40</sup>.

### 11. Conclusión: ¿Puede la persona superar la diferencia óntico-ontológica heideggeriana?

Polo siguió una estrategia muy precisa para superar la *diferencia óntico-ontológico última* que Heidegger estableció entre los entes y el “ser de los entes”, a saber: detectar el *límite mental* en unas condiciones tales capaces de

---

logos humano, en el modo de confundir su dependencia con alguna de las dimensiones que él unifica, dimensión que, con ello, se hace absoluta”; L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 64-65.

<sup>40</sup> A este respecto afirma Polo: “A mi modo de ver, en esta incompatibilidad se encierra lo esencial del pleito entre el llamado subjetivismo –el pesimismo gnoseológico– y el realismo. Como actitud, el subjetivismo consagra la perplejidad: es el no llegar a instalarse en la ultimidad. Como tesis desemboca en el agnosticismo. [...] Esta tesis, es tan claramente incongruente, sólo cabe y se mantiene por la actitud. Dicho de otro modo: el subjetivismo como pura actitud es posible – es una actitud – y desde él la última pregunta es hacedera. Hacer tal pregunta significa conferir presencia y vigencia intelectual a la actitud: la pregunta es la formulación del subjetivismo, el arbitrar un sentido a la perplejidad. Tal sentido es sin embargo aparente [...] Entiendo por realismo, no precisamente un sistema que contenga la respuesta a todas las preguntas –la incongruencia de la última dispensa de la tarea–, sino, más en el fondo, la capacidad, propia del saber – de la *sabiduría humana* – de desvanecer por entero el preguntar. Naturalmente, tal capacidad podría estimarse problemática si dicho desvanecimiento no se muestra logrado, o sólo en precarias condiciones”; L. Polo, *El acceso al ser*, pp. 31-32.

abandonarlo. Sólo así sería posible seguir manteniendo la separación que ahora se establece entre los *entes*, las esencias eidéticas intencionales y el “ser de los entes” que a todos los abarca, sin tampoco generar un estado de permanente perplejidad dubitativa, como el que se produjo en Heidegger. A este respecto Polo reaccionó frente al uso nihilista tan radicalizado como Heidegger abordó el problema de la metafísica, sin admitir una posible fundamentación recíproca mutua entre la triple dimensión que en su caso presentan los entes. De todos modos, Polo opina que se podría haber evitado una *crisis metodológica* de proporciones tan desorbitadas mediante una *fundamentación gnoseológica* adecuada de aquella *diferencia pura* que precede y hace posible a todas las demás diferencias radicales últimas. Para ello propone el seguimiento de una estrategia muy precisa, a saber: detectar *el límite mental* en condiciones tales de poder abandonarlo. Evidentemente todo ello requiere la aceptación de una peculiar articulación entre la *persona*, el *logos* y la *metafísica*, que a su vez haga posible la superación de aquellas diferencias radicales últimas. De todos modos, hasta ahora sólo se han analizado las *condiciones idóneas* que debe reunir la detección del correspondiente *límite mental*. Sin embargo, todavía no se han analizado el doble carácter *condicionado* y a su vez *incondicionado* de las posibles ganancias que se pueden derivar para la *persona* de un posible *abandono* de dicho límite<sup>41</sup>.

Carlos Ortiz de Landázuri  
Universidad de Navarra  
cortiz@unav.es

---

<sup>41</sup> Cfr. C. Ortiz de Landázuri; “Dasein, personabilidad, intersubjetividad y persona-núcleo (II). La estructura trascendental intelectual después de Heidegger, en Zubiri, Apel y Polo”, *Metafísica y persona*, 2016 (8/15), pp. 51-100.

## EL DESEO NATURAL DE SABER Y LA BÚSQUEDA DEL INTELLECTO PERSONAL

*Rafael Corazón*

Refiriéndose a la frase con la que Aristóteles comienza la *Metafísica*, y que marca el itinerario que va a seguir a lo largo de la obra, a saber, que “todos los hombres desean por naturaleza saber”<sup>1</sup>, Polo comenta que es “lo que en Aristóteles se acerca más a una toma o adopción de actitud: el deseo de saber como raíz de la filosofía”<sup>2</sup>. Este comentario es importante, porque Polo, en este punto, disiente de Aristóteles y, por tanto, también de santo Tomás, el cual, al comentar esta frase señala tres razones para refrendar que, efectivamente, existe en el hombre un deseo natural de saber. Esas razones pueden resumirse así: las cosas naturales apetecen su perfección, y como la inteligencia, en sí misma considerada, está en potencia de conocer todas las cosas, de modo natural desea la ciencia del mismo modo que la materia a la forma; además, como la operación propia del hombre en cuanto hombre es entender, por naturaleza el deseo del hombre tiende a saber. Por último, como cada cosa es deseable en la medida en que se une a su principio, por eso, naturalmente, el hombre desea la ciencia<sup>3</sup>.

En la tradición aristotélico-tomista, por tanto, la inteligencia se entiende como una facultad o potencia natural del alma humana que, como tal, “apetece” su perfección, hasta el punto de que si no llegara a dicho fin –que sólo pueden obtener los bienaventurados–, su deseo natural quedaría frustrado<sup>4</sup>.

Toda potencia natural es una potencia activa. Si la naturaleza es “un principio de movimiento, pero no en otro sino en uno mismo”, entonces su activación propiamente dicha procede de ella misma. Santo Tomás lo afirma así en numerosos textos. También la inteligencia, por ser “natural”, asiente necesariamente ante lo que se le presenta como evidente: “así como el entendimiento asiente de manera natural y necesaria a los primeros principios, así también la voluntad asiente al último fin... Pero hay realidades inteligibles que no están conectadas

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Metaphysica*, I, 1, 980 21.

<sup>2</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, en *Obras Completas*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 114.

<sup>3</sup> Tomás de Aquino, *In Metaphysicam*, I, lect. 1, 1.

<sup>4</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 1.

necesariamente con los primeros principios, como lo pueden ser las proposiciones contingentes, de cuya negación no se deriva la negación de los primeros principios. A tales proposiciones el entendimiento no asiente necesariamente. Por su parte, hay otras conectadas necesariamente con los primeros principios. Son las conclusiones demostrables, de cuya negación se deriva la negación de los primeros principios. A éstas, el entendimiento asiente necesariamente cuando deductivamente se reconoce su inclusión en los principios. Pero no asiente a ellas necesariamente antes de conocer por demostración dicha inclusión”<sup>5</sup>.

Esta doctrina no resuelve todos los problemas que plantea el conocimiento. En concreto, el deseo de saber se explica de un modo “natural” y, por tanto, como una tendencia irracional, previa al conocimiento; además, la libertad de la inteligencia queda en entredicho. Para salvar ambas dificultades veamos qué es lo que la antropología trascendental aporta, y cómo da razón, de un modo más acorde también con la experiencia, de qué es lo que mueve a la persona a conocer.

Aristóteles admite la libertad de la inteligencia porque no está determinada *ad unum*, ya que puede pensar una cosa y su contraria; pero esto no parece convincente a otros autores. Concretamente Duns Escoto considera que “si por ‘racional’ se entiende ‘con razón’, entonces la voluntad es propiamente racional. Ella está abierta a los opuestos, tanto respecto de su propio acto como respecto de los actos de las potencias inferiores; y está abierta a los opuestos no de modo natural, como el intelecto –que no puede determinarse hacia alguno de ellos–, sino que lo está de modo libre, pudiendo determinarse. Y por ello es potencia, porque puede algo, pues puede determinarse. El intelecto, en cambio, propiamente no es potencia respecto de los actos exteriores, porque aun cuando se refiere a los opuestos, no puede determinar alguno; y si no fuera determinado no podría producir nada exterior”<sup>6</sup>. La conclusión, por tanto, es que la razón es sólo “naturaleza”, mientras que la voluntad sí es racional, lo único racional que hay en el hombre. Por tanto, “según esta concepción... hay que acabar diciendo que la razón es una potencia natural, que está unívocamente dirigida a una sola cosa (*determinata ad unum*) y que la indeterminación del hombre, su *determinatio ad opposita*..., se debe única y exclusivamente a la voluntad. Pero en cuanto que la voluntad pertenece a la parte apetitiva, y por tanto, a la naturaleza del hombre, nos encontramos aquí en cierto modo con una situación invertida. La naturaleza en cuanto voluntad está abierta a lo opuesto, y la razón está determinada sólo a una cosa. Sólo si se considera a la razón como naturaleza y a la voluntad como

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 2.

<sup>6</sup> Duns Escoto, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IX, q. 15, 41.

razón, se restablece la situación anterior (*natura ad unum, ratio ad opposita*). Por supuesto, esta visión de las cosas representa una inversión”<sup>7</sup>.

Aquí se plantean varios problemas distintos, aunque relacionados. En primer lugar, que la razón es una potencia natural, y por tanto no puede ser libre; además, si no fuera una potencia natural, ¿qué clase de potencia podría ser? Y sobre todo, ¿cómo entender la libertad en este caso?, porque evidentemente la inteligencia no es la voluntad y su libertad no puede ser la libertad de elección.

Desde la perspectiva de la antropología trascendental, Polo sienta como evidente lo siguiente: “la operación cognoscitiva es tan poderosa, tan propiamente un acto, que no necesita constitución, es incompatible con la noción de elemento. Los actos cognoscitivos no se constituyen. Los actos *qua* actos no son producciones... no podemos atribuirnos su autoría. O admiración o estolidez”<sup>8</sup>. Este texto puede parecer, en principio, que elimina la libertad del intelecto puesto que no podemos atribuirnos la autoría de sus actos; y sin embargo lo que indica es que el acto de conocer no depende de la voluntad. En concreto, “el acto de conocer no es una decisión... Cabe decidir conocer o no conocer, dirigir la atención a esto o a lo otro. En cualquier caso, la decisión abre paso a que la facultad pase al acto, influye en ella, pero no es un ingrediente constitucional del acto. Más aún, sin un conocimiento antecedente, el sujeto no pasa a constituir la decisión. La constitución subjetiva de un acto requiere como condición previa otro acto del cual el sujeto no es factor constituyente. Esta es la articulación primaria de la voluntad y el conocimiento. Admitir que se conoce porque se quiere es simplemente ridículo: la voluntad carece de cualquier poder a este respecto”<sup>9</sup>.

Pero si no se conoce por un “deseo natural”, y tampoco “porque se quiere”, ¿por qué se conoce entonces? Polo responde que “ocurre que se piensa, no que no se piensa”, también en el sentido de que no es posible estar inconscientes de un modo consciente.

Para comprender la doctrina poliana acerca de la libertad intelectual hay, en primer lugar, que dilucidar si la inteligencia es una potencia natural o no. Está claro que la inteligencia es una potencia, no el alma misma; pero ¿cómo entender la relación entre ambas? Polo plantea una serie de dificultades a la doctrina clásica que expone así: “se dice que la inteligencia es un accidente del alma en cuanto sustancia (no un accidente de un compuesto hilemórfico), y se añade: si la inteligencia fuera sustancia, sería el alma misma, en cuyo caso el alma sería

---

<sup>7</sup> F. Inciarte, *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 179.

<sup>8</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, en *Obras Completas*, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 98-99.

<sup>9</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 99.

el acto de inteligir increado, la identidad ser-inteligir. Por lo demás, recuérdese que la inteligencia no puede ser sustancia y que para ser un accidente del alma ésta no puede ser tan sólo forma sustancial. Y se añade: inmaterialidad e intelectualidad se convierten. Estas observaciones son muy interesantes, pero no deciden la cuestión. ¿Acaso se puede ser inmaterial en acto –sustancia– e intelectual en potencia –facultad–? El acto de inteligir es inmaterial en acto e intelectual en acto, pero no es sustancia. ¿Acaso la conversión de inmaterialidad e intelectualidad se cumple mejor en el acto de inteligir que en el alma? Se dice que el alma es sustancia inmaterial en atención a su respecto al compuesto hilemórfico. Se dice que es intelectual en potencia en atención a otra consideración. La distinción potencia-acto en el orden inmaterial, ¿se vierte correctamente en el esquema de las categorías?”<sup>10</sup>.

La inteligencia no puede ser sustancia, tampoco en Dios, porque “distinguiamos la inteligencia del alma por dos razones. Primera, porque la inteligencia en modo alguno puede ser sustancia (el axioma A es incompatible con el innatismo); por consiguiente, el recíproco es cierto: no ya en el hombre, sino en absoluto, no existe inteligencia sustancial. Segunda, porque si la inteligencia del hombre fuera idéntica al alma, sería Dios. Es claro que estas dos razones no son enteramente coherentes, puesto que una imposibilidad absoluta no se compone con una concesión condicional que concluya en Dios: dicha conclusión es imposible, a no ser que la apelación a la identidad se haga al margen de la sustancia. La identidad en acto del ser y del inteligir en modo alguno es una sustancia. La identidad de la sustancia no es la identidad del *ipsum esse* y el *ipsum intelligere*. Por tanto, si el alma se distingue de la inteligencia, también se distingue del ser. Y si la inteligencia se distingue del alma, también se distingue del ser. Asimismo, ambas se distinguen del inteligir. Nótese lo peculiar de estas conclusiones; la distinción de alma e inteligencia se contempla desde un plano superior: es como decir que, si el alma fuese idéntica a la inteligencia, ni aquella sería sustancia ni ésta una facultad. La identidad de ser e inteligir es trascendental. Trascendental significa transcategorial. Sólo en el plano transcategorial se equilibran las nociones de inmaterialidad e intelectualidad”<sup>11</sup>.

La inteligencia, por consiguiente, se distingue del alma, y también del ser, pero por distinto motivo. Si la inteligencia se identificara con el ser, no sólo no podría ser sustancia, sino que tampoco podría ser una potencia; y si la inteligencia se identificara con el alma, el hombre sería Dios. Las razones son distintas en cada caso, de modo que, si el alma no es sustancia y la inteligencia tampoco, no puede decirse que la inteligencia es un accidente porque sería un accidente

<sup>10</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, en *Obras Completas*, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 132-133.

<sup>11</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, pp. 133-134.

de una forma sustancial, no de una sustancia. ¿Cómo contestar a estas preguntas si, en palabras de Polo, “los factores puestos en juego hasta aquí no permiten responderlas? Falta algo”<sup>12</sup>.

La teoría del conocimiento clásica acude al intelecto agente para hacer posible el conocimiento intelectual, pues la potencia intelectual, requiere que se le suministren los inteligibles no en potencia, sino en acto. Sin embargo, las piezas no encajan en este esquema porque “el intelecto agente no es una potencia sino un acto. ¿Puede entenderse un acto como una facultad? Desde luego, el intelecto agente no es sustancia. ¿Está bien decir que es un accidente?... ¿El intelecto agente procede del alma? ¿Lo inmaterial no idéntico en acto con lo intelectual funda lo intelectual?”<sup>13</sup>

Dicho brevemente: tanto el intelecto agente como el paciente, no pueden ser sustancias ni accidentes, no “cabén” en el esquema de las categorías aristotélicas; el intelecto agente es acto, pero no sustancia, y el intelecto paciente no puede ser una facultad o potencia “natural”, pues en ese caso el intelecto agente estaría de sobra, ya que lo natural es un principio intrínseco de movimiento.

Polo se aproxima a una respuesta más adecuada cuando se eleva al orden trascendental: “cabe sostener que la inteligencia también es principiada por el ser, y justamente no del mismo modo que el alma... Ser principiada por el ser no impide que la inteligencia se entienda como facultad; pero la eleva por encima de la dependencia exclusiva respecto del alma. En esto se distingue la facultad inmaterial de las facultades orgánicas. La consideración de la facultad inorgánica en el orden del ser la eleva sobre la noción de naturaleza... A mi modo de ver, la perfección de una potencia por su propio ejercicio operativo prohíbe la reducción de tal potencia al orden categorial, es decir, su dependencia exclusiva del alma. Una potencia intrínsecamente perfectible no es un principio fijo, o invariable, y por consiguiente, tampoco depende sólo de una sustancia”<sup>14</sup>.

Para sustentar esta tesis es preciso admitir que la inteligencia es susceptible de hábitos (algo que también se admite en el aristotelismo), y que dichos hábitos son actos de conocer superiores a las operaciones; de este modo, la inteligencia no queda limitada en su obrar. “Los hábitos intelectuales adquiridos son los actos que perfeccionan la inteligencia, ante todo, porque sin ellos la prose-

---

<sup>12</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 133.

<sup>13</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 133.

<sup>14</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, pp. 134-135. Polo sugiere que esta tesis se encuentra implícita en la doctrina de Santo Tomás: “Tomás de Aquino sostiene que el conocimiento del alma es habitual, lo que sugiere que la realidad del alma es más que sustancial. Según esto, he sostenido que la realidad del alma es el hábito de *sindéresis*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 565, nt. 39.

cución operativa se detendría –las operaciones son actos detenidos o commensurados con objetos– y también porque no son intermitentes”<sup>15</sup>.

Si se admiten los hábitos intelectuales, y con ellos el perfeccionamiento continuo de la inteligencia, entonces hay que buscar otra “ubicación” y otro estatuto, fuera de las categorías. Es lo que hace Polo cuando concluye: “la filosofía tradicional sostiene que existen potencias naturales. Según mi propuesta, la inteligencia y la voluntad son las potencias esenciales del alma, y se distinguen de las potencias naturales porque son pasivas: las potencias naturales no son pasivas. Para ampliar la noción de potencia más allá de la física, acudo a la noción de potencia esencial pasiva”<sup>16</sup>.

La consideración trascendental de la antropología es imprescindible para entender qué es una “potencia esencial pasiva”, pues esta noción no aparece en el pensamiento clásico. La esencia del hombre no puede desligarse del acto de ser –de la persona–, sino que ha de entenderse como su “manifestación” y, por tanto, como “emanada” (en realidad más que emanada) de él. Concretamente, “la esencia es la *manifestación* de la persona. En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica su depender de la co-existencia, y equivale a *iluminar*, que significa su depender del intelecto personal; a *aportar*, que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”<sup>17</sup>. O, para no confundir la propuesta de Polo con una simple “corrección” de la doctrina aristotélica, es decir, expresándolo en términos de antropología trascendental, “lo que tradicionalmente se llama alma espiritual –inmortal– se entiende aquí como la manifestación esencial humana, que va desde la *sindéresis* hasta las potencias inmateriales y la expresión psicósomática. Tomás de Aquino sostiene que la realidad del alma se conoce habitualmente. Como es claro, ese hábito es innato, y aquí es equiparado a la *sindéresis*. Desde la *sindéresis* se entiende el alma como refuerzo vital”<sup>18</sup>.

Más que “emanar” de la persona, la esencia del hombre es un hábito innato del acto de ser –de la co-existencia–, lo cual es mucho más que un derivado suyo. En concreto, “la manifestación de la persona es el proseguir del hábito innato llamado *sindéresis*; pues ese proseguir se realiza de acuerdo con lo que llamo *ver-yo* y *querer-yo*. El primer miembro de ese hábito –*ver-yo*– *abarca* o *engloba* lo que ilumina, ante todo, el límite mental, o sea, las operaciones intelectuales...

---

<sup>15</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 352.

<sup>16</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 351, nota 100.

<sup>17</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 281.

<sup>18</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 285.



”Los hábitos intelectuales adquiridos manifiestan las operaciones intelectuales y perfeccionan la potencia intelectual; pero son plurales porque cada uno manifiesta o ilumina una operación distinta. En cambio, la potencia intelectual depende del hábito innato englobante, el cual la suscita, y a través de los hábitos adquiridos –que también dependen de él y sacan a la luz la presencia mental liberándola de su constancia– la perfecciona. Pero *ver-yo* no se pluraliza como los hábitos adquiridos, sino que suscita las operaciones intelectuales englobándolas”<sup>19</sup>.

La propuesta de Polo concuerda con lo que, a su modo, trataba de explicar la doctrina clásica sobre el intelecto agente, ya que “los actos intelectuales de la esencia están acotados y englobados; la verdad que iluminan no es trascendental. La potencia intelectual no se satura porque suscita actos acotados no compromete a la persona. La inteligencia es una potencia menor que la voluntad, por lo que es preciso admitir actos intelectuales por encima de la intelección esencial, los cuales no requieren potencia. En cambio, no hay que admitir actos voluntarios superiores a la *sindéresis*”<sup>20</sup>. No existe, no es necesaria una “voluntad agente”, porque los actos de la voluntad siguen a los de la inteligencia, pero, en cambio, sin el intelecto agente la inteligencia ni siquiera podría abstraer de las imágenes sensibles.

Por último, y más importante, es que la intelección esencial está al servicio de la persona, no puede independizarse o aislarse, de modo que el hombre viva su vida de acuerdo con lo que es capaz de conocer mediante la potencia intelectual. En concreto, “Aristóteles no desconoce la búsqueda intelectual, pues describe la filosofía primera como la ciencia que se busca; sin embargo, no estudia la dependencia de la intelección que encuentra respecto de la intelección que busca. Según mi propuesta, esa dependencia estriba en una omisión: en tanto que se encuentra no se busca. Por ser una distinción y no una diferencia, esa omisión no es excluyente, sino manifestativa de temas plurales: si se busca, no se encuentra; y si se encuentra, no se busca, pero el buscar y el encontrar son compatibles: el primero se describe como intelección personal y el segundo como intelección esencial. En suma, encontrar depende de buscar de acuerdo con lo que he llamado *jugar a favor*”<sup>21</sup>. Por otro no se puede olvidar que el intelecto personal es un método que busca, y que no alcanza nunca su tema, pero no por ello queda defraudado; al contrario, “la omisión de la búsqueda no es una alienación vacía, sino el proceder de *ver-yo* sin que ello signifique ninguna mengua para él... En definitiva, *ver-yo* significa suscita, al igual que *querer-yo* amor y la manifestación vida añadida. De manera que la persona humana es

---

<sup>19</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 288-289.

<sup>20</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 296.

<sup>21</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 335.

viviente buscando la réplica y encomendando la aceptación a Dios. Sin la búsqueda y la encomienda a Dios, la esencia suscitante del límite mental y constituyente del amor es imposible. La co-existencia carece de réplica, pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica... Sin la búsqueda personal de Dios, la esencia humana no sería relevante”<sup>22</sup>.

Por tanto, la tesis con que Aristóteles comienza la *Metafísica* debe ser corregida y completada del siguiente modo: “el conocimiento empieza donde la naturaleza termina. El hombre desea por naturaleza saber, dice Aristóteles. Pero saber no es desear”<sup>23</sup>. De aquí se sigue también que la autarquía o soledad del sabio no es un ideal propio del ser personal; y la razón es que “descubrir que uno es un ser inteligente produce un gozo tal, que a su lado cualquier otro placer carece de importancia. El gozo de un espíritu que se sabe espíritu, es inconmensurable: pero a la vez ese gozo puede ser la tentación mayor de todas. Porque la inteligencia tiene como característica que connota la yoidad. No existe una inteligencia impersonal: es imposible. Y así se abre el peligro de que el yo de la inteligencia se abalance sobre su placer y se haga “solipsista”. Entonces la inteligencia va también lanzada, pero lanzada al vacío... El pecado de la soledad espiritual, el gozar en solitario de la inmortalidad propia, es pecado digno del espíritu... El yo tiene que ceder. Tomás de Aquino lo dice grandiosamente: en el mismo momento en que acontece un acto intelectual, en ese mismo momento uno descubre que es un yo dotado de una inteligencia de alcance infinito, y en ese mismo momento, hay que decidir por Dios, o por uno mismo. Por eso dice Tomás de Aquino que el primer pecado no puede ser venial (salvo en el bautizado)”<sup>24</sup>.

“Pero también sería pecado omitir la elección porque un yo no puede quedarse en la estúpida pasividad de no decidir acerca de su destino si descubre que es un yo inteligente. Y sólo decide acerca de su destino en términos absolutos si esa decisión es racional. Esto es, relativa a su inteligir mismo.

”En cuanto se descubre como yo [como persona], el hombre debe preferir a Dios y no a sí mismo. Y se descubre en cuanto intelige. El primer inteligir comporta, pues, Yo y Dios. El conocimiento natural de Dios no espera”<sup>25</sup>.

Más que deseo de saber, “buscar es el acto cuya potencia es el doble mirar; dicha potencia es la esencia suscitante y constituyente. En esto reside la distin-

<sup>22</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 355-356.

<sup>23</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, II, p. 146.

<sup>24</sup> Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 89, a. 6 c y ad 3.

<sup>25</sup> L. Polo, *El tema de la inteligencia*, en *El conocimiento racional de Dios*, II, Suplemento de Cuadernos de filosofía y teología, Ateneo de teología de Madrid, 1978 (4), p. 23. Publicado, corregido por Polo, como “Dios y la infinitud de la intelección” en *Studia poliana*, Pamplona, 2012 (14), pp. 13-20.

ción persona-yo. La potencia es la riqueza del acto, es decir, su manifestación: riqueza significa aquí capacidad de mirar de quien busca... El acto que busca la trascendencia tiene en su esencia la capacidad de mirar, pues la persona mirará cara a cara el tema que busca<sup>26</sup>.

Rafael Corazón González  
Profesor de Enseñanza Secundaria  
rafcorazon@yahoo.es

---

<sup>26</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 501.



## OBJETO Y TEMPORALIDAD EN KANT Y POLO

Rafael Reyna Fortes

Para situar la teoría poliana del conocimiento en la altura histórica de nuestro tiempo, resulta necesario confrontarla con la kantiana. Pues ésta es la que, aun a día de hoy, marca el planteamiento de la gnoseología. Como se suele decir: después de Kant, todos somos post-kantianos. Y es que Polo no fue ajeno al desafío del filósofo alemán; más aún, tal como él mismo dice: no se puede ser realista metafísico sin más. Es necesario, para ser un realista cabal, serlo también en teoría del conocimiento. Con esas palabras, Polo asume el reto de Kant, que no es otro que el dar cuenta de la relación del conocimiento con lo real. En este trabajo, aspiro a mostrar posibles puntos de diálogo entre ambas teorías en torno a tal problemática. En otras palabras, se pretende mostrar qué significa atención al objeto. Lo que se pretende señalar aquí es que el despliegue del tiempo en Kant coincide con lo que Polo ha dado en llamar *articulación del tiempo*. Así, la retención del tiempo no es en rigor, una articulación sino su clausura.

Desarrollar tal labor exige, en primer lugar, mostrar los conceptos comunes a ambos pensadores. Para ello me he valido del de objeto. Ambos usan la misma palabra, pero, realmente no se refieren a lo mismo. El objeto poliano no es el kantiano (*Objekt*), aunque en la obra de Kant pueden rastrearse, o así lo creo, cierto tipo de actos consistentes en lo que Polo ha dado en llamar objeto (abstracto). El concepto de objeto, por tanto, es uno de los lugares desde donde intentaré abrir la posibilidad de un diálogo entre estos dos autores.

### 1. La articulación kantiana del tiempo

Como es bien sabido, la importancia que Kant le concede al tiempo no permite aislarlo del conjunto de su sistema, pues constituye uno, sino el único<sup>1</sup>, eje

---

<sup>1</sup> Esta es la sugerencia fundamental de la interpretación heideggeriana de la *KrV*: “La imaginación forma previamente el aspecto de horizonte de objetividad como tal, antes de la experiencia. Esta formación en la imagen pura del tiempo no es solamente anterior a ésta o aquella experiencia

fundamental de éste. En consecuencia, no son pocos los lugares en los que el filósofo alemán dirige su especulación hacia la temporalidad. El primero de éstos es la *Estética Trascendental* donde el tiempo es, junto al espacio, una de las dos formas puras de la intuición. En concreto, es la forma pura del sentido interno (*innern Sinn*). Esta situación le permite no sólo ser condición de posibilidad de la percepción (*Wahrnehmung*), sino que también hace que le pertenezcan todos los fenómenos, ya que éstos no son sino modificaciones del psiquismo<sup>2</sup>. En otro lugar, en la *Deducción Trascendental (DT)* queda expuesta su importancia con las siguientes palabras: “En él [el tiempo] han de ser todos [los fenómenos] ordenados, ligados y relacionados. Esto es una observación general que debe tomarse como base imprescindible de lo que sigue”<sup>3</sup>.

Ahora bien, toda intuición se realiza en la forma pura del tiempo, pero dicho acto no es otra cosa que una mera alteración del psiquismo que depende de la actividad posterior del intelecto. En efecto, toda síntesis tiene su razón de ser en el entendimiento (*Verstand*)<sup>4</sup>. Como Kant señala al principio de la *DTA*: “Si hay, pues, conceptos puros *a priori*, no pueden, claro está, incluir nada empírico. Tienen que constituir sólo condiciones de una experiencia posible”<sup>5</sup>. Lo más importante aquí es recordar que el concepto de experiencia (*Erfahrung*) no significa la mera recepción, sino la vinculación entre la sensibilidad y el intelecto en la forma de una categoría<sup>6</sup>. Así, tanto las formas puras de la sensibilidad como las categorías, o formas puras del entendimiento, constituyen un dominio que Kant denomina “experiencia posible” (*mögliche Erfahrung*)<sup>7</sup>.

El término de la constitución de la experiencia es el objeto<sup>8</sup>, es decir, sólo hay objeto en la medida en que hay experiencia, o sea, un encuentro entre la actividad del entendimiento y la sensibilidad. A tal respecto debe observarse lo siguiente: el término de la actividad sintética es el objeto (*Objekt*), simultáneo con la subjetividad que es, a su vez, causa final del primero. Éste es constituido como tal por la forma de la categoría, y debe su unidad a la actividad (o presen-

---

del ente, sino que precede siempre y en todo momento a toda experiencia posible”, M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 114.

<sup>2</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Pedro Ribas, Taurus, Buenos Aires, 2010. (*KrV*), A 98-99.

<sup>3</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 99.

<sup>4</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 130.

<sup>5</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 95.

<sup>6</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, B 147. Acerca de este asunto consúltese: M. Baum, “Kants Möglichkeit der Erfahrung” en R. Enskat (ed.), *Kants Theorie der Erfahrung*, Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2015, pp. 151-167.

<sup>7</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 111.

<sup>8</sup> Cfr. I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 158/B 197.

cia activa) del sujeto. Precisamente por esto se le llama unidad objetiva de la conciencia a la *estructura* unitaria del objeto<sup>9</sup>. Por otro lado, la causa material de éste sería la diversidad representada en el tiempo ¿Cómo pasar de la variedad de la representación en el tiempo a la unidad objetiva de la conciencia? Es este punto el que, a mi juicio, hay que atender si se quiere entender la relación entre el objeto y el tiempo. En otros términos, podría formularse del siguiente modo: ¿cómo es que lo constituido a partir de lo dado en la intuición puede referirse a lo que lo dado se refiere sin ser el mismo intuitivo?

La respuesta a esta pregunta es la demostración de la validez *a priori* de los conceptos puros del entendimiento. Es por esto mismo que en *DTA* puede encontrarse una exposición de las síntesis que el entendimiento realiza sobre la sensibilidad

En cualquier caso, puede observarse que entre el objeto (*Objekt*) ya constituido y lo diverso del tiempo hay un proceso que puede ser entendido como una concentración o síntesis del tiempo, como una construcción del *ya* del objeto que, de algún modo, es previa a éste. Con esta aparente contradicción<sup>10</sup> de la “construcción del *ya*”, pretendo señalar que la formación del objeto no es un único acto en Kant, sino un conjunto de actos pertenecientes a varias facultades. Esto actos son los siguientes: síntesis de aprehensión en la intuición (*Synthesis der Apprehension in der Anschauung*), síntesis de reproducción en la imaginación (*Synthesis der Reproduktion in der Einbildung*) y síntesis de reconocimiento en el concepto (*Synthesis der Rekognition im Begriffe*).

#### a) La síntesis de aprehensión en la intuición

“Toda intuición—dice Kant— “contiene en sí una variedad que, de no distinguir el psiquismo el tiempo en la sucesión de impresiones, no sería representada como tal. En efecto, en cuanto contenida *en un instante del tiempo*, ninguna representación puede ser otra cosa que una unidad absoluta”<sup>11</sup>. Una primera síntesis tiene lugar, como no podía ser de otro modo, en la intuición. Allí la

<sup>9</sup> “La unidad trascendental de apercepción es aquella que unifica en un concepto del objeto toda la diversidad dada en una intuición. Por eso se llama objetiva”, *Crítica de la Razón Pura*, B 139.

<sup>10</sup> En la medida en que para explicar un acto inmanente, introduzco la división, ya no se puede ver como inmanente el acto que se quería explicar. Con la expresión “construir el *ya*” se quiere hacer referencia aquí al intento de explicar la inmanencia del conocimiento sin recurrir a su carácter activo.

<sup>11</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 100.

mente une, en un solo acto<sup>12</sup>, una variedad de momentos en un instante del tiempo. Tal diversidad es dada en momentos sucesivos y dicha síntesis configura todos ellos en una intuición. Además, como ha señalado Longuenesse, el tiempo del que se trata aquí no es dado, sino generado por la facultad de aprehender<sup>13</sup>. Hay aquí, por tanto, una síntesis que articula todos los momentos. Ahora bien, como ha señalado Kemp Smith, ésta síntesis de aprehensión sólo es posible en colaboración con la de reproducción<sup>14</sup>.

### b) Síntesis de reproducción en la imaginación

La reproducción de los fenómenos se desarrolla de acuerdo a leyes que son empíricas<sup>15</sup>, pero que, al mismo tiempo, tienen un fundamento trascendental<sup>16</sup>. Para la aplicación de la categoría, es decir, para la constitución de la experiencia, es necesario que se reproduzcan los fenómenos y esta misma reproducción necesita una ley empírica que los ordene. Así, la categoría se aplica necesariamente sobre una síntesis de fenómenos que se ha realizado con arreglo a una regla empírica que obedece a la categoría. Dicha síntesis resulta, pues, necesaria, pero la regla de acuerdo a la cual es llevada a cabo no. Es decir, lo necesario es la aplicación de la categoría, pero el modo en que la diversidad dada en la intuición es llevada hacia ella, es contingente.

Recuérdese que la experiencia es el *Faktum* de la razón y aquello que sea necesario pensar como fundamento de ésta es imposible que no se dé. En efecto, si la validez del conocimiento está ya sentada, su proceso de constitución es el mismo proceso cognoscitivo conducente a la experiencia constituida. Lo que se ha dicho de la validez puede decirse también de la referencia del conocimiento de objetos, pues la una y la otra son modos de considerar el mismo hecho: la experiencia. Por eso, como dice Kant, “las condiciones de posibilidad de la

<sup>12</sup> Así lo señala también Longuenesse en B. Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, trad. Charles T. Wolfe. Princeton University Press, Princeton (NJ), 1998, p. 37.

<sup>13</sup> “The time mentioned here is not that of a succession of impressions we might suppose given “in itself”, prior even to the act of apprehension. The temporality we are dealing with here is generated by the very act of apprehending the manifold”, B. Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, p. 37.

<sup>14</sup> N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Palgrave Macmillan, New York, 2003, p. 245.

<sup>15</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 100.

<sup>16</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 101.



experiencia en general son, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia”<sup>17</sup>.

c) *Síntesis de reconocimiento en el concepto*

Este último paso hacia la formación del objeto kantiano consiste en la *unificación categorial del proceso reproducido*. Tal unificación, como se ha dicho más arriba, encierra lo que he llamado anteriormente concentración o síntesis del tiempo. Ésta puede observarse a través de las palabras de Kant: “Si no fuéramos conscientes de que lo que *ahora (eben)* pensamos no es lo mismo (*das-selbe*) que lo que habíamos pensado hace un instante (*einen Augenblick zuvor*), toda reproducción en la serie de representaciones sería inútil. En efecto, lo ahora pensado sería, *en su forma actual (im jetzigen Zustande)*, una nueva representación, una representación que de ningún modo pertenecería al acto que debía ir produciéndola gradualmente”<sup>18</sup>. La validez de la representación que constituye este último acto de unificación de representaciones anteriores descansa sobre la posibilidad de que aquélla verse sobre éstas<sup>19</sup>. Lo que ahora se piensa debe referirse a lo que hace un instante era percibido y para que tal referencia se produzca es necesario volver a traer lo que antes se percibió. Como apunta Longuenesse: “La reproducción de representaciones representadas como tales, y representadas como pertenecientes a una y la misma serie de elementos sucesivamente reproducidos, ocurre solo si se requiere la presencia de tal objetivo [de representar un todo (*the aim to represent a whole*)]”<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 111.

<sup>18</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 103. La cursiva es mía.

<sup>19</sup> Hay aquí una distinción fundamental referente al tipo de notas (*Merkmale*) que forma el conocimiento, a saber: nota intuitiva y nota conceptual (o discursiva). Las primeras son las notas de la representación de lo dado en una intuición, la otra es una síntesis que se refiere a las intuitivas. De esta manera, puede decirse que “algo es rojo”, pero no, en cambio, que el “concepto de ese algo es rojo”. Este proceso descrito en la *DTA* puede leerse también desde esta perspectiva. Para ello consúltese: I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (1800)*, ed. G.B. Jäsche, *Akademie-Ausgabe*. IX, Berlín, 1923. (*Jäsche Logik*), Ak. IX, pp. 58-64; y M. Capozzi, *Kant e la logica, Vol. I*. Bibliopolis, Napoli, 2002, pp. 484-501.

<sup>20</sup> B. Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, trad. Charles T. Wolfe, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1998, p. 42.

## 2. La categoría como síntesis a priori del tiempo

Se acaban de exponer de manera muy sucinta las fases que conducen hasta la constitución del objeto kantiano o de la experiencia, como quiera verse. Esta exposición corresponde a lo expuesto por Kant en la *DTA*. Sin embargo, si se quiere tener una comprensión cabal del asunto es necesario considerar lo que se ha llamado la dimensión objetiva de la *DT*, es decir, su segunda edición (*DTB*).

Para esta exposición voy a remitirme solamente a un fragmento del § 26 de dicha sección: “Las categorías son conceptos que imponen leyes *a priori* a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*)”. Se ha visto ya en *DTA* que la síntesis del tiempo se desarrolla de acuerdo a ciertas leyes, pero no pudo verse (o no, al menos claramente) de dónde vienen esas leyes. Pues bien, ahora se puede observar que éstas no son sino *el uso que hace la imaginación de las categorías*. Se podría decir, de manera más gráfica, que la regla es un vástago de la categoría. Así, dicha concentración del tiempo no es sino una ordenación del mismo de acuerdo a instancias superiores. De no darse tal sería imposible cerrar, el ámbito de la experiencia posible, como ha señalado Haya, y a la actitud que lo acompaña: *aseguramiento trascendental*<sup>21</sup>. Esta clausura, sin embargo, de la experiencia posible es solidaria con una consolidación del ámbito modal, explícito –dice de nuevo Haya– de la afirmación en Kant<sup>22</sup>.

Las categorías se pliegan sobre la imagen vacía del tiempo haciendo de éste un horizonte de comprensión. No es posible, por tanto, comprender el tiempo en la *KrV* como vacío en un sentido, por así decir, formal; pues, *a priori*, ya está compartimentado por las categorías<sup>23</sup> que ejercen sobre él un influjo sintético. Esto puede evidenciarse con facilidad si se observa que el *Esquematismo Trascendental*, instancia encargada de la aplicación de las categorías a los fenómenos, es definida por Kant precisamente como “una determinación trascendental del tiempo (*transzendente Zeitbestimmung*)”<sup>24</sup>. Esta apropiación del tiempo, como puede ahora verse, se realiza ya sobre una consideración de éste desplegado por la intuición como vacío o meramente formal, sin contenido empírico alguno por tanto. En rigor, como se ha dicho, no hay tal, pero no lo hay porque el influjo sintético de la subjetividad trascendental opera siempre sobre el sensi-

<sup>21</sup> F. Haya, “El estatuto del juicio como función de atención”, *Studia Poliana*, 2014 (16), p. 79.

<sup>22</sup> F. Haya, “El estatuto del juicio como función de atención”, p. 67.

<sup>23</sup> En esta línea Longuenesse señala que todo el proceso de síntesis previo es una parte de un proyecto totalizante (*totalizing project*) Cfr. B. Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, trad. Charles T. Wolfe, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1998, pp. 42-43.

<sup>24</sup> I. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, A 138 / B 177. El esquema es definido por Kant también como “un determinar la representación de una cosa en relación con el tiempo”; A 144/ B 184.

ble interno. Lo que se sostiene aquí es que dicho despliegue de la temporalidad coincide con lo que Polo ha dado en llamar *articulación del tiempo*. Por tanto, la retención del tiempo no sería *stricto sensu*, una articulación sino una clausura del tiempo ya articulado.

Es, según lo dicho, distinta la articulación del tiempo, objeto en sentido poliano, y lo que Kant llama objeto (trascendental), causa final del proceso objeto-constituyente. Dicha articulación es *a priori* y descansa, en último término, en la base de la reflexión trascendental. El punto de partida de ésta no es sino la experiencia y su correlato objetivo, el juicio. Y de ahí se buscan las condiciones de posibilidad de la experiencia que, debido a la clausura del ámbito modal, coinciden con la posibilidad del ser de los objetos.

La concentración *a priori* del tiempo significa tomar como condición de posibilidad misma del objeto su condición de pensabilidad. Tal consideración resulta razonable una vez que la objetualidad, valga la redundancia, del objeto ha quedado descrita. Es decir, expuestas ya las notas de lo objetivo, quedan expuestas también las condiciones de lo objetivable y, en la medida en que conocer y objetivar se identifican para Kant, también de todo lo cognoscible. En resumen, las categorías actúan como límite en la medida en que el objeto y el conocimiento no coinciden. En cambio, si todo conocer es objetivo, entonces, quedan expuestas las condiciones de todo conocimiento posible.

Según lo visto, si se quieren exponer tales condiciones debe decirse que la principal de todas ellas es la *inmediatez*. El objeto ya constituido es el punto de partida de la filosofía kantiana y, desde él, se dispara la reflexión trascendental hacia el encuentro con sus propias condiciones. Por otro lado, dado que las categorías se asientan en la subjetividad, el término de la actividad sintética de la mente humana, pone al objeto en sentido kantiano en estricta inmediatez con la subjetividad. Más aún, tal subjetividad constituye o elabora esa inmediatez. A través de ésta, se piensa *lo mismo en un ya* que equivale al conjunto de representaciones. La validez de la mismidad a la que me acabo de referir descansa, en último término, en la *retención del tiempo de la propia categoría*. En otras palabras, como ha señalado Haya: “la intelección en Kant salta sobre el tiempo, pero con un salto bien corto, en dependencia de su idea del entender como función categorial referida a la pluralidad del tiempo”<sup>25</sup>

Kant busca dar cuenta de la constitución del *ya* del objeto a la par que lo asegura en la *Deducción Trascendental (DTA y DTB)*. Esto es lo que Polo ha acertado en llamar *atenencia al objeto*: la indagación de sus condiciones de posibilidad para asegurar al objeto mismo frente a la intromisión abrupta del

<sup>25</sup> F. Haya, “El esquematismo trascendental kantiano a la luz de la doctrina del límite mental”, en J. Choza, J. A. García y J. J. Padial (eds.), “La intelección. Homenaje a Leonardo Polo”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 2014 (50), p. 158.

tiempo. En palabras de Haya: “Función de atenencia significaría [...] puesto que el pensar no penetra el tiempo –asentado ya, en bloque, de antemano– la afirmación llega tarde”<sup>26</sup>.

### 3. Objeto y temporalidad en Polo

La concepción poliana del objeto es, como se ha podido notar ya, bien distinta de la kantiana. Sin embargo, una y otra guardan cierta relación que intentaré mostrar ahora. Para hacer ver lo que tienen de común ambas posturas resulta necesario exponer lo que Polo ha llamado *presencia mental*. Para describirla es posible recurrir a diversas notas que son equivalentes entre sí. De esta manera se llega a la descripción de la presencia como *lo que hay ya inmediatamente abierto*. Para la exposición me voy a remitir al estudio poliano de la inmediación como nota descriptiva de la presencia. Este estudio lo desarrolla Polo en el segundo párrafo de la lección V del Tomo II del *Curso de teoría del conocimiento* y dice así: “Lo inmediato de lo abierto es la anulación del tiempo que expresamos con el ya”<sup>27</sup>.

Esto quiere decir que el conocimiento con lo que cuenta ya de entrada es el objeto. Por tanto, éste es lo inmediato con el conocimiento. Ahora bien, Polo señala que esa inmediatez está fundada en el carácter energético del conocimiento. Así, el axioma A de la teoría poliana del conocimiento, que enuncia que todo conocimiento es acto, tiene otros dos los que le son laterales: el F y el E, que indican que todo acto posee su objeto.

Como ha señalado Murillo: “Polo recurre a la conocida distinción aristotélica entre *kinesis* y *praxis teléica* para explicar que el conocimiento es activo no como producción o movimiento configurador, sino como posesión del fin”<sup>28</sup>. El acto cognoscitivo posee su fin sin demora alguna entre él mismo y el objeto. La inmediatez de la presencia se refiere a esto mismo. En cambio, en Kant, como se ha podido ver ya, la inmediatez del objeto tiene dos sentidos<sup>29</sup>, a saber: se da

<sup>26</sup> F. Haya, “El esquematismo trascendental kantiano a la luz de la doctrina del límite mental”, p. 65.

<sup>27</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, en *Obras Completas*, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 97.

<sup>28</sup> J. I. Murillo, “Una revisión aristotélica de la imaginación kantiana”, en José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, Cuadernos de anuario filosófico, Serie universitaria, 2005 (174), p. 76.

<sup>29</sup> “Para Kant el significado del término objeto (*Gegenstand*) parece oscilar entre uno próximo al de las cosas externas que afectan a nuestro conocimiento y el de aquello que, a resultas de su

la inmediatez de la impresión (*Eindruck*) con la inmutación de la sensibilidad, por un lado, y la de la subjetividad trascendental y el objeto, como correlato de la experiencia.

La estructura del conocimiento que describe una actividad que no posee su fin implica una demora entre el acto y su término. En cambio, los actos inmanentes son contemporáneos con su fin. Ahora bien, si la *kínesis* introduce una demora en el conocimiento, éste ha de retenerlo de algún modo para salvar tal retraso. Si se muestran los modos en que ésta puede realizarse, piensa Kant, cabe una anticipación de tal de retraso. En otras palabras, dado que el conocimiento se encuentra ya inmediatamente con su objeto, cabe una consideración de su fundamento que aclare su significado. Esta inquisición en la constitución del objeto permite, como se ha dicho, advertir su fundamento, que en el caso de Kant es, en parte, irracional<sup>30</sup>.

El tiempo es donde se funda *a priori* toda referencia de las categorías a fenómenos, y sufre en Kant, como he intentado mostrar, un desdoblamiento. Por un lado, aparece el tiempo absoluto (newtoniano si se quiere), por otro, éste mismo es organizado por las categorías. En rigor, no hay un tiempo absoluto o estrictamente puro, sino un tiempo *ya sintetizado*. Ahora bien, esta síntesis *a priori*, se realiza sobre un tiempo que ya está articulado en presente y pasado<sup>31</sup>. La *DT* tiene como objetivo mostrar cómo dicha articulación se conforma de acuerdo con las categorías y la instancia encargada de esto es el *Esquematismo Trascendental*. La oscilación en el significado kantiano del objeto que apuntaba Murillo está, pues, justificada por el planteamiento kantiano.

Para Polo, el objeto, en cambio, es el fin de acto cognoscitivo desde el que se articula el tiempo. Precisamente por esto dice Polo que la articulación es presencial, pero sólo en tanto que la presencia no obedece al tiempo, sino que es superior a éste<sup>32</sup>. “La presencia mental –dice Haya– se adelanta al tiempo, hasta el punto de introducirse en él articulándolo”<sup>33</sup>

---

actividad configuradora, aparece ante el conocimiento como dotado de una unidad y consistencia”, J. I. Murillo, “Una revisión aristotélica de la imaginación kantiana”, p. 76.

<sup>30</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, en *Obras Completas*, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 137. Una tesis similar es sostenida por Longuenesse en B. Longuenesse, *Kant and the capacity to judge*, trad. Charles T. Wolfe, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1998, p. 132.

<sup>31</sup> La estructura de las tres síntesis consiste en una vuelta sobre lo dado, en la intuición que ya aparece unificada por la síntesis de aprehensión.

<sup>32</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, en *Obras Completas*, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 209.

<sup>33</sup> F. Haya, “El esquematismo trascendental kantiano a la luz de la doctrina del límite mental”, p. 159.

#### 4. Conclusión

Esta confusión de Kant a la hora de determinar la índole activa del conocimiento tiene una génesis histórica en la que no es posible detenerse aquí<sup>34</sup>. Baste decir que tanto Polo como Kant parten de una noción de objeto que resulta insuficiente con respecto a los propósitos que tratan de alcanzar; la diferencia reside en cómo afrontan dicha insuficiencia. Esta problematicidad del objeto despierta en Kant un intento de buscar las condiciones en las que éste puede en general referirse a lo real, a los fenómenos en último término. Sin embargo, como digo, este planteamiento tiene un origen histórico en los veinte años anteriores a la redacción de la *Crítica*.

Este planteamiento genera, como se ha dicho, la conciencia en Kant de la problematicidad del objeto y la *KrV* nace precisamente como el intento de enmendarla. Ahora bien, las condiciones en las que tiene lugar dicha conciencia no son las adecuadas para un abandono de la noción de objeto. Al contrario, a lo que llevan los presupuestos kantianos de índole, insisto, histórica, es a una noción de objeto sobre la que se sostiene *el ámbito modal de la experiencia posible*. Para sostenerlo es necesario que el conocimiento se agote en retener el tiempo de manera que se mantenga la referencia de los conceptos a fenómenos.

Polo resuelve la problemática kantiana desde su planteamiento al establecer una 1) jerarquía de actos cognoscitivos (axioma B), 2) la infinitud operativa de la inteligencia (axioma D) y 3) la correspondencia de actos y objetos (axioma E). De este modo, los actos iluminan niveles distintos de la realidad y no hay, como él dice, macla entre unos y otros. Al contrario, al admitir la existencia de hábitos en la inteligencia humana, aparecen actos que conocen otros actos y estos últimos son, por esto mismo, reforzados. Esto, sin embargo, corresponde a un abandono del objeto que presupone la posibilidad de conocimientos no objetivos, cosa que, como se ha dicho, Kant no considera.

Rafael Reyna Fortes  
Universidad de Navarra  
rreyna@alumni.unav.es

---

<sup>34</sup> Para este asunto resulta de gran interés: I. Falgueras, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Cuadernos de Anuario filosófico, Serie universitaria n°71, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999.

## EL CARÁCTER CERTERO DE LA INTENCIONALIDAD EN HUSSERL Y POLO

*Dan González Marijuán*

El objetivo de esta comunicación es mostrar una coincidencia entre las teorías del conocimiento de Edmund Husserl y Leonardo Polo. A saber, cómo el uso de la noción de intencionalidad les permite explicar que el conocimiento no queda recluido en el ámbito de lo puramente cognoscitivo y consigue alcanzar, tocar, acertar con lo real.

### 1. Origen de la noción y divergencia entre Husserl y Polo

El origen histórico de la noción de intencionalidad hay que situarlo en la recepción islámica de la filosofía de Aristóteles. La palabra *intentio* usada por la escolástica medieval es la traducción de *ma'nà*, que significa mensaje y que Avicena acuñó para referirse al ser de los objetos en el pensamiento. El rasgo fundamental tanto de *ma'nà* como de *intentio* es la referencialidad: lo que es intencional, lo que es *ma'nà*, refiere a otra cosa y se limita a consistir en ese referir<sup>1</sup>.

Esta noción se pierde en la transición de la escolástica a la filosofía moderna y es recuperada en el siglo XIX. En esta recuperación algunos autores, entre los que se encuentra Leonardo Polo, mantienen la concepción medieval, mientras que Brentano la transmite a Husserl después de haberle imprimido una modificación<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000, pp. 8-12; y R. Sorabji, "From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality", en H. Blumenthal / H. Robinson / A. C. Lloyd (eds.), *Aristotle and the later tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1991, pp. 236-238.

<sup>2</sup> Cfr. S. Sánchez-Migallón Granados, *Franz Brentano*, en F. Fernández Labastida / J.A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, 2. "Su aristotelismo y su Metafísica

## 2. Estructura de la comunicación

Por todo ello, la estructura de la presente comunicación será la siguiente: se expondrá primero los rasgos fundamentales de la intencionalidad en Leonardo Polo y después en Edmund Husserl. A continuación se resaltarán las coincidencias apuntando al papel fundamental que la intencionalidad juega en ambas teorías del conocimiento. Por último, la comunicación se cerrará apuntando a nuevas líneas de investigación.

## 3. La intencionalidad en Leonardo Polo

Como ya se ha mencionado, la postura de Leonardo Polo respecto de la intencionalidad va a ser más fiel a la noción original de intencionalidad que la postura de Husserl. Para Polo, “intencional” corresponde con el tipo de “ser” propio de lo conocido. Equivale al ser según lo verdadero y lo falso de Aristóteles<sup>3</sup>. Las cosas, lo real, en el pensamiento son intencionales. Es decir, su estatuto no es más que referencia a otra cosa. El carácter remitente de lo intencional implica que lo pensado, lo conocido no puede ser comparado con lo real como se comparan dos cosas<sup>4</sup>. Lo real es una cosa, pero lo pensado, lo conocido, no. Es pura referencia a la cosa. Ese ser pura referencia a la cosa es lo que Polo denomina objeto intencional<sup>5</sup>.

---

teísta” y 3. “El método de la filosofía: experiencia y Psicología”, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/brentano/Brentano.html>.

<sup>3</sup> “El ente se dice de muchas maneras. Se dice (en un sentido primario) el ente real, pero también se dice el ente como lo verdadero. El ente en cuanto verdadero y el ente en cuanto real no es el ente dicho de la misma manera. El ente en cuanto verdadero no es el ente en cuanto real. El ente en cuanto verdadero está en el conocimiento”, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, Obras Completas, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 132.

<sup>4</sup> “Si se supone que la realidad *qua talis* está fuera, y que lo conocido posee su propio estatuto positivo, lo que conozco es un telón, una detención, porque es evidente que no conozco más que lo que conozco. Pero también es evidente que que la objeción idealista incurre en un paralelismo entre lo conocido y la realidad, pues sin admitir el paralelismo no hay nada que objetar”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 118.

<sup>5</sup> “El objeto es intencional, o pura intencionalidad”, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 120. O también: “La remisión es la configuración misma que llamamos objeto”; *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 120. En esta comunicación se utilizará la expresión “objeto intencional” para distinguirlo de la noción de objeto que aparecerá al abordar el planteamiento de Husserl.



Para entender mejor el sentido de lo intencional –del objeto intencional–, Polo desarrolla la noción de operación cognoscitiva. Sin ella no se pueden comprender la aportación de este filósofo. Frente a los actos físicos (*poiesis*) que se dilatan en el tiempo y cesan al producirse el fin que persiguen –el ejemplo típico de Aristóteles es la construcción de una casa: mientras se está construyendo no hay casa y cuando por fin se tiene la casa, ya no se da la construcción–; el conocimiento es un acto –una operación– (*praxis*) que es simultáneo con su fin: al ver, ya veo, ya tengo el fin del ver que es lo visto, alcanzar a ver algo<sup>6</sup>. El “algo” está presente en cada acto de ver. Leonardo Polo señala que la simultaneidad indica que el “algo” visto es inmanente al acto de ver, al acto de conocimiento correspondiente: lo visto no se da más que sostenido o actualizado por el acto de conocer. Esto es evidente si se tiene en cuenta que el “algo”, lo visto, no es idéntico a la cosa real sino que es la cosa real en tanto que vista, en tanto que conocida. El fin del ver, del conocer, no es la cosa en tanto que real sino en tanto que conocida. Y la cosa en tanto que conocida sólo se da en un acto de conocer. Eso que se da inmanente a un acto de conocer, la cosa en tanto que conocida, es lo que acabamos de denominar objeto intencional. Por tanto, el objeto intencional es inmanente a una operación<sup>7</sup>.

Este desarrollo es muy clarificador, piensa Leonardo Polo, porque permite explicar que el objeto intencional tenga un carácter óptico totalmente diverso de lo real: lo real es real en virtud de un acto de ser, mientras que el objeto intencional tiene actualidad en un acto de conocer. La cosa, lo real, es un en sí, mientras que el objeto intencional es un remitir. El remitir del objeto intencional debe entenderse en función del acto que le da actualidad<sup>8</sup>. Lo que hace el acto de conocer es desmaterializar la forma real, es decir, darle actualidad a una forma sin que esté unida a una materia: “El acto cognoscitivo no hace nada físico,

<sup>6</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, pp. 83 y ss.

<sup>7</sup> “El topos de lo conocido es la operación. Sin más, sin discusión alguna. ¿Lo conocido es real? En este sentido es externo, su topos no es la operación de conocer. No es real en tanto que conocido. Dicho de otro modo: si el acto de conocer es una operación, el conocer se corresponde con lo conocido. [...] La piedra en tanto que conocida es inmanente a la operación de conocer”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, pp. 61-62.

<sup>8</sup> “Es imposible que lo conocido en tanto que conocido esté en situación de confusión óptica con el cognoscente [...], ya que está establecido en ‘objetividad’, es decir, en posesión según acto. Pero no por ello el objeto es una instancia analítica o sintética de una estructura óptica. Claro que lo conocido, aunque no en tanto que conocido, puede pertenecer a una estructura óptica. El color de la cajetilla es una de las notas de esta cajetilla. *In rerum natura* las formas pueden ser notas”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 106. Más adelante: “La posesión inmanente y la realidad óptica quiditativa son distintas hasta el punto de que una excluye la otra. Lo que se es quiditativamente no se posee como conocido”; *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 108.

ningún efecto, pero al prescindir forma o, mejor, sólo prescinde en tanto que forma, puesto que forma y nada más. Sólo en este sentido el objeto es una forma: no una forma formada, esto es, “hecha”, sino un parecerse”<sup>9</sup>. El acto de conocer prescinde de la materia al darle actualidad a la forma sin la materia y por eso la forma ya no tiene un carácter real, ya no es la configuración de un ente, sino parecer la forma de un ente.

La explicación del estatuto de la intencionalidad desde la noción de operación inmanente, permite entender cómo la realidad se muestra en el conocimiento. El objeto intencional es puro remitir sin un soporte material –a diferencia de una fotografía, por ejemplo– de modo que es puro parecer. No es algo-que-parece sino puro parecer la forma real. No hay “algo”, sólo remisión, parecido<sup>10</sup>. Podríamos decir: puro a-parecer de la forma real. Lo que se conoce no es la forma separada de la materia en cuanto separada de la materia. La forma separada de la materia es poseída, tenida. Lo que se conoce es lo real que ella exhibe, y ella exhibe porque remite a lo real<sup>11</sup>.

#### 4. La intencionalidad en Husserl

Se ha dicho que en la recepción de la intencionalidad por parte de Brentano y Husserl esta noción fue modificada. Aquí no interesa señalar los aspectos que se conservan o modifican porque no se trata de abordar la evolución histórica del concepto. Lo que sigue se va a limitar a explicar la visión de Husserl respec-

---

<sup>9</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 116. “Formando se ve. Lo que se ve no se ve a través de un catalejo, sino configurando el catalejo. [...] La intencionalidad no es el paso *a*, sino la configuración del paso. Se forma entendiendo, se entiende formando. La intencionalidad se ha de formar, pero no como algo real. Justamente se forma como puro parecerse”; *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 121.

<sup>10</sup> “No es que se vea primero el objeto y en un segundo paso desde el objeto tenga lugar la remisión, sino que el objeto consiste exclusivamente en remitir. El objeto no es el sujeto del remitir. Ver el objeto significa ser enviado por el objeto porque el objeto no es más que intencionalidad”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 17.

<sup>11</sup> “¿El puro parecerse es lo que se ve? No, sino el modo como se ve”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 121. Esto ha de entenderse como que el objeto intencional no es conocido en tanto que objeto intencional, esto es, como remitir. Estrictamente el objeto intencional es lo poseído por el acto, lo que está delante, “lo conocido”. Pero al tenerlo se conoce lo real. Se puede decir que el objeto intencional es conocido, pero esto se dice sin querer decir que se conozca el objeto intencional en su remitir, es decir, como “consistiendo” en remitir. Es conocido porque es lo conocido de lo real.

to de la intencionalidad, aunque las diferencias se van a ir notando por comparación con el autor anterior.

El punto del que parte Husserl a la hora de concebir la intencionalidad es el punto en que la dejó Brentano: Brentano concebía la intencionalidad como el rasgo básico de todo fenómeno psíquico: los fenómenos psíquicos son un tipo de fenómenos que poseen la característica de hacer referencia a algo que no son ellos mismos –frente a los fenómenos físicos que no tienen esa característica–. Brentano pensó que aquello a lo que refieren los fenómenos psíquicos son las representaciones mentales, que representan fenómenos –físicos o psíquicos–<sup>12</sup>.

Husserl va a purificar la noción de intencionalidad de los rasgos empíricos y reales que quedaban en la noción de Brentano. La intencionalidad no se va a referir a todo el fenómeno psíquico sino únicamente a su dimensión experiencial, es decir, a su ser experiencia de algo, a su ser conciencia de. Husserl considera que hay elementos de lo psíquico que no tienen carácter intencional<sup>13</sup> y por tanto el ámbito de lo psicológico y de lo intencional no se identifican. “Psicológico” adquiere el sentido técnico de referirse a la dimensión empírico-real de la

<sup>12</sup> Cfr. S. Sánchez-Migallón Granados, *Franz Brentano*, 4.1 “Lo psíquico y sus tres clases”. URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/brentano/Brentano.html>.

<sup>13</sup> “Tenemos que distinguir por principio: 1) todas las vivencias que en las *Investigaciones lógicas* fueron designadas como ‘contenidos primarios’; 2) las vivencias o momentos de vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad. A las primeras pertenecen ciertas vivencias ‘sensuales’, unitarias por su sumo género, ‘contenidos de sensación’ como datos de color, datos táctiles, datos de sonido, etc. que ya no confundiremos con momentos cósicos aparentes, la coloración, la aspereza, etc., los cuales más bien se ‘exhiben’ vivencialmente por medio de ellos. [...] Encontramos semejantes datos vivenciales concretos como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos son intencionales, y justamente de modo que sobre aquellos momentos sensuales se halla una capa, por decirlo así, ‘animadora’, *dadora de sentido* [...], una capa mediante la cual, a partir de *lo sensual*, que en sí no tiene nada de intencionalidad, acaece precisamente la vivencia intencional concreta”; E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*, New edition, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 282; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Husserliana*, III-1, Martinus Nijhoff, Haag, 1971, p. 192. También: “Lo que informa las materias para hacer de ellas vivencias intencionales y aporta lo específico de la intencionalidad, es exactamente lo mismo que da al término de conciencia su sentido específico, según el cual conciencia alude *eo ipso* a algo de lo que ella es conciencia. Mas como hablar de momentos de conciencia, caracteres del ser consciente y todas las formaciones semejantes, así como hablar de momentos intencionales, resulta enteramente impracticable, debido a sus múltiples equívocos, que resaltarán claramente más adelante, introducimos el término *momento noético* o, más concisamente, de *noésis*”; *Ideas*, p. 284; *Ideen*, *Husserliana*, III-1, p. 194.

conciencia –a los actos de conciencia en tanto que actos de un sujeto humano real o como parte de la corriente de vivencias tomada en tanto que realidad–, mientras que la intencionalidad expresa el ser experiencia de, el ser conciencia de, las dimensiones del acto de conciencia que tiene que ver directamente con la manifestación de los objetos ante la conciencia<sup>14</sup>.

La filosofía debe atenerse a esta dimensión intencional de los actos de conciencia como la base de sus investigaciones. En otras palabras, debe comenzarse desde la pura inmanencia de la conciencia. Para ello debe abandonarse la actitud natural. En la vida ordinaria, la conciencia está dirigida hacia los objetos que se aparecen ante ella. Es decir, se ejecuta la intencionalidad dirigida a las cosas de la realidad, que son entendidas como reales. La actitud filosófica mira hacia esos mismos actos de intender la realidad y para ello deja de ejecutar las intencionalidades de esos actos. Esta es la doctrina de la reducción trascendental. Mediante este cambio de perspectiva la tesis de la realidad de los objetos de conciencia –la tesis de la actitud natural– queda neutralizada. Deja de ser usada, ejecutada y pasa a ser estudiada, contemplada. La consideración filosófica no la toma como una tesis propia sino como un objeto de estudio<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> “Pero lo que habla en contra del uso de la palabra [psíquico] como equivalente de intencionalidad, es la circunstancia de que sin duda no es admisible designar de igual manera lo psíquico en este sentido y lo psíquico en el sentido de lo psicológico (o sea, de aquello que es el objeto peculiar de la psicología). Además, tenemos también, [...] una ingrata ambigüedad, que tiene su fuente en la conocida tendencia a una ‘psicología sin alma’. Con ella se relaciona el que bajo el título de lo psíquico [...] se piense con preferencia en las vivencias en la unidad de la corriente de vivencias empíricamente puesta. [...] La ‘psicología sin alma’ confunde, nos quiere parecer, el desconectar la entidad del alma en el sentido de alguna nebulosa metafísica del alma, con el desconectar el alma en general, esto es, la realidad psíquica fácticamente dada en la empiria, cuyos *estados* son las vivencias”; *Ideas*, pp. 285-286; *Ideen, Husserliana*, III-1, p. 195. John Drummond señala que esta diferencia entre intencionalidad y psicología funda dos modos de abordar el objeto muy diferentes: “The task of a purely descriptive psychological analysis which dissects the inwardly perceived experiences in and for themselves, just as they are really given in perception, and indeed without any regard to genetic connections but also without regard to what they might mean beyond themselves and for what they might be valid. Hence, the identification of the real parts of an experience is carried out without regard to causal factors in the generation of the experience and without regard to the Object of the experience”, J. J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Springer Netherlands, Dordrecht, 1990, p. 27.

<sup>15</sup> Cfr. Husserl, *Ideas*, pp. 135-145; *Ideen, Husserliana*, III-1, pp. 56-66. “If we are to make intentionality an issue, we must carry out a systematic overhaul in the way we are to raise issues; intentionality is not just one more thing alongside the topics and things we are normally concerned with. In turning toward intentionality, we turn toward the very having of issues, and this cannot be a topic for us in the way things normally are. Moreover when we begin to focus on intentionality we must also adjust how we are to look at the things – the houses and food, atoms

Después de esta explicación, no es difícil poner de manifiesto que, al atenerse a la inmanencia de la conciencia, es decir a los actos de conciencia en su dimensión intencional –no psicológica–, no pueden dejar de considerarse los objetos de esos actos. Al examinar los actos de conciencia en pura inmanencia encontramos que el análisis del acto remite a aquello sobre lo que este acto versa<sup>16</sup>: los momentos intencionales del acto, precisamente por ser intencionales dirigen a un objeto como su sentido. Un objeto trascendente al acto en la medida en que no forma parte de los momentos constituyentes del acto. Ese objeto trascendente es lo que se llama nóema. Y la intencionalidad es caracterizada como la correlación entre nóesis –el acto de conciencia– y nóema.

La pregunta clave para revelar el sentido y noción de intencionalidad en Husserl es el estatuto del nóema. ¿En qué consiste exactamente el correlato de la nóesis? Lo primero que ha de tenerse en cuenta es que el nóema no es ningún tipo de entidad<sup>17</sup>. No es, por tanto, una entidad mental. El nóema es un modo de

---

and numbers – that have hitherto been the objects of our concern and that are the normal targets of intentionality. We have to adopt a new perspective on what we had been concerned with before we undertook to investigate intentionality. Instead of simply being involved with things, we must begin to look at things as being presented and as being meant by us and by others. Moreover we must also begin to take ourselves in a new way: not just as corporal or neurological entities, nor merely as psyches, nor merely as men who, in everyday exchanges, have done this or that, who are informed about this matter but ignorant of that one, who are friendly or hostile; we begin to take ourselves formally as agents of cognition, as holders of opinions, as quoting and as quotable, as datives of manifestation, as what Husserl has called transcendental subjectivities. Finally when we begin to investigate intentionality we must also determine how the reflective stance in which we function differs from other cognitive attitudes and stances, how it differs from what we do when, for example, we reflect on grammar, on propositions, on what we already know, and the like. To examine intentionality thus involves executing a gestalt shift in regard to things, the human subject, and reflective analysis. I will return to the definition and peculiarities of intentional analysis at the end of my paper, after I have attempted a few moves in such analysis itself. My discussion of intentional analysis will provide an opportunity to clarify what Husserl means by the noema”; R. Sokolowski, “Intentional analysis and the noema”, *Dialectica*, 1984 (1), 114.

<sup>16</sup> “Toda vivencia intencional es, gracias a sus momentos noéticos, precisamente noética; es su esencia albergar en sí algo así como un ‘sentido’ [...]. Pero por mucho que esta serie de ejemplos de momentos [noéticos] apunte a componentes efectivamente ingredientes de las vivencias, lo cierto es que también remite, por medio del título ‘sentido’, a componentes *no ingredientes*. / Dondequiera corresponde a los múltiples datos del contenido noético, efectivamente ingrediente, una multiplicidad de datos, mostrables en una intuición realmente pura, en un correlativo ‘contenido noemático’, o más brevemente, en el ‘nóema’”; E. Husserl, *Ideas*, pp. 293-294; *Ideen, Husserliana*, III-1, pp. 202-203.

<sup>17</sup> “A technical term used by Husserl within a non-ordinary, philosophical attitude to denote an ordinary object abstractly considered has come to be used instead to denote a non-ordinary object”; J. J. Drummond, “An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema”, en J. J.

considerar el objeto real. A saber, considerar el objeto real en tanto que la nóesis se dirige a él. Por eso, se pueden identificar tres elementos en todo nóema<sup>18</sup>: el carácter tético, el sentido noemático y la pura X determinable. La pura X determinable hace referencia a la identidad de un objeto dado a la conciencia en la multiplicidad de sus modos de presentarse. Por ejemplo, la misma silla puede aparecer vista desde un lado o desde otro, en buen estado o rota, con mucha o poca luz, en una habitación u otra... Sin embargo, sigue siendo la misma silla. Hay un elemento que se conserva en todas esas apariciones ante la conciencia: la identidad de la silla. Es la misma silla la que nos ha sido dada. Esto es lo que Husserl denomina pura X determinable. El sentido noemático o pleno nóema o núcleo noemático son los mencionados caracteres de la silla con los que esta puede aparecer. Mientras que el carácter tético hace referencia a los modos de aparecer del objeto debidos al tipo de acto de conciencia en el que se da: si es una percepción, un recuerdo, un juicio, etc<sup>19</sup>.

Por tanto, bajo la noción de nóema se considera el objeto real que aparece ante la conciencia, pero bajo los aspectos y modos con los que se da ante la conciencia. El nóema es la significatividad del objeto real para el acto de conciencia. Una significatividad que no se detecta en la actitud natural sino gracias a la cual se presenta el objeto ante determinado acto de conciencia. Lo que se percibe, recuerda, juzga, etc., es el objeto, no el modo como éste se manifiesta<sup>20</sup>.

---

Drummond / L. Embree (eds.), *The Phenomenology of the Noema*, Springer, Netherlands, 1992, p. 87.

<sup>18</sup> “A cada momento de la noético, especialmente a cada momento noético-tético, corresponde un momento en el nóema, y en éste se distingue frente al complejo de los caracteres téticos el núcleo noemático caracterizado por ellos. [...] Con la experiencia de la referencia (y en especial, ‘dirección’) de la conciencia a su objeto somos remitidos a un momento íntimo del nóema. No es el núcleo mismo acabado de designar, sino algo que compone, por así decirlo, el necesario punto central del núcleo y funge como ‘portador’ para peculiaridades noemáticas que le son especialmente inherentes, a saber, para las propiedades noemáticamente modificadas de lo ‘mentado en cuanto tal’ [...] Nos percatamos de que de hecho hay que hacer la distinción entre ‘contenido’ y ‘objeto’ no sólo por respecto a la ‘conciencia’, a la vivencia intencional, sino también por respecto al *nóema tomado en sí mismo*. Así pues, también el nóema se refiere a un objeto y posee un ‘contenido’, ‘por medio’ del cual se refiere a un objeto”; E. Husserl, *Ideas*, pp. 397-398; Hua III - 1, p. 299.

<sup>19</sup> “Las diferencias de la *manera de darse*, cambiantes de una especie de intuición a otra y según las restantes especies de representación// Aquello idéntico es una vez conciente ‘originariamente,’ otra ‘recordativamente,’ una tercera ‘figurativamente,’ etc”, E. Husserl, *Ideas*, p. 327; *Ideen, Husserliana*, III-1, p. 233.

<sup>20</sup> “Our ordinary experiences are directed toward objects; these experiences are shaped by our interests and concerns, and in the light of these interests and concerns objects offer themselves to

## 5. Coincidencias en las teorías de la intencionalidad de Husserl y Polo

La coincidencia que interesa destacar en la presente comunicación es que Husserl y Polo consiguen dar una explicación de cómo la mente alcanza la realidad. Para defenderlo vamos a contraponerlas a un enemigo-error-tentación filosófico común: el representacionismo. Entiendo por representacionismo una teoría que piense el conocimiento como *conocimiento* de representaciones mentales que remiten a la realidad. El representacionismo es una teoría del conocimiento que sostendría que la realidad se alcanza en dos pasos: del acto a la representación y de la representación a la realidad. En una postura de este tipo es en la que cae Brentano al señalar que los fenómenos psíquicos se dirigen a representaciones mentales y estas a lo real. Tanto Husserl como Polo niegan que haya un doble paso: del acto al objeto intencional o nóema –respectivamente– y de este último a la realidad<sup>21</sup>. La realidad la tenemos cognoscitivamente, la hayamos en el objeto intencional o en el nóema. Aplicar la teoría del doble paso implica, por una parte, dar una descripción incorrecta del fenómeno del conocimiento y, por otra, dificultar la explicación de cómo es que conocemos la realidad al conocer.

El representacionismo describe mal el conocimiento porque el fenómeno de la intencionalidad no se identifica con el fenómeno de la representación, en el que una realidad-imagen remite a otra cosa. Más bien el fenómeno de la repre-

---

us as significant in certain ways. Our experiences, in noticing objects, in attending to them, or in »minding« them, call forth for special attention those features of an object which make it significant for us relative to the concerns and interests animating the experience. These interests and concerns range from the satisfaction of our necessary appetites and the recognition of objects which will achieve this satisfaction to the theoretical interests satisfied by the recognition of the general structures and laws present and operative in certain types of objects or regions of being. But whatever our concerns and interests, our ordinary experiences-unless interrupted by resistances or failures, disappointments or disagreements-look past the object's significance for us simply to the object itself. We do not, in other words, ordinarily thematize the sense of the object; rather our attention is directed straightforwardly to the objectivities themselves"; J. J. Drummond, "An Abstract Consideration", p. 105.

<sup>21</sup> Al respecto Husserl señala: "Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la presencia en su propia persona de un objeto individual"; E. Husserl, *Ideas*, p. 162; *Ideen, Husserliana*, III-1, p. 81. Por su parte, Polo también dice: "Se suele decir que el objeto [intencional] es un medio *in quo*. El objeto [intencional] es medio si se compara con la realidad, pero entre el acto de conocer y el objeto [intencional] no media nada. El objeto [intencional] es un conducto pero no desemboca en la realidad como si la realidad fuese lo poseído propiamente por el acto cognoscitivo. [...] El objeto no es un medio en el sentido de instrumento para poseer la realidad"; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 119.

sentación es un tipo de fenómeno intencional. Así, Polo diferencia la remitencia de un retrato de la remitencia que se da en el conocimiento. En el retrato hay un soporte físico mientras que en el conocimiento, no. En el retrato la intencionalidad se realiza sobre la base de una forma física, mientras que en el conocimiento la forma está desmaterializada, es puro parecer la forma real<sup>22</sup>. También Husserl señala que la conciencia de imagen debe distinguirse de la conciencia perceptiva. Al percibir una cosa no se me presenta una imagen –mental– mediante la que se me muestra lo percibido, sino la cosa misma cuyo grado de intuitividad es mayor que el de una figuración –imaginación–. Más bien la conciencia de imagen requiere la conciencia perceptiva: sin percibir el retrato, sin su presencia perceptiva y directa, no podemos ver la cosa perceptivamente ausente a la que el retrato nos remite. Hay algo que nos tiene que ser dado perceptivamente para que pueda haber verdadera conciencia de imagen –representación–<sup>23</sup>.

Además, el representacionismo impide comprender cómo el conocimiento alcanza lo real porque postula mediaciones cognoscitivas. Ni el acto, ni el nóema, ni el objeto intencional, son mediaciones porque no son conocidos en el conocimiento. La función del acto es, en la teoría de Husserl dirigir hacia lo percibido, imaginado, juzgado, etc. Y en el caso de Polo, dar actualidad a la intencionalidad. El nóema no es otra cosa que una descripción de cómo el objeto es presentado a determinada nóesis. El objeto intencional es la aparición de la cosa conocida ante la mente: una forma que consiste en remitir, que no tiene otra consistencia que la remisión a la forma real. Tanto el acto, como el nóema, como el objeto intencional, son descubiertos en el análisis filosófico. En ese sentido, podría decirse que son transparentes para la mente. Sin embargo, si en vez de este tipo de elementos se apela al conocimiento de una representación mental que remite a la realidad, se rompe la relación directa del conocimiento con la realidad. El conocimiento debería describirse como versando sobre representaciones mentales en vez de describirlo como versando sobre la realidad. Nace así la cuestión de cómo es posible que esas representaciones mentales

---

<sup>22</sup> “Un retrato sin la cartulina, sin las pinceladas, es un retrato en correspondencia con un acto. No un retrato efecto, construido. Para que sugiera la intencionalidad cognoscitiva hemos de quitar al retrato lo que tiene de efecto, es decir, el estar pintado *en*. Quitémosle al retrato la cartulina y he aquí un puro retrato; un retrato *en* nada, o sea, nada más que un retrato”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 123.

<sup>23</sup> “También la imagen, por ejemplo el busto de mármol, es una cosa como otra cualquiera; únicamente el nuevo modo de aprehensión hace de ella una imagen; entonces no aparece meramente la cosa de mármol, sino que a la vez es mentada imaginativamente una persona, sobre la base de esta apariencia”; E. Husserl, *Investigaciones lógicas II*, Revista de Occidente, Madrid, <sup>2</sup>1967, pp. 395-96.



remitan a algo con lo que nunca se ha tenido contacto, con lo que se pone en entredicho la fiabilidad de esa remisión.

Por tanto, Husserl y Polo, mediante el uso de la noción de intencionalidad en sus teorías del conocimiento consiguen evitar el representacionismo garantizando la relación directa entre el conocimiento y la realidad. Es decir, ambos ofrecen una teoría que describe el conocimiento como conocimiento de cosas, no como conocimiento de representaciones.

## 6. Continuación de la investigación

Para finalizar la presente comunicación se van a mencionar algunas de las posibles líneas de investigación que se abren tras esta comparación.

La continuación natural de esta investigación es el análisis de la noción de verdad y su conocimiento. El primer paso sería saber cuál es la descripción de la noción de verdad que proponen –en ambos casos es la verdad como adecuación–; para, en un segundo momento, analizar si consiguen evitar la comprensión del conocimiento de la verdad como una comparación entre la cosa y la mente. Eludir este planteamiento debería ser un rendimiento de una teoría del conocimiento que apele a la noción de intencionalidad, ya que ha roto la simetría entre lo real y lo conocido –ha descosificado el conocimiento–.

Por otra parte, parece necesario precisar el tipo de asimetría que puede darse entre el conocimiento y la realidad. Es decir, parece que conviene un análisis de los objetos intencionales y de los nóemas en el que se capte su peculiaridad en cuanto objetos intencionales o en cuanto nóemas. Especial interés suscitan los contenidos de conocimiento que no tienen referente directo en las cosas, a saber: los universales, los estados de cosas negativos, los números, etc. ¿Cómo es su intencionalidad?

Otro problema a resolver es las condiciones en que quepa hablar de lo extramental. En la teoría de Polo lo real queda fuera del acto de conocimiento, en Husserl se integra en él como su polo objetivo. Ha de esclarecerse si hay algún peligro de atribuir a la cosa lo propio del conocimiento, y cuáles son las prevenciones que han de tomarse al respecto. Este punto se puede formular como la exigencia de determinar la opacidad de lo cognoscitivo, en qué medida se puede dejar de atender al conocimiento al tratar sobre las cosas.

El último punto que se desea señalar aquí es el problema del origen de lo cognoscitivo. Algo se ha apuntado en la explicación de la intencionalidad en Leonardo Polo. La cuestión es, en qué medida lo cognoscitivo se debe a las cosas y en qué medida a la dimensión subjetiva u operativa.

Quizá en estas nuevas direcciones vuelvan a aparecer nuevas coincidencias que nos señalen que ambos hablan de la misma realidad.

Dan González Marijuán  
Universidad de Navarra  
dgonzalez.11@alumni.unav.es

## LA INSUFICIENCIA DE LA OBJETIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE LEONARDO POLO Y GABRIEL MARCEL

*Mikel Ostiz Blanco*

### 1. Introducción

Dice Aristóteles en una sentencia muy conocida, que el hombre por naturaleza desea saber<sup>1</sup>. Hay, en lo más hondo del ser humano, un deseo inagotable por penetrar la realidad, por hacerse con ella de una manera misteriosa, diferente al resto de posesiones que el ser humano realiza, puesto que esta posesión no inmuta a la realidad, pero al mismo tiempo la posee de un modo más perfecto y abarcante que, por ejemplo, el mero coger algo en la mano. Este método, tan cercano y misterioso a la vez, es el conocimiento. Maravillado de esta capacidad, el ser humano la ejerció en forma de filosofía, ciencia, técnica, etc., elaborando teorías e incluso sistemas. El conocer apresaba la realidad, la objetivaba, de forma que se podían establecer relaciones, ordenaciones, jerarquías y otras muchas operaciones sobre los objetos de conocimiento. Sin embargo, el hambre de conocer del ser humano es infinita, y cuando la historia de la filosofía llegó al culmen de su capacidad arquitectónica con los grandes sistemas del idealismo donde los conceptos y sus relaciones llegaron a formar telarañas que pretendían agotar la realidad por completo, surgió de nuevo el grito inconformista humano, que puso en cuestión esta clausura del saber. Frente a esta construcción conceptual, el ser humano hizo lo que el filósofo siempre hace y que le hace ser molesto a ojos de sus semejantes, como el tábano socrático: cuestionar la base, el fundamento; y el fundamento de los grandes sistemas conceptuales no es sino la objetividad misma. El siglo XX contiene muchas corrientes filosóficas y puede ser leído de diferentes formas, pero una de ellas es utilizar como hilo conductor el cuestionamiento –ya avanzado en el siglo XIX– de la racionalidad objetiva, ya sea para negar la razón en su conjunto –distintas formas de irracionalismo–, para sustituirla por otras formas de racionalidad –gran parte de los pensadores posmodernos– o bien para realizar una ampliación de la misma. Esta última vía es la que exploran tanto Leonardo Polo como Gabriel Marcel, si bien lo hacen desde bases distintas y con aproximaciones dispares. No obstante, comparten el

---

<sup>1</sup> “Todos los hombres desean por naturaleza saber”, Aristóteles, *Metafísica*, I ,1, 980a, trad. Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 1998, p. 3.

“sí, pero no solo” como opción gnoseológica. Objetividad sí, pero no se conforman con ella. Rechazan que la realidad pueda ser agotada objetivamente, con lo que proponen un método para ir más allá de la aproximación conceptual. En el caso de Leonardo Polo es el abandono del límite mental, mientras que Gabriel Marcel se centra en la distinción entre problema y misterio, que se concreta en la vía de la reflexión segunda y la filosofía concreta.

## 2. Superación del conocimiento objetivo

La superación del conocimiento objetivo –que es ampliación y no negación– requiere clarificar las notas características de dicho conocimiento, ya que es a partir de ello cómo se descubre su limitación y la necesidad de ir más allá. El conocimiento objetivo es, valga la redundancia, el conocimiento que funciona a través de objetos cognoscitivos. Consiste en la aprehensión de formalidades, en una suerte de *separatio* que aísla notas de la realidad. El objeto de conocimiento es intencional, lo cual significa que no es una «cosa» que remite a la realidad, sino que es la realidad capturada de modo intencional. El objeto es intrínsecamente abierto, de hecho, su ser consiste en apertura, en remitencia a la realidad. Desde esta comprensión del objeto se supera el abismo entre la mente y la realidad que surge al cosificar el objeto y entender las ideas como meras copias de la realidad. El conocimiento, según Polo siguiendo a la tradición clásica, es acto perfecto, *praxis teleia*, pues posee su fin de un modo acabado. No hay más objeto que conocer que objeto conocido, y en este sentido, el objeto cognoscitivo comparte notas con las ideas platónicas, en cuanto formas separadas cuya característica esencial es la *mismidad*, ser lo que ellas son y nada más. En esta línea, Marcel se refiere al conocimiento objetivo indicando que es el ámbito donde se introducen las distinciones<sup>2</sup>. Por tanto, los objetos son lo que son y no son lo que no son. Aunque pueda sonar a trabalenguas, esta afirmación se refiere nuevamente a la mismidad propia de la realidad del objeto cognoscitivo. Se conoce algo como algo, y en ello va implícito que se conoce como no lo otro. El conocimiento objetivo se basa en el principio de no contradicción entendido en su vertiente más lógica o gnoseológica<sup>3</sup>. Un objeto es sí mismo, y si se conoce –si el acto de conocimiento tiene éxito– se conoce de un modo perfecto. Esto implica que no se puede avanzar en el conocimiento profundizando en el objeto, porque no hay más objeto que conocer que objeto conocido.

<sup>2</sup> Cfr. J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel. Un canto al ser humano*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 83-84.

<sup>3</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005a-1006a, pp. 163-169.

Este modo de conocer es para Polo el conocimiento dentro del límite mental, el que opera dentro del ámbito de la presencia mental, la cual es al mismo tiempo condición de posibilidad y límite del conocimiento objetivo. Gabriel Marcel se refiere a este tipo de conocimiento como el ámbito de lo problemático, en relación a su distinción entre problema y misterio. La palabra problema tiene la misma raíz que la palabra latina *objectum*, que denota precisamente algo que se encuentra frente al que conoce, algo que hay que catalogar, registrar<sup>4</sup>. Esto ilustra muy bien qué es el problema, algo que se domina, que se posee, lo cual es precisamente la caracterización del conocimiento objetivo. Marcel propone el método de la reflexión primera para abordar el problema, que “mediatiza y pierde la inmediatez y la unidad primaria de la realidad”<sup>5</sup>. El concepto es aprehensión de una formalidad de la realidad, que presupone un quedarse con algo y descartar el resto; es necesario centrarse en un aspecto de la realidad para iluminarlo y así poder conocerlo. Precisamente la virtud del conocimiento objetivo es su limitación: al realizar una aprehensión parcial de lo real, se introduce, según Marcel, una suerte de ruptura en la unidad primaria de la realidad. El conocimiento objetivo mediatiza, y a pesar de que el objeto es intencional, la presencia mental impide acceder a la realidad en sí misma. Esto no quiere decir que el conocimiento objetivo no conozca lo real, pero sí que lo realiza de una forma mediada.

Superar esta mediación es realizar la ampliación del conocimiento de la que antes se hablaba. Polo tematiza este «ir más allá» como el *abandono del límite mental*, es decir, prescindir de la presencia mental como método para conocer lo real. A su vez, Marcel propone la reflexión segunda como un modo de conocer no objetivo, que viene precedida de una reflexión primera que sí se enmarca dentro del conocimiento objetivo o problemático. Esto permite ver una similitud entre ambos pensadores: la superación del conocimiento objetivo requiere de un primer momento objetivo. En Polo, el abandono del límite requiere detectar el límite, y esto debe realizarse al ejercitarlo. Marcel con su reflexión segunda sostiene que es necesario un volver sobre los datos de la reflexión primera para rescatar lo que se ha perdido por el carácter de este acceso inicial<sup>6</sup>. Al igual que

---

<sup>4</sup> Cfr. F. Blázquez, *La filosofía de Gabriel Marcel. De la dialéctica a la invocación*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1988, p. 166.

<sup>5</sup> J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 84.

<sup>6</sup> “[La reflexión segunda] es una vuelta a la realidad que pasa por la reflexión primera intentando recuperar lo que ésta ha perdido”, J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 85. Por otra parte, Prini dice que, “siendo evasión o aislamiento de la realidad, la razón objetiva y problematizante, o “reflexión primera”, precede y prepara el saber metafísico o la “reflexión segunda”, solamente en la medida en que ésta realiza sobre ella una especie de torsión dialéctica que recupera el *humus* existencial y ontológico en que fue practicada originariamente la

el ave de Minerva, el filósofo emprende el acceso a lo real tras la claridad de la objetividad<sup>7</sup>. No obstante, se trata de una tarea difícil en cuanto el conocimiento objetivo empapa nuestra forma de pensar y comunicarnos. Al tratar de acceder a aquellas realidades que no pueden ser captadas objetivando, es fácil deslizarse al ámbito del objeto. En cuanto se sigue operando con conceptos y relaciones conceptuales, no se ha abandonado el límite. Es pertinente el abandono de muchas nociones para no recaer en el ámbito objetivo, pero dos son, a mi juicio, especialmente relevantes: la sustancia y el sujeto.

En primer lugar, entender correctamente los temas metafísicos y antropológicos que se abren tanto en Polo como en Marcel al rebasar el conocimiento objetivo exige renunciar a la categoría de sustancia, y junto a ella, a cualquier tendencia a «cosificar» lo conocido. Conocer el ser o a la persona no es conocer un «algo» limitado y cerrado en sí mismo. Esas notas son propias del objeto y emplearlas supone conocer la realidad no en sí misma sino bajo las categorías bajo las cuales opera el propio pensamiento<sup>8</sup>. Sin embargo, a pesar de que al tematizarlo esto parece evidente, es muy complicado librarse totalmente de seguir pensando bajo este prisma. Lo mismo ocurre con la segunda noción que hay que abandonar: la categoría de sujeto. No es posible abandonar la categoría de objeto sin abandonar la de sujeto, ya que constituyen una dualidad inseparable. Pensar más allá del objeto implica superar también el sujeto. En este sentido, Polo insiste en que la persona no es sujeto, pero tampoco lo es el yo. Polo insiste en que el *ver-yo* y el *querer-yo* –las dos aperturas a la esencia humana de

---

fractura de la abstracción”; P. Prini, *Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable*, Editorial Luis Miracle S.A., Barcelona, 1963, p. 77.

<sup>7</sup> Es necesario indicar que el significado del ave de Minerva no coincide exactamente con la figura hegeliana en el caso de Polo ni Marcel. En concreto, para Marcel, “[la reflexión segunda] no es una capacidad subjetiva de volverse hacia sí mismo para aislarse de los demás, ni la vuelta del ser-para-sí-mismo del idealismo hegeliano. Es una capacidad ontológica que impone silencio al griterío para facilitar la concentración en esa experiencia del ser y la recuperación de lo dado de un modo inmediato”; J. Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2001 (137), p. 55.

<sup>8</sup> Polo se refiere esto al hablar de “metafísicas prematuras”, metafísicas que explican la realidad quedándose en notas que son propiamente gnoseológicas. El caso de Platón es paradigmático, por el estatuto ontológico y extramental que otorga a las Ideas: “Tratemos de precisar la equivocación platónica. Una idea en sí, una idea cuyo tópos es extramental –hablando en absoluto–, fuera de toda mente, es una idea mal “topologizada”. Eso que llamamos “en sí” respecto de una idea es la anulación de su idealidad. La idea en sí tendrá todo lo de idea que se quiera, pero en cuanto es “en sí” no es idea. Lo que tiene de “en sí” es lo que tiene de no-idea”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, en *Obras Completas*, vol. IV, Eunsá, Pamplona, 2015, pp. 57-58.

la *sindéresis*— no son un «yo-que-ve» o un «yo-que-quiere»<sup>9</sup>. En Marcel, desde otra perspectiva, se apunta a la misma idea y se añade una nota muy interesante. La ruptura de la dupla sujeto-objeto implica que, en el ámbito del misterio, a diferencia de lo que ocurría con el ámbito del problema, ya no aparece una oposición del yo frente a unos datos ajenos. La resolución de un problema no requiere una implicación de la persona en cuanto se sigue trabajando bajo las categorías de un sujeto que conoce objetos. Sin embargo, el misterio rompe la oposición entre «en mí» y «enfrente de mí», y por tanto, el tema me concierne, no me es ajeno. De este modo, Marcel aporta una visión más existencial y fenomenológica a la superación de la dualidad sujeto-objeto.

### 3. Ampliación de la metafísica a través de la antropología

Otro aspecto en el que ambos autores convergen es el intento de realizar una ampliación de la metafísica a través de la antropología. Tanto en Polo como en Marcel la superación del conocimiento objetivo conduce a la apertura de temas antropológicos que son tratados en un nivel distinto de la clásica antropología filosófica<sup>10</sup>. En Polo esto es marcadamente explícito, puesto que en el tomo I de su *Antropología Transcendental* realiza lo que él denomina una «ampliación de los trascendentales»<sup>11</sup>, donde, junto a los trascendentales metafísicos clásicos<sup>12</sup> propone unos trascendentales que, en su opinión, no han sido tematizados con anterioridad en la historia de la filosofía: los trascendentales personales. En Polo

<sup>9</sup> “Por tanto, si Polo no habla casi nunca del yo sino de la dualidad *ver-yo* y *querer-yo* es, en primer lugar, para evitar sustantivar el yo: yo no es el «sujeto» de las operaciones cognoscitivas y de los actos voluntarios”, R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011, p. 228. Polo sitúa esta dualidad a nivel de la esencia humana, no a nivel de la intimidad personal. En concreto, los define como el *ápice de la esencia humana*, su apertura a la verdad y al bien. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 282-283.

<sup>10</sup> Polo insiste en que “si no se abandona el límite mental, es imposible desarrollar una antropología trascendental sino que la antropología debe englobarse en la metafísica, es decir, debe entenderse como una «filosofía segunda»”; R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, p. 84.

<sup>11</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 21.

<sup>12</sup> “Como digo, si la doctrina clásica de los trascendentales no ha considerado todos ellos, hay que acudir al ser humano para acceder a los que faltan. Por eso, a la propuesta de ampliar los trascendentales se le llama, coherentemente, antropología trascendental. Al investigar el ser personal humano se descubren otros trascendentales, de entre los que conviene destacar la libertad. Por más que se trate de nociones conocidas por la filosofía clásica, no han sido formuladas por ella como trascendentales”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 47.

esto constituye la tercera dimensión del límite mental, donde se *alcanza*<sup>13</sup> el acto de ser personal, y se conocen los trascendentales personales, que son la coexistencia, la libertad trascendental, el conocer personal y el amar donal. La intimidad personal resulta ser en Polo uno de los temas que quedan fuera del alcance del conocimiento objetivo, puesto que el tema no es objeto alguno, además de que supera al método empleado para conocerla. Esto quiere decir que al intentar conocerse en su ser personal, el hombre intenta penetrar en lo más profundo de sí, y como, a juicio de Polo, no cabe reflexión en el conocimiento, este conocimiento no objetivo corre a cuenta de un hábito clásico denominado *hábito de sabiduría*<sup>14</sup>. De esta manera, como la intimidad personal desborda al hábito de sabiduría, este nunca alcanza completamente su tema, pues la riqueza del acto de ser personal rebasa cualquier conocimiento terminado, que es precisamente la característica del conocimiento objetivo que resulta imposible obtener en este nivel.

Gabriel Marcel formula su propuesta de forma diferente pero comparte de fondo el interés de Polo de abrir un nuevo espacio para la antropología en la filosofía. Marcel, en vez de hacer una antropología allende de una metafísica que también se encuentre más allá del ámbito objetivo<sup>15</sup>, propone realizar una antropología de alcance metafísico. Más allá de una antropología filosófica que tiene un carácter esencial, propone una antropología de la existencia donde el foco está en el ser que el ser humano es más que en sus facultades y operaciones<sup>16</sup>. En Marcel no hay una distinción neta de niveles como en Polo, pero a cambio, incide en un rasgo del conocimiento no objetivo que le parece irrenunciable. Este rasgo es que el ser humano al hacerse las preguntas metafísicas está comprometido en el preguntar. En términos más heideggerianos, Marcel se está

---

<sup>13</sup> “Al abandonar el límite mental se alcanza la co-existencia humana. Sin embargo, alcanzar la co-existencia humana no quiere decir agotarla o saturarla”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 124.

<sup>14</sup> “Según mi propuesta, el hábito de sabiduría se distingue del hábito de los primeros principios porque su tema es el propio existir humano: saber que existo como persona creada”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 177.

<sup>15</sup> Polo realiza su metafísica no objetivista en la primera dimensión del abandono del límite mental. Es conocimiento transobjetivo pero que es capaz de dar cuenta de la realidad personal. Para ello se precisa la tercera dimensión del abandono del límite donde se *alcanza* la intimidad personal. Estos dos vías cognoscitivas se realizan, para Polo, a través de dos hábitos innatos: el hábito de los primeros principios y el hábito de sabiduría antes mencionado.

<sup>16</sup> Aquí cabe resaltar otra diferencia entre Polo y Marcel: en Polo el estudio de la esencia humana y sus facultades es también un conocimiento transobjetivo, en cuanto no versa sobre objetos sino precisamente de las operaciones del conocimiento (este campo temático se explora en la cuarta dimensión del abandono del límite mental). En Marcel, al no hilar tan fino en esta cuestión, no diferencia entre un conocimiento antropológico esencial y otro a nivel de la intimidad.



refiriendo aquí a la implicación del ser que pregunta en la pregunta por el ser. Esto es consecuencia directa para Marcel del abandono del ámbito objetivo, que presupone la superación de la oposición sujeto-objeto, y por tanto, de la oposición «en-mí» y «enfrente-de-mí». La pregunta por el ser, que es el origen de la metafísica, es antropológica en su raíz, puesto que no cabe un preguntar que pretenda alcanzar el ser al tiempo que quiera mantener la imparcialidad propia del conocimiento objetivo. Por eso, en Marcel más que de una ampliación de la metafísica a través de la antropología habría que hablar del inevitable carácter antropológico de una verdadera metafísica que no se traicione a sí misma en su propio preguntar. En Marcel se produce una convergencia entre el polo de la trascendencia –el ser como categoría omniabarcante– y el polo de la intimidad. La pregunta por el ser implica un salir hacia fuera para conocer lo real<sup>17</sup> que se curva hacia la intimidad humana. Y algo de esto hay en Polo, en cuanto el conocimiento del acto de ser superior –que es el acto de ser personal, tanto humano como divino– se realiza por vía antropológica. Aunque Polo distinga una vía del abandono del límite más estrictamente metafísica –la primera dimensión que conoce el ser extramental, se puede sostener que el acceso metafísico –entendido como conocimiento del ser– más perfecto, tiene ineludiblemente, como ocurre en –Marcel, carácter antropológico.

#### 4. Virtudes y limitaciones de ambos planteamientos

Tras esta digresión de carácter más temático que metodológico, es pertinente retomar ahora la cuestión del conocimiento objetivo y su superación, para ponderar la aportación de ambos pensadores. Como se ha expuesto, ambos detectan la limitación del conocimiento objetivo y pretenden ir más allá de él; y ambos lo hacen compartiendo dos características muy relevantes: en primer lugar, sostener que este nuevo modo de conocimiento no es irracional, y en segundo, defender que el nuevo modo de conocimiento no anula el valor del conocimiento objetivo. Respecto a esta segunda característica, Polo insiste en el valor del conocimiento objetivo apoyándose en que es de alguna manera condición de

---

<sup>17</sup> Marcel es un firme defensor del realismo, ya que su filosofía se fragua desde el idealismo como una pugna por salir de él. A pesar de no defender un realismo clásico, calificar su propuesta de realista queda fuera de toda duda, pues una de las ideas en las que existió es la *exigencia ontológica*, que enuncia de la siguiente forma: “‘s necesario que haya –o sería necesario que hubiera– ser; que no todo se reduzca a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes* –esta última palabra es esencial– o, como diría Shakespeare, a una historia contado por un idiota”; G. Marcel, *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1987 [1933], p. 30.

posibilidad para la vida práctica<sup>18</sup>. Gran parte de nuestra vida es posible gracias al conocimiento objetivo y no a pesar de él. Marcel también reconoce que “este conocimiento objetivo conceptual es [...] necesario y útil en su propio nivel”<sup>19</sup>. Por tanto, en ambos casos se huye de un dualismo que presente la nueva propuesta como el único conocimiento válido. Es, por tanto, una virtud de ambos planteamientos el ser críticas ponderadas del conocimiento objetivo, que intentan situarlo en su lugar sin invalidarlo<sup>20</sup>.

La otra característica común que antes se mencionaba es no claudicar de lo racional al percatarse de la limitación del conocimiento objetivo. Ambos pretenden abrir el pensamiento a un modo nuevo de pensar, no anular el propio pensamiento. El descubrimiento de Leonardo Polo fue precisamente que “la realidad no debe ser «pensada» sino «conocida»”<sup>21</sup>. Por su parte, Marcel insistió en que para abrir el pensamiento a nuevos modos es necesario “superar la identificación del pensar con un mirar u objetivar y [reconocer] que la universalidad no es únicamente de orden conceptual”<sup>22</sup>. Ambos autores insisten en que se mantienen en el ámbito de la filosofía y del pensamiento, si bien algunas de las críticas recibidas vienen desde este lado, especialmente en el caso de Gabriel Marcel, puesto que recibió acusaciones de subjetivismo e irracionalismo ante su propuesta filosófica<sup>23</sup>.

Por otra parte, la gran pregunta que deben responder ambos autores es la siguiente: ¿cómo pensar fuera del ámbito del conocimiento objetivo? En este sentido, Polo presenta una propuesta mucho más sistemática y detallada sobre cómo es el conocimiento que se alcanza mediante el abandono del límite men-

---

<sup>18</sup> “Si se atiende al carácter antropológicamente *positivo* de la *detención cognoscitiva* del *lo de lo pensado*, se puede llegar a descubrir que el límite mental es el *apoyo* o *sostén* de la vida práctica; y esto quiere decir que el límite mental *favorece* y *beneficia* de suyo la *vida* del hombre”, S. Piá, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 195. “Polo habla con frecuencia de “pararse a pensar”, indicando que así es como se hace filosofía; la filosofía, decía ya Aristóteles, no es ciencia práctica sino libre, que requiere dejar de lado las preocupaciones de la vida: es la teoría. En cambio, la vida requiere la “detención cognoscitiva”, dejar de pensar, no porque sea irracional sino porque la toma de decisiones, decían ya los clásicos, exige detener la deliberación, la cual seguiría al infinito si la voluntad no la detuviera”; R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, p. 272.

<sup>19</sup> J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 84.

<sup>20</sup> El propio Marcel “afirmó muchas veces que no rechazaba el concepto sino el conceptualismo, no descalificaba la razón sino el abuso de la razón, que acaba por invalidarse a sí misma”; J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 84.

<sup>21</sup> R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, p. 29.

<sup>22</sup> J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 83.

<sup>23</sup> Cfr. J. Aduriz, *Gabriel Marcel. El existencialismo de la esperanza*, Espasa-Calpe Argentina S.A., Buenos Aires, 1949, pp. 95-114.

tal. Las cuatro dimensiones del abandono explicitadas en sus diferentes obras son un ejercicio soberbio del pensamiento. Esta es una limitación de Marcel, ya que, a pesar de detectar la limitación del pensamiento objetivo de forma muy penetrante, su propuesta no tiene una formulación extensa y detallada del conocimiento meta-problemático<sup>24</sup>. En Polo encontramos una metafísica no objetivista en la primera dimensión, separada de su antropología trascendental, además de un estudio de la esencia humana y la esencia del universo físico. Este nivel de distinciones está ausente en Marcel. Pero ¿por qué razón? En mi opinión creo que Marcel es muy consciente de la resbaladiza pendiente que supone pensar más allá de lo objetivo, y de lo fácil que es dar un tratamiento objetivo a temas que rebasan este ámbito, lo cual en terminología marceliana es degradar el misterio en problema<sup>25</sup>. Esto no quiere decir que el pensamiento de Marcel no podría clarificar y explicitar su propuesta, pero sí que no es sencillo evitar caer inadvertidamente en esta degradación de lo meta-problemático en objetividad. Esto es debido a que el lenguaje forma parte del ámbito objetivo, y por tanto, las palabras significan lo que significan en referencia a objetos intelectuales, es decir, el discurso filosófico –no el propio pensar– se realiza dentro del límite mental, pues no hay conceptos que remitan de forma transparente a lo no objetivo. De alguna manera, las palabras y conceptos son siempre modos imperfectos de referencia a lo trans-objetivo, pues nunca pueden englobarlo. Lo misterioso, para Marcel, “es aquello que, siendo conocido de un modo objetivo, no es comunicado directamente. [...] Es una plenitud de ser y por ser tal, el lenguaje humano no es capaz de expresarlo de un modo directo ni en su totalidad”<sup>26</sup>. El lenguaje aplicado en este ámbito tiene algo de esa escalera que hay que tirar después de usarla a la que Wittgenstein hace referencia al terminar su *Tracta-*

---

<sup>24</sup> “Aquí reside, en mi opinión, la mayor limitación del pensamiento de Marcel: detecta la insuficiencia del conocimiento conceptual y la limitación de la filosofía moderna, pero carece de una aguilatada formulación que explique satisfactoriamente qué es la reflexión segunda y cual es su relación con el ámbito de lo inmediato: la existencia. Asimismo queda sin explicar completamente cual es la relación entre la existencia y el ser, y entre la existencia y la vida. Todas estas nociones aparecen en el pensamiento de Marcel dotadas de una gran ambigüedad, pues una veces se identifican y otras veces no solo son diferentes, sino opuestas. Esta segunda limitación de su pensamiento es consecuencia de su miedo a la objetivación, que le impidió seguir profundizando en el significado de la existencia, el ser y la vida”; J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 360.

<sup>25</sup> “Vemos inmediatamente que no se puede trazar una línea demarcatoria entre problema y misterio. Pues un misterio colocado ante la reflexión tiende inevitablemente a degradarse en problema”; G. Marcel, *Aproximación al misterio del Ser. Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico*, p. 38.

<sup>26</sup> J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 80.

*tus*<sup>27</sup>. En este sentido, la propuesta marceliana aboga más por esta suerte de vía indirecta, proponiendo un acceso menos sistemático en forma de acercamientos concretos al misterio<sup>28</sup>, que tienen la ganancia de tener una dimensión fenomenológica y existencial que en Polo no es tan clara.

En conclusión, las propuestas de Gabriel Marcel y Leonardo Polo son caminos muy valiosos para no claudicar de la filosofía y del pensamiento, puesto que evitan tanto el extremo racionalista que intenta absorber lo real en lo objetivo como el extremo irracionalista que rechaza que quepa pensar la realidad. Sus planteamientos comparten intuiciones de fondo si bien difieren en su desarrollo y obviamente presentan diferencias en sus contenidos concretos. No obstante, no son propuestas antagónicas, sino que de algún modo son complementarias. La propuesta de Polo tiene una gran potencia intelectual, pues clarifica muy bien los temas que se alcanzan tras abandonar el conocimiento objetivo y además, lo fundamenta metódicamente de forma sólida. Marcel por su parte, si bien carece de un desarrollo de esta envergadura, es profundamente iluminador al describir el límite del conocimiento objetivo y los efectos de su exacerbación, así como al presentar los accesos concretos a lo no objetivo. El carácter más existencial de la propuesta marceliana tiene un gran valor porque permite detectar aquello que rebasa el ámbito objetivo, especialmente lo relativo a la antropología, insertados en lo real, en la vida humana. De esta forma, Polo y Marcel constituyen dos pensadores del siglo XX que incitan a seguir pensando y no conformarse, porque rechazar el conocimiento objetivo como único conocimiento válido conlleva, inevitablemente, que el pensar siempre sea prosequible. El misterio, por tanto, nunca puede ser resuelto de una vez y para siempre.

Mikel Ostiz Blanco  
Universidad de Navarra  
mostiz.1@alumni.unav.es

---

<sup>27</sup> “Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas –sobre ellas– ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo”; L.W.Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Gredos, Madrid, 2009 [1921], p. 137.

<sup>28</sup> “Marcel pudo afirmar que el conocimiento del misterio es posible, no mediante una razón lógica o conceptual, sino mediante acercamientos concretos, que, según él, consisten en la dilucidación de ciertos datos propiamente espirituales como la fidelidad, la esperanza y el amor”; J. Urabayen, *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel*, p. 83.

# LA RAZÓN PRÁCTICA Y LA FABRICACIÓN DE HERRAMIENTAS DE PIEDRA EN EL PALEOLÍTICO INFERIOR

*Beatriz Byrne*

Avances en la arqueología experimental y cognitiva en las últimas dos décadas, junto con los de psicología comparada, nos permiten determinar de forma más detallada cómo la mente de los homínidos funcionaba desde el principio de la evolución humana. Esto se hace mediante el estudio de los únicos artefactos que nos han llegado, a saber: las herramientas de piedra que usaban, y también mediante el estudio del comportamiento cognoscitivo de los grandes simios. Mientras que todos los enfoques reconocen la existencia de límites en las capacidades cognoscitivas de los grandes simios con respecto a los seres humanos hay, en cambio, una falta de acuerdo sobre cuáles de esas habilidades nos hacen realmente humanos y cuándo aparecen. Esto es debido, en parte, a la incapacidad para comprender la naturaleza de la cognición.

El presente trabajo aplica los hallazgos de Aristóteles y Tomás de Aquino, interpretados por Leonardo Polo, sobre la cognición humana y animal a la fabricación y uso de herramientas de piedra del Paleolítico inferior, con el objeto de determinar cómo es posible detectar la cognición humana en la elaboración de herramientas de piedra del Paleolítico inferior. Específicamente se centra en el uso necesario de la razón práctica o facultad de medios<sup>1</sup> en la fabricación de herramientas de piedra y no sólo el uso de la *collatio sensibilis* o comparación sensorial de Tomás de Aquino<sup>2</sup>.

## **1. La fabricación de herramientas de piedra**

El Paleolítico abarca la época que se extiende desde los 3,3 millones de años hasta hace 10.000 años. Se divide en tres periodos: Paleolítico inferior, Paleolítico medio y Paleolítico superior. Los modos líticos correspondientes a ellos son

---

<sup>1</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, en *Obras Completas*, vol. XXII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 232-264.

<sup>2</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 199-200.

los siguientes: Lomekwiano, Olduvayense y Aquelense para el Paleolítico inferior, Musteriense para el paleolítico medio y Auriñaciense, entre otros, para el Paleolítico superior<sup>3</sup>. Los modos líticos no se limitan al período en que apareció por primera vez ya que una vez que los modos se inventaron su uso continuó a lo largo de periodos más tardíos en el Paleolítico.

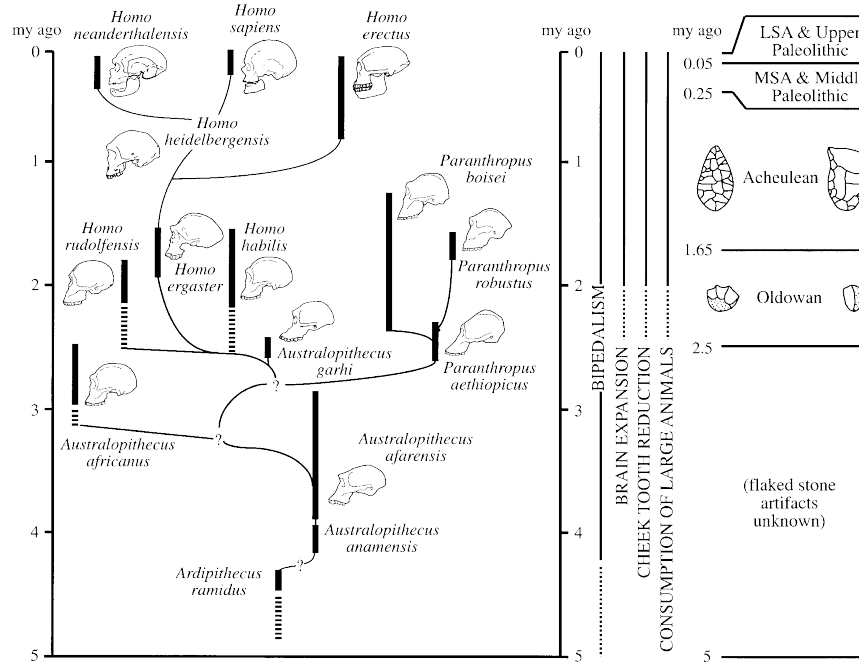


Figura 1: Filogenia humana y su correlación con la evolución de herramientas de piedra<sup>4</sup>.

El modo Lomekwiano, recientemente descubierto, corresponde a los restos de piedra trabajada de origen desconocido del gráfico.

La industria lítica utilizada a lo largo del Paleolítico se basa en el tipo de fractura concooidal. La fractura concoide es aquella que se produce en una ventana de vidrio cuando es atravesado por una bala. El resultado es conocido como el cono hertziano. Se puede controlar la intensidad del impacto<sup>5</sup>. Tres factores

<sup>3</sup> D. Stout / N.Toth / K. Schick / T. Chaminade, "Neural Correlates of Early Stone Age Toolmaking: Technology, Language and Cognition in Human Evolution", *Phil. Trans. R. Soc. B.*, 2008 (363), pp. 1939-1949, pp. 1939-1940.

<sup>4</sup> R. G. Klein, "Archeology and the evolution of human behavior" in *Evolutionary Anthropology Issues News and Reviews*, 2000 (9,1), pp. 17-36, p. 18.

<sup>5</sup> J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques and Methods of Knapping: Elements of a Cognitive Approach to Stone Knapping", V. Roux and Bril B. (eds.) *Stone Knapping the*

principales tienen que tomarse en consideración para su uso como una técnica para producir lascas de piedra base (Fig. 2). En primer lugar, debe de haber una plataforma cerca de la parte más delgada de la piedra. En segundo lugar, el golpe ha de tener lugar en esta plataforma. En tercer lugar, el golpe tiene que hacerse desde un ángulo de 75 grados. Si la plataforma se destruye en el proceso de percusión, una nueva plataforma debe ser hecha<sup>6</sup>. Esta técnica se encuentra en el primer modo de industria lítica o Lomekwiano.

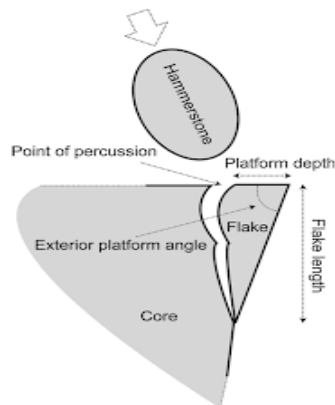


Fig. 2 Nonaka, *et al.*<sup>7</sup>.

El modo Lomekwiano se ha encontrado en Lomekwi (West Turkana, Kenia), y data de hace 3,3 millones de años. Hay evidencia de la utilización secuencial y la construcción de plataformas para separar lascas de piedra, dicha evidencia es proporcionada por las reconstrucciones tridimensionales de algunas piedras originales<sup>8</sup> (Fig. 4 y 5). En el yacimiento arqueológico de Lokalelei (también en Turkana, Kenia) se han encontrado restos de herramientas de piedra que datan de hace 2,3 millones de años y pertenecen al modo Olduvayense. En algunos casos también ha sido posible reconstruir la piedra original de la que fueron

*necessary conditions for a uniquely hominin behaviour*, McDonald Institute for Archaeological Research, University of Cambridge, Cambridge 2005, p. 26.

<sup>6</sup> J. Pelegrin, "Remarks about Archaeological Techniques and Methods of Knapping: Elements of a Cognitive Approach to Stone Knapping", p. 26.

<sup>7</sup> T. Nonaka / B. Bril / B. Rein, "How Stone Knappers Predict and Control the Outcome of Flaking? Implications for Understanding Early Stone Tool Technology", *Journal of Human Evolution*, 2010 (54), pp. 155-167, p. 155.

<sup>8</sup> S. Harmand, *et al.*, "3.3-million-year-old stone tools from Lomekwi 3, West Turkana, Kenya" *Nature* 2015 (521/7552), 310-315, 310.

talladas como un rompecabezas tridimensional<sup>9</sup>. También hay evidencias de plataformas artificiales en varias de las piedras reconstruidas (Fig. 5). El hecho de construir plataformas en la piedra para golpearla de forma secuencial indica la existencia de la razón práctica o la capacidad de utilizar los medios para obtener un objetivo, como se explica más adelante.

Las lascas se utilizaron no sólo para cortar carne sino también para cortar vegetales según se deduce de las marcas dejadas en ellas<sup>10</sup>, lo cual aboga por el pensamiento abstracto ya que el conocimiento de los universales se detecta en las diferentes aplicaciones de las lascas.

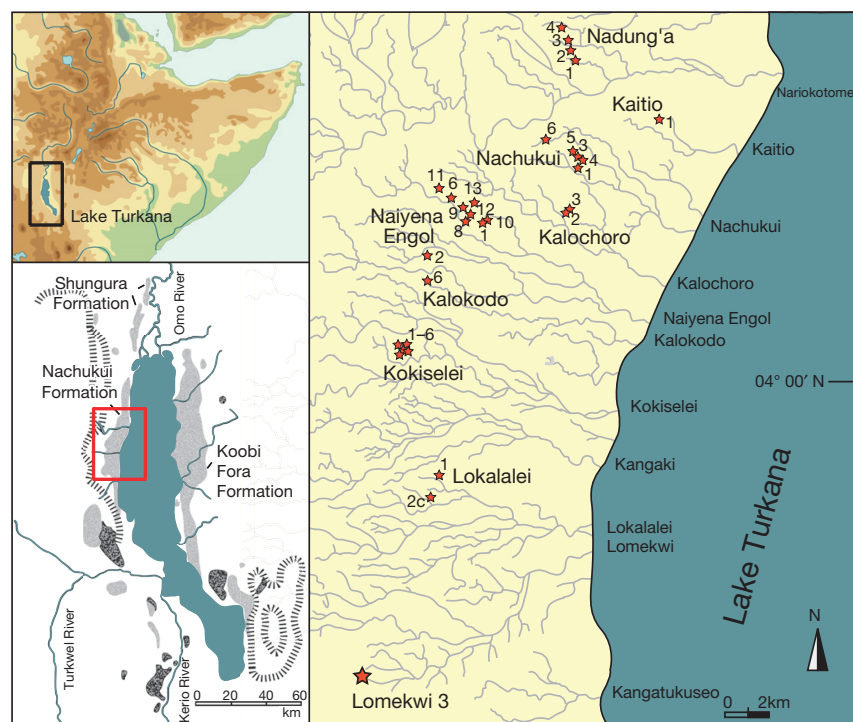


Fig. 3: Harman, *et al.*<sup>11</sup>

La fabricación de herramientas de piedra es propia de la capacidad humana. Los grandes simios son capaces de aprender la técnica en cautividad<sup>12</sup> pero has-

<sup>9</sup> A. Dalagnes / H. Roche, "Late Pliocene Hominid Knapping Skills: The Case of Lakalelei 2C West Turkana, Kenya" *Journal of Human Evolution*, 2005 (48/5), pp. 435-472, p. 443.

<sup>10</sup> J. J. Shea, "Stone Tool Analysis and Human Origins Research: Some Advice from Uncle Screwtape", *Evolutionary Anthropology*, 2011 (20), pp. 48-53, p. 51.

<sup>11</sup> S. Harmand, *et al.*, "3.3-million-year-old stone tools", p. 311.



ta ahora no se ha hallado evidencia de que sean capaces de tallar piedra en el estado salvaje. Sin embargo, de los primeros se sabe que en estado salvaje fabrican herramientas simples como palillos para la extracción de termitas, esponjas hechas de hojas, camas hechas también de hojas y son capaces de abrir nueces utilizando una piedra como martillo y otra como yunque<sup>13</sup>.



Fig. 4: Harman, *et al.*<sup>14</sup>

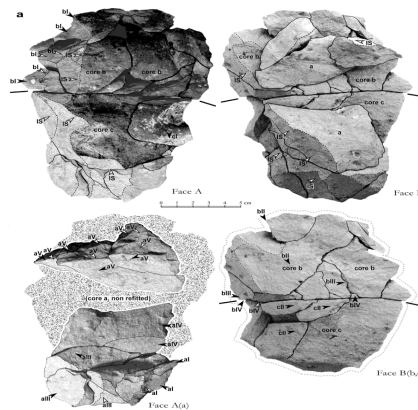


Fig. 5: Dalagne y Roche<sup>15</sup>

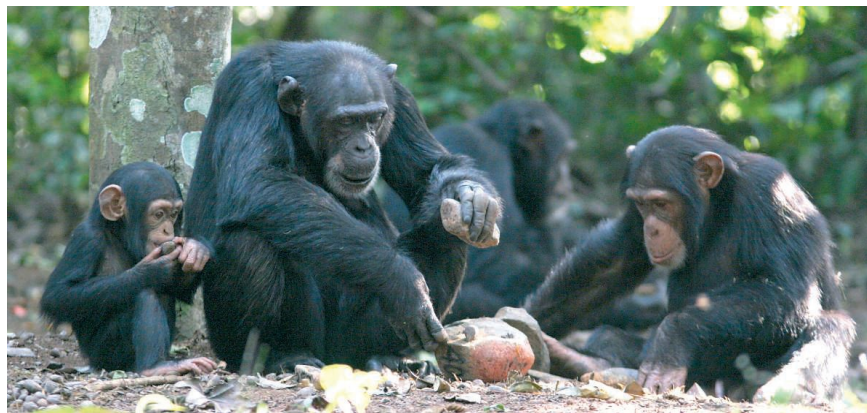


Fig. 6: Partiendo cacahuets con el martillo y el yunque de piedra; McGrew<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> K. Schick / N. Toth / G. Garufi *et al.*, "Continuing investigations into the stone tool-making and tool-using capabilities of a bonobo (*Pan paniscus*)", *Journal of Archaeological Science*, 1999 (26), pp. 821-832, pp. 822-826.

<sup>13</sup> W. McGrew, "Chimpanzee Technology", *Science*, 2010 (328), pp. 579-580.

<sup>14</sup> S. Harmand, *et al.*, "3.3-million-year-old stone tools", p. 313.

<sup>15</sup> A. Dalagnes / H. Roche, "Late Pliocene Hominid Knapping Skills", p. 446.



Fig. 7: Extrayendo hormigas con una rama limpia de hojas; Sanz, *et al.*<sup>17</sup>

## 2. Psicología comparada

Según Tomasello<sup>18</sup> la cognición son procesos entendidos como la ejecución de actividades cognitivas. Es un concepto extraído de la psicología cognitiva. Son procesos que permiten al individuo reconocer nuevas situaciones y enfrentarse a ellas de manera flexible en medio de circunstancias imprevisibles. El individuo debe tener tres capacidades para manejar con eficacia una situación novedosa. La primera es la capacidad de representar internamente la situación. La segunda es la capacidad para imaginar posibles comportamientos como reacción a acciones diferentes o externas que entran en juego lo cual implica el conocimiento de relaciones causales e intencionales. Esta capacidad de imaginar posibles situaciones sugiere a su vez la capacidad de responder con una respuesta conductual adecuada al problema. La tercera es la capacidad de sopesar el resultado de estas acciones con el fin de tomar una decisión adecuada<sup>19</sup>. Estos aspectos de la cognición animal son similares al conocimiento sensorial, como

<sup>16</sup> W. McGrew, "Chimpanzee Technology", p. 580.

<sup>17</sup> C. Sanz / C. Morgan / S. Gulick, "New Insights into Chimpanzee, Tools and Termites from the Congo Basin", *The American Naturalist*, 2004 (164-165), pp. 567-581, p. 573.

<sup>18</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2014, p. 107.

<sup>19</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, pp. 26-31.

se explicará más adelante: representación mental, imaginación, memoria, comparación y decisión.

Los grandes simios como los chimpancés, gorilas y orangutanes comparten las capacidades anteriores con monos y con otros mamíferos como por ejemplo los delfines, los cuales utilizan esponjas para descubrir la presa oculta en la arena<sup>20</sup>. La principal diferencia entre los grandes simios y otros animales, entre los que se encuentran los delfines y otro tipo de monos, es que los primeros utilizan la cognición y los procesos de pensamiento en el uso de la herramienta<sup>21</sup>. Además, los grandes simios son capaces de una fabricación rudimentaria de herramientas, como se mencionó arriba.

#### a) *Mundo físico*

La razón por la cual los grandes simios se relacionan con el mundo físico es para encontrar comida. Encontrar comida requiere varias habilidades cognitivas entre las que se encuentran habilidades para la navegación espacial y seguimiento de objetos, habilidades para reconocer la comida y para clasificarla, habilidades para cuantificar los alimentos encontrados, habilidades para adquirir y extraer alimentos, lo cual necesita un cierto conocimiento de la causalidad<sup>22</sup>. Los grandes simios tienen dos capacidades diferentes: proto-inferencia y proto-negación. Operan con inferencia condicional o proto-inferencia, si A entonces B. Por ejemplo, si el contenedor A hace sonido en agitación, entonces la comida está allí. Si el envase B no reproduce dicho sonido, entonces es que no hay comida. Por lo tanto, la comida se encuentra en A. Estos grandes simios poseen también proto-negación. Por ejemplo, si la comida no está en A, entonces el alimento está en B<sup>23</sup>. El uso de herramientas requiere la capacidad anterior para relacionarse con el mundo físico. La principal diferencia entre los grandes simios y los seres humanos en esta área es una diferencia de grado según Tomasello<sup>24</sup>, pues los seres humanos tienen una aplicación más profunda de la inferencia cognitiva con más variables en las ecuaciones, así como un más claro uso de la negación.

---

<sup>20</sup> M. Krutzen / J. Mann / M. R. Heithaus / R. C. Connor / L. Bejder / W. B. Sherwin, "Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins", *PNAS*, 2005 (102, 25), pp. 8939-8943.

<sup>21</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, p. 363.

<sup>22</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, pp. 15-16.

<sup>23</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, pp. 16-18.

<sup>24</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, p. 33.

En este sentido, las capacidades que tienen profundas inferencias cognitivas son una consecuencia directa de la capacidad de abstracción dada por el intelecto agente y del razonamiento abstracto dado por el raciocinio. No es una diferencia cuantitativa, como propone Tomasello, pero cualitativa como se explicará en el epígrafe siguiente.

*b) Mundo social*

Los grandes simios utilizan la cognición y los procesos de pensamiento en las relaciones sociales con los siguientes fines: reconocer a individuos y formar relaciones de dominación y afiliación, reconocer relaciones entre tercero como las relaciones padres, dominación o amigos. También son capaces de percibir que los demás congéneres son agentes intencionales con sus propias metas. Infieren el comportamiento del otro y son capaces de manipular su comportamiento (un ejemplo de subordinado y dominante frente a dos pedazos de comida detrás de una valla, uno fuera de la visión dominante, pero en vista del subordinado, cuando la valla se abre el subordinado se dirige al alimento fuera de la visión dominante)<sup>25</sup>.

El límite entre la cognición humana y la primate para Tomasello<sup>26</sup> es la intencionalidad compartida. La hipótesis de la intencionalidad compartida afirma que las capacidades anteriores, que los seres humanos comparten con los grandes simios, pasaron por dos transformaciones radicales durante la evolución. Ambas transformaciones eran parte de una cadena más grande de interacción social y de la organización en la que los seres humanos se vieron obligados a encontrar nuevas formas para coordinar su comportamiento con los demás en actividades de colaboración (y luego culturales) y a coordinar sus estados intencionales con otros en la comunicación cooperativa (y luego convencional)<sup>27</sup>.

Cuando los individuos participan con otros en actividades de colaboración forman objetivos conjuntos y atención conjunta que luego crean funciones individuales y perspectivas individuales las cuales deben ser más tarde coordinadas dentro de ellos. Los seres humanos son capaces de coordinar con los demás de una manera diferente de la de los primates. Los seres humanos son capaces de formar un 'nosotros' como un agente plural el cual es capaz de dar origen desde

---

<sup>25</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, pp. 19-23.

<sup>26</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, pp. 19-23.

<sup>27</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, p. 66.

partidas de caza a instituciones culturales<sup>28</sup>. Esta hipótesis sostiene que la cognición humana emana de las formas primitivas de compromiso social humano<sup>29</sup>.

Los límites para la cognición entre humanos y animales se refieren a la coordinación del comportamiento en las actividades de colaboración y coordinación de los estados intencionales, en comunicación cooperativa dentro del mundo social que es la base para el discurso articulado. Sin embargo, este tipo de límite puede ser entendido como un desarrollo de la capacidad de abstracción y razonamiento: ser capaz de ver la realidad como es y desarrollar este conocimiento a través de otras operaciones cognitivas. Abstracción y razonamiento son capacidades que se estudiarán a continuación.

### 3. ¿Qué es cognición? Un enfoque filosófico

Con el fin de interpretar los hallazgos de la arqueología y la psicología comparada con respecto a la cognición humana y animal, desde el punto de vista de la antropología filosófica, primero hay que establecer lo que Aristóteles, Tomás de Aquino y Polo, entienden por cognición humana y animal.

Cognición es entendida por ellos como un desarrollo ulterior de la vida. La vida es la diferencia entre seres orgánicos e inorgánicos. Es la sustancia de los seres orgánicos. Es sustancia porque comienza y termina en sí mismo<sup>30</sup>. También se conoce como alma. Es real pero inmaterial o trans-corporal, y tiene sus propias características. Polo establece que la vida es movimiento auto-regulado<sup>31</sup> en lo que respecta a las respuestas de los organismos al medio ambiente. Dependiendo del tipo de respuesta dada por el ser orgánico, la vida se puede dividir en tres tipos: vida vegetativa, vida sensorial y la vida intelectual<sup>32</sup>. Cada nivel tiene diferentes funciones que son posibles por distintas capacidades o facultades. En el nivel vegetativo el organismo puede realizar tres funciones: nutrición, crecimiento y reproducción. En la función nutricional el organismo literalmente se come a otro ser, inorgánico u orgánico, del medio ambiente y lo transforma en sí mismo con fines nutricionales o de crecimiento. También puede transformarlo en un ser similar, en este caso se conoce como reproducción<sup>33</sup>. La vida a nivel sensorial realiza tres funciones que son posibles gracias a tres

<sup>28</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, p. 3.

<sup>29</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, p. 2.

<sup>30</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 25.

<sup>31</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 21.

<sup>32</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 57-60.

<sup>33</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 68-69.

capacidades o facultades: el conocimiento sensorial, las facultades apetitivas que regulan la conducta y el movimiento local o la capacidad para moverse de un lugar a otro<sup>34</sup>.

### *Conocimiento sensorial e intelectual*

El conocimiento es explicado por Aristóteles en el *De Anima* como la posesión de una forma inmaterial o intencional. La materia es capaz de poseer formas materialmente lo cual hace posible que los seres existan en la naturaleza<sup>35</sup>. El conocimiento es, sin embargo, una manera de ser diferente a la forma del ser material. El conocimiento es una forma de ser inmaterial aunque tan real como la del mundo material. El conocimiento es la capacidad de poseer esas formas de una manera inmaterial. Este tipo de posesión es poner algo en frente sin su materia, en otras palabras, es poseer algo de manera representacional<sup>36</sup>.

¿Cómo tiene lugar esta posesión inmaterial de la forma del objeto? Se lleva a cabo en el órgano sensorial de cada sentido: la vista; el oído; el tacto; el gusto; y el olfato que son los órganos de las facultades de los sentidos. El estímulo ambiental que puede percibir cada órgano es diferente como las ondas electromagnéticas para los ojos y la longitud de onda de sonido para los oídos. Cuando el estímulo llega el órgano, la forma del órgano, que no sólo informa el órgano sino que también es capaz de realizar la acción de intencionalmente poseer la forma de cualquier objeto que el ojo ve, se modifica cuando el ojo sufre el impacto del estímulo. Gracias a esa modificación de la forma del ojo se llega a poseer la forma de ese objeto<sup>37</sup>.

Según Aristóteles el conocimiento a nivel perceptivo es poseer algo de forma representacional. Este concepto de representación es lo que hace posible vincular la representación mental en la psicología humana y animal con la filosofía. No se refiere a una representación 'tipo foto' sino más bien una representación sensorial asociada directamente con el ser específico, como un ladrido es un rasgo real de un perro. A nivel de los sentidos el conocimiento es más bien una presentación que una representación. Ambas visiones, la de la psicología y la filosófica, se refieren a representaciones mentales que también pueden ser manipuladas mentalmente para extraer más información. La diferencia entre las interpretaciones filosóficas y cognitivas del conocimiento es que la primera

---

<sup>34</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 97-99.

<sup>35</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 101.

<sup>36</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 101-103.

<sup>37</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 116-127.

ofrece una explicación de cómo es posible que estímulos sensoriales puedan crear representaciones mentales que no están físicamente presentes en el cerebro. La respuesta es que el conocimiento es inmaterial, otra manera de ser distinta del material, aunque intrínsecamente relacionadas.

También hay sentidos internos como la capacidad de valorar situaciones o cogitativa, la cual se conoce como estimativa en animales; la memoria; la imaginación; y el sensorio común<sup>38</sup>. Estas facultades internas permiten al objeto inmaterialmente poseído por los órganos externos ser procesado de diferentes maneras. También hay objetos conocidos sensibles, que se conocen en la sensación externa por la acción de todos los sentidos: figuras, número, magnitud y el reposo<sup>39</sup>. La memoria permite evocar acontecimientos pasados. La imaginación manipula los recuerdos con objeto de imaginar nuevas situaciones o eventos y deducir información de ellos. El sensorio común es la unión de todos los objetos conocidos parciales y es el equivalente del moderno concepto de percepción. La cogitativa, o estimativa en los animales permite comparar la información obtenida a través de los sentidos para elegir el modo más adecuado para comportarse en una determinada situación. Es lo que Tomás de Aquino llama *collatio sensibilis*<sup>40</sup>.

El comportamiento animal que está directamente ligado al conocimiento sensorial o perceptivo también está vinculado a la satisfacción de los fines de los instintos incluyendo los instintos sociales. Los instintos sociales en mamíferos sofisticados como los grandes simios o los delfines, están muy desarrollados y sus satisfacciones pueden seguir caminos intrincados. Sin embargo, su comportamiento se centra en la satisfacción de los objetivos de esos instintos no en el conocimiento de los fines del instinto.

El conocimiento intelectual difiere del conocimiento sensorial en que el intelectual es capaz de extraer universales del sensorio común o percepción. Es un conocimiento remitente a la percepción del estímulo extraído a través de los sentidos. No es una capacidad orgánica<sup>41</sup> aunque depende de la anterior para extraer universales, y para devolver el contenido de esos universales a la realidad, y así conocer lo particular<sup>42</sup>. El conocimiento de universales se hace posi-

---

<sup>38</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 126-127.

<sup>39</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 134.

<sup>40</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 199-200.

<sup>41</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, p. 231.

<sup>42</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 218-221. Polo sostiene que el conocimiento de lo particular requiere la devolución del abstracto (que es universal) a la sensibilidad, que es la que conoce en el ámbito de lo particular, pero sin conocerlo en su carácter de particular. Esta devolución requiere (o conlleva) un conocimiento de la causalidad, porque el conocimiento de lo particular en tanto que particular exige la conciencia de una determinada relación entre la causa formal

ble gracias al intelecto agente, una luz que ilumina el sensorio común de un modo nuevo y posibilita conocer generalidades o abstracciones. Es una pieza teórica que explica la capacidad de abstracción<sup>43</sup>. El conocimiento intelectual es el que permite a los seres humanos conocer el fin del instinto y gracias a ello los seres humanos son capaces de tomar distancia respecto de estos fines. Los seres humanos satisfacen el fin de sus tendencias eligiendo cómo satisfacerlas. Como consecuencia, las tendencias se pueden satisfacer de muchas formas. La estimativa –o capacidad de valorar– en los animales, se conoce como cogitativa en los seres humanos porque estos, además de satisfacer las tendencias de modo cognitivo, conocen los fines de las tendencias. A esto hay que añadir que los seres humanos son capaces de reconocer ciertos aspectos de la realidad como bienes mediales y utilizarlos para obtener una versión final de ese bien. Esta capacidad es también conocida como razón práctica. La abstracción y la razón práctica son dos aspectos de la cognición humana exclusivamente humano.

#### 4. Discusión

De la breve exposición anterior sobre la cognición en Antropología filosófica, se han establecido unos criterios mejores para explicar los límites entre cognición humana y animal. La psicología comparada establece estos límites en la capacidad humana de intencionalidad compartida y en una aplicación más profunda de inferencia cognitiva en el uso de herramientas. Para la arqueología estos límites se refieren a la capacidad para fabricar herramientas de piedra. En Antropología filosófica estos límites se explican por la capacidad humana de pensamiento abstracto y razonamiento práctico. Ambas capacidades se requieren tanto para la fabricación de herramientas de piedra del Paleolítico inferior como establecer una intencionalidad compartida y gozar de una inferencia cognitiva más profunda.

La razón práctica se detecta en el método de fabricación de herramientas de piedra en el hecho de fabricar repetidamente plataformas de golpeo, cuando no

---

y la causa material. Al hablar de conocimiento de la causalidad, se aprecia una vinculación de las tesis de Polo con las de Tomasello.

<sup>43</sup> L. Polo, *Lecciones de psicología clásica*, pp. 211-213. La expresión “pieza teórica” puede inducir a equivocación. No se trata de que el intelecto agente sea un constructo de la inventiva humana. Que sea teórico significa, en síntesis, dos cosas.

1. Su descubrimiento no es empírico, sino según un método teórico, como solución al problema de la necesaria dependencia de la inteligencia respecto de la sensibilidad.
2. Su realidad no es material, sino espiritual.



existen, para separar con éxito lascas de la piedra. El pensamiento abstracto se detecta en el hecho de que las lascas tienen múltiples usos como cortar carne y vegetales, lo cual explica la razón por la cual los grandes simios utilizan herramientas de piedra pero no los fabrican. El uso de herramientas está directamente relacionado con la satisfacción de los instintos sin conocer el final de los instintos, en otras palabras, un uso básico de herramientas que no requiere el pensamiento abstracto o la razón práctica. La fabricación de herramientas de piedra requiere conocer en forma abstracta el final de la tendencia con el fin de construir una herramienta adecuada, ya que el uso de una herramienta puede satisfacer el fin del instinto de muchas maneras, como por ejemplo, cortando carne o vegetales. Además, la fabricación de herramientas sofisticadas requiere la capacidad de conocer también de manera abstracta y cómo están conectados los pasos intermedios, para lograr la herramienta que finalmente será capaz de satisfacer esas demandas.

Esta visión también coincide con el límite entre la cognición de humanos y la cognición de los grandes simios desde un punto de vista de psicología comparada. Se refiere a la capacidad humana para la intencionalidad compartida. La intencionalidad compartida es la capacidad de tomar la perspectiva de otras personas y realizar objetivos comunes, lo que implica la capacidad de reflexionar sobre las intenciones de otras personas así como la capacidad de elevar el comportamiento individual hasta el estándar del grupo. Esta es una nueva forma de pensar definida por Tomasello como “un pensamiento objetivo, reflexivo y normativo”<sup>44</sup>. La autorreflexión y la comparación normativa requieren la abstracción o la capacidad de ver la realidad como realidad es y no vinculados a la satisfacción de un instinto. Manipulaciones cognitivas de las representaciones abstractas como las requeridas para elevar el propio comportamiento a las normas del grupo necesitan otras operaciones como el razonamiento abstracto, el cual es un tipo de razonamiento relacionados con el intelecto y no con el conocimiento sensorial.

Uno podría preguntarse si la capacidad de los grandes simios para comprender otras intenciones de sus congéneres así como la capacidad para manipular este conocimiento para su ventaja, podría obedecer a la existencia de la razón práctica o la capacidad de los medios. La respuesta es que el comportamiento de los grandes simios se centra en su totalidad en la satisfacción de sus instintos. En el ejemplo que señalaba antes, una vez que el plátano se encuentra en el contenedor adecuado, no hay ninguna posibilidad de que preparen el plátano en forma culinaria diferente de su estado crudo, lo que indica una carencia de la abstracción o el conocimiento de las generalizaciones. Así, mientras que son capaces de entender las intenciones de sus congéneres y manipularlas para su

---

<sup>44</sup> M. Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, p. 150.

beneficio, los grandes simios no conocen que el objetivo de su comportamiento es satisfacer el hambre con el alimento, o satisfacer la necesidad de mantener la posición social, etc. Por tanto, el comportamiento de los grandes simios obedece a un conocimiento sofisticado que es, sin embargo, sensorial y no abstracto.

Se concluye que desde los puntos de vista de la psicología comparada y la arqueología, es posible establecer la existencia de límites entre cognición humana y animal: la capacidad de fabricación de herramientas de piedra y la capacidad de intencionalidad compartida. Límites que, según la filosofía clásica se hacen posible gracias al pensamiento abstracto y al razonamiento intelectual.

Beatriz Byrne  
Mind Brain (ICS) Universidad de Navarra  
beatrizbyrne@gmail.com

# CONSTRUCCIÓN DE LA COSMOVISIÓN INSPIRADA EN LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LEONARDO POLO

*José Víctor Orón*

## 1. Introducción

La moralidad o la ética<sup>1</sup> guarda directa relación con la respuesta personal a la pregunta: ¿qué es lo bueno o lo malo? en el sentido de ¿qué es lo que conviene hacer y/o evitar?, ¿qué es lo que ayuda al crecimiento personal y qué es lo que lo dificulta? Todas estas preguntas hacen referencia a lo mismo y se reclaman mutuamente. En Polo la ética se entiende en clave de crecimiento, aunque no todo crecimiento se debe a la ética<sup>2</sup>. Las respuestas a estas preguntas se formulan en función de las convicciones que la persona sustenta, es decir, sustentar unas convicciones u otras es lo que lleva a que esas preguntas sean enfocadas de una forma u otra. Por ejemplo, si se valora que una persona ha actuado desde su yo-auténtico o su yo-profundo se tiende a valorar la acción como positiva.

Este proceder descansa en la creencia o convicción que valora como bueno lo que procede del yo auténtico, porque se considera que el yo auténtico es bueno<sup>3</sup>, es decir, se valora así porque se cree así. Pero también podríamos decir que se cree de ese modo porque se valora de tal manera. Las relaciones entre creencias o convicciones y moral son bidireccionales y no solo cerradas a estos dos aspectos, sino que también tendríamos que incluir más aspectos como la

---

<sup>1</sup> Aunque algunos distinguen entre moralidad y ética, una con aspectos más prácticos y la otra más teórica o bien una más centrada en las normas y la otra más centrada en la reflexión, para lo que afecta al presente trabajo no se han hecho distinciones.

<sup>2</sup> L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, AEDOS-Unión Editorial, Madrid, 1997.

<sup>3</sup> G. E. Newman / J. De Freitas / J. Knobe, "Beliefs About the True Self Explain Asymmetries Based on Moral Judgment", *Cognitive Science*, 2015 (39, 1), pp. 96-125. <http://doi.org/10.1111/cogs.12134>.

propia identidad, ya que el cambio de mis creencias en relación a cómo la sociedad se posiciona ante ellas está relacionado con un cambio de identidad<sup>4</sup>.

Se sabe que a estas creencias llegamos por procesos que implican experiencias emocionales, sociales y ejercicios discursivos racionales porque se ve como todos ellos influyen en las creencias<sup>5</sup>. Estas creencias una vez formadas adquieren cierta estabilidad respecto al mundo emocional, es decir, obtienen una entidad propia<sup>6</sup>. Una vez que las creencias han logrado una entidad propia son capaces de influir sobre nuestra experiencia emocional de una forma decisiva, pues según cómo se cree, así se vive la experiencia emocional<sup>7</sup>. Por tanto, el mundo de creencias incluye muchos elementos que concretamos con términos como ‘moral’ o ‘identidad’ entre otros. Por ello, conocer el proceso de formación de las propias creencias permitiría igualmente conocer el proceso de formación de la moral. Las creencias se forman partiendo de la experiencia, y una vez formadas tienen entidad como para afectar a la experiencia.

Este trabajo trata de explicar el proceso de formación de tales creencias partiendo de la experiencia. Esto llevaría a que la moral, las creencias, la identidad..., para ser asumida por la persona, necesita de un recorrido personal que no puede simplemente identificarse con una instrucción desde fuera de la persona. Estas son fruto de un camino de maduración personal.

## 2. Clarificaciones previas

Los estudios aludidos más arriba provienen del campo de la psicología y de la neurociencia, y por respeto a su trabajo se ha usado el término *creencia*. Ahora bien, lo que se busca, asumiendo como puntos de referencia e intuiciones lo que la psicología y la neurociencia muestra, es sugerir cómo desde la filosofía de Leonardo Polo se puede entender este proceso. Así surge el problema del encuentro interdisciplinar, pues en filosofía la palabra *creencia* puede hacer referencia, bien a aspectos religiosos, o bien a un conocimiento no cierto. Cuan-

---

<sup>4</sup> L. Heiphetz / N. Strohminger / L. L. Young, “The Role of Moral Beliefs, Memories, and Preferences in Representations of Identity”, *Cognitive Science*, 2016 (41, 3) <http://doi.org/10.1111/cogs.12354>.

<sup>5</sup> Z. Home / D. Powell / J. Hummel, “A Single Counter example Leads to Moral Belief Revision”, *Cognitive Science*, 2015 (39, 8), pp. 1950-1964. <http://doi.org/10.1111/cogs.12223>.

<sup>6</sup> A. Feltz / F. Cova, “Moral responsibility and free will: A meta-analysis”, *Conscious Cogn.*, 2014 (30), pp. 234-246. <http://doi.org/10.1016/j.concog.2014.08.012>.

<sup>7</sup> C. S. Dweck, *Self theories. Their role in motivation, personality and development*, Psychology Press, New York, 2000.

do hasta ahora se ha usado la palabra *creencia* no se entendía en estas últimas acepciones. Para solventar este problema, y dado que el trabajo pretende centrarse en la filosofía de Polo, se propone la palabra *cosmovisión* en lugar de creencia.

La palabra *cosmovisión* significaría la conceptualización que la persona realiza del mundo y de uno mismo, no solo en el sentido de cómo se entienden las cosas en su situación presente, sino también en qué se piensa que es posible y qué no es posible. El qué son las cosas y el qué es posible hacer o vivir en relación con ellas, no son preguntas independientes, sino simplemente puntos de vista distintos. Hay una unidad entre el conocimiento y la acción<sup>8</sup>. La palabra *cosas* se refiere al propio sujeto, al mundo y a todas las relaciones que uno establece. Estos tres aspectos: sujeto, mundo y relaciones; tampoco son tres realidades independientes; son distintos y diferenciables, pero no independientes. Tal distinción y diferenciación no siempre es posible que sean percibidas por el sujeto, y pueden, en el desarrollo humano, darse momentos donde se vivan como la misma realidad sin distinción ni diferencia. De forma general la cosmovisión es, pues, el marco conceptual desde el cual abordamos nuestro vivir en el mundo.

La segunda clarificación es sobre la palabra *ética*. Para Polo la ética se distingue de la antropología. La ética habla de la naturaleza humana y su crecimiento, no del carácter personal del ser humano, lo cual pertenece a la antropología trascendental<sup>9</sup>. La ética tiene la pretensión de evaluar si se da crecimiento o no en la naturaleza del ser humano, es decir, en relación a todo aquello que compartimos los seres humanos. Pero no puede entrar en el carácter personal. Podríamos decir que es una forma de preservar el carácter de “además” de la persona humana.

Pero esto no debe llevar a pensar que la moral y la antropología son independientes, pues según la forma personal de responder a la pregunta ¿Quién es el ser humano?, se afrontará de una forma u otra la pregunta de ¿qué hace crecer al ser humano en su naturaleza? Por eso la moral depende de la antropología y, por tanto, la moral depende de la cosmovisión personal de cada quién, ya que la concepción antropológica tiene que ver con ella. Veamos como ciertas posturas antropológicas llevan a diversas posturas morales. Si del ser humano solo conozco su materialidad –Polo lo llama *naturaleza orgánica*– la moral se limita a una salvaguarda del cuerpo humano. En esta tesitura ‘bueno’ será lo que man-

---

<sup>8</sup> W. G. Frisina, *The unity of knowledge and action. Towards a nonrepresentational theory of knowledge*, State University of New York Press, New York, 2002.

<sup>9</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, Obras Completas, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, 253-4.

tiene la vida orgánica, lo que garantiza la constitución<sup>10</sup>, y el centro de atención estará en cubrir necesidades o desarrollar objetivos<sup>11</sup>. Si del ser humano conocemos sus facultades inmateriales –Polo lo llama *esencia*–, la moral podrá entenderse en la dinámica de perfeccionarla. Desde esta perspectiva ‘bueno’ será aquello que permite la vida virtuosa; en este punto se puede tomar a la ética de Aristóteles como referencia<sup>12</sup>. Si del ser humano se conoce su carácter personal, –Polo lo designa como persona, intimidad, espíritu, etc.– la moral no podrá entenderse como todas las posibilidades de crecimiento, pues el crecimiento del ser personal pertenece a la antropología trascendental. No obstante, el crecimiento personal redundará en la esencia humana por medio de la *sindéresis*<sup>13</sup>. La *sindéresis* conecta, por un lado, con lo superior a ella, la libertad personal<sup>14</sup>, y por otro, con lo inferior, pues impele a la inteligencia a la voluntad y a las demás facultades a actuar y hacer el bien<sup>15</sup>. Por ello, aun siendo la moral del ámbito del desarrollo de la naturaleza humana, al considerar el crecimiento personal o íntimo en la antropología trascendental, ello repercute en la moral. Así aparece una moral que también entiende que ‘bueno’ será responder a la llamada personal de llegar a ser quien se está llamado a ser, la cual la podemos descubrir, por ejemplo, en las propuestas de Carl Rogers o Viktor Frankl<sup>16</sup>.

La primera de las tres posturas enunciadas es una visión hedónica de la moral; la segunda es una visión virtuosa de la moral; la tercera es una visión personalista de la moral. Puede en esta división reconocerse con facilidad la conceptualización antropológica que Leonardo Polo presenta. Polo descubre que para responder a la pregunta sobre quién es el ser humano, no basta con conocer su naturaleza, sino que hace falta considerar también su carácter personal<sup>17</sup>.

Como puede verse, la concepción moral depende de qué se conoce (cosmovisión) del ser humano. Esto explicaría que la pregunta sobre lo bueno-malo se responda de forma distinta según las edades madurativas, como por ejemplo

<sup>10</sup> C. M. Korsgaard, *Self-constitution. Agency, Identity, and Integrity* (First), Oxford University Press, New York, 2009.

<sup>11</sup> R. Kegan, *In over our heads. The mental demand of modern life*, Harvard University Press, London, 1994; R. M. Ryan / E. L. Deci, “Self-Regulation and the Problem of Human Autonomy: Does Psychology Need Choice, Self-Determination, and Will?”, *Journal of Personality*, 2006 (74, 6), pp. 1557-1585.

<sup>12</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2014.

<sup>13</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, 209-216.

<sup>14</sup> L. Polo, *Ética*, p. 164.

<sup>15</sup> L. Polo, *Ética*, pp. 161-163.

<sup>16</sup> V. E. Frankl, *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 1984; C. R. Rogers, *El proceso de convertirse en persona, mi técnica terapéutica*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2000.

<sup>17</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*.

señala Kohlberg, pues el niño, el joven y el adulto no conocen lo mismo del ser humano. No pretendemos ahora abordar el tema de cómo se da el hecho moral en cada fase del despliegue humano. Esta es otra línea de investigación que aquí solo queda apuntada al final del trabajo. Si bien de Kohlberg<sup>18</sup> se dice que hace depender su desarrollo, tal vez excesivamente, de la experiencia cognitiva. De Haidt<sup>19</sup> se dice que la dependencia se debe más bien de la experiencia emocional. En cambio, lo que en este trabajo se sugiere es que depende de cómo se entienda a la persona, lo cual incluye dimensiones cognitivas y emocionales entre otras, pues éstas forman parte de la cosmovisión, como se espera mostrar.

En todos los momentos de la vida, la persona actúa siempre desde un trasfondo. A partir de cierto momento madurativo la persona sustenta una cosmovisión, y desde ahí se aborda el tema moral. Al cambiar el trasfondo desde el que se actúa y al cambiar la cosmovisión a lo largo de la vida, cambia igualmente la forma de entender la moral. Este trabajo no se centra en cómo la cosmovisión cambia según la edad madurativa de la persona, sino en cómo se forma a partir de la experiencia por medio de un proceso de elaboración personal con independencia de la edad madurativa. Lo que se sostiene es que una vez que la persona tiene abierta la posibilidad de formar una cosmovisión, el proceso que empieza en las experiencias de la vida y llega a la constitución de la cosmovisión es igual en todos los momentos de la vida.

### 3. El proceso de formación

#### *a) La cosmovisión es producto*

Se ha indicado en la introducción que la cosmovisión es el fruto de un proceso, es el precipitado o condensación del mundo de significados. La cosmovisión, por tanto, no es una realidad estática, sino que se da en un estado de permanente re-elaboración, puesto que la construcción del mundo de significados está en permanente transformación. Esta permanente posibilidad de cambio podría estar relacionada con el hecho de que a nivel neurofuncional se sabe que

---

<sup>18</sup> L. Kohlberg, *Psicología del desarrollo moral*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1992.

<sup>19</sup> J. Haidt, "The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment", *Psychol Review*, 2001 (108, 4), pp. 814-834.

la red cerebral que tiene cierta relevancia para temas de identidad está abierta a permanente cambio, lo cual no se predica de otras<sup>20</sup>.

Entendida la moral y la cosmovisión como resultado, como producto, será de capital importancia entender el proceso o secuencia que lleva a ello. Este calificativo de ‘producto’ que recibe la cosmovisión y, por tanto, también la moral, por su dependencia de la cosmovisión, está apelando a la distinción entre *acto* y *actividad*, que Polo sustenta siguiendo a Aristóteles<sup>21</sup> *Metaphysica* (1048b 25-30). La cognición, el vivir es acto, no actividad, pero la cosmovisión es el fruto del acto.

El calificativo de ‘producto’ no debe de llevar al equívoco de que se trata como el proceso de montaje de un coche, en el que en una secuencia lineal se le van añadiendo nuevos elementos. No puede entenderse así, puesto que desde el primer elemento generado de la cosmovisión se está afectando a las futuras experiencias que la persona vive. El proceso de generación de la cosmovisión empezaría en el mismo seno materno, pues desde que hay experiencias se da el proceso de creación de cosmovisión, y una vez establecida, tienen su propia entidad y afectan al experimentar. Salvo en lo que podríamos llamar ‘el acto inaugural de la vida sensitiva’ por el cual la persona tiene su primera sensación, en toda experiencia hay siempre una historia en activo que necesita ser considerada para poder entender por qué una persona experimenta lo que experimenta.

Para las pretensiones de este trabajo no es posible abordar con detalle cómo y cuándo se da ese ‘acto inaugural de la vida sensitiva’. Digamos que la presente investigación asume que ese acto ya se ha dado y que el sujeto ya es capaz de experiencia. La única referencia temporal que se hace es que tal acto ya es reconocido por la investigación actual en el seno materno. Se trata de un proceso que acontece muy tempranamente y muy rápido, en el que entrecruzan la experiencia sensoriomotora pre-reflexiva<sup>22</sup>, la acción intencional, los objetivos, las valoraciones, la interacción social y la construcción de significado<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> K. L. Campbell / O. Grigg / C. Saverino / N. Churchill / C.L. Grady, “Age differences in the intrinsic functional connectivity of default network subsystems”, *Frontiers in Aging Neuroscience*, 2013 (5), pp. 1-12. <http://doi.org/10.3389/fnagi.2013.00073>.

<sup>21</sup> Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2014.

<sup>22</sup> El autor usa el término pre-reflexivo para indicar que no hay un discurso racional.

<sup>23</sup> J. T. Delafield-Butt / N. Gangopadhyay, “Sensorimotor intentionality: The origins of intentionality in prospective agent action”, *Developmental Review*, 2013 (33, 4), pp. 399-425. <http://doi.org/10.1016/j.dr.2013.09.001>; J. T. Delafield-Butt / C. Trevarthen, “The Ontogenesis of Narrative: From Purposeful Movements to Shared Meaning-Making”, *Frontiers in Psychology*, 2015, Retrieved from [http://www.frontiersin.org/Journal/Abstract.aspx?s=305&name=developmental\\_psychology&ART\\_DOI=10.3389/fpsyg.2015.01157](http://www.frontiersin.org/Journal/Abstract.aspx?s=305&name=developmental_psychology&ART_DOI=10.3389/fpsyg.2015.01157).



Si la cosmovisión es producto de una elaboración personal a partir de la experiencia, y una vez elaborada tiene entidad propia como para influir en las sucesivas experiencias, se entiende que una mera consideración lineal no puede explicar las mismas creencias, pues la cosmovisión depende de las experiencias y las experiencias dependen de la cosmovisión.

Lo que proponemos en este trabajo es que a la cosmovisión se llega en lo que podríamos llamar un proceso en dos pasos: de la experiencia al significado y de los diversos significados a la cosmovisión. El primer paso descansa en lo que Polo llama la formación del abstracto<sup>24</sup>, mientras que para el segundo paso es necesario que se añada un dominio de las dos vías prosectivas de la inteligencia<sup>25</sup>. Veámoslos.

*b) La experiencia: del encuentro al sentido y del sentido al significado*

Sea cual sea la teoría del conocimiento, incluso considerando las que son opuestas entre sí, hay algo en que todas coinciden, y es que la palabra ‘experiencia’ remite a la palabra ‘encuentro’. Hay un encuentro entre la persona y la realidad. Otra cosa es cómo se produce el encuentro. De ahí surgirán las diferentes líneas de las teorías del conocimiento. Optando por la presentación de Leonardo Polo<sup>26</sup>, la palabra ‘experiencia’ reclama la palabra ‘abstracto’ en el sentido que él la utiliza. La experiencia se entiende como la vivencia que lleva a que aparezca el abstracto. La palabra ‘abstracto’, en Polo, es fruto del acto cognitivo de la persona en su vivir humano. El ser humano vive conociendo. No es un acto opcional que pueda darse o no. La cognición no depende de la voluntad. “Acontece que se piensa, no que no se piensa”<sup>27</sup> por lo que “el sujeto no es factor constituyente”<sup>28</sup>. El humano vive conociendo. La teoría del conocimiento de Polo, no es la teoría del conocimiento de la persona adulta, sino la teoría del conocimiento del ser humano. El humano, independientemente de su edad y con la única salvedad de que ya ha vivido el acto inaugural de la vida sensitiva, co-

---

<sup>24</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, en *Obras Completas*, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 19-24.

<sup>25</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, pp. 19-24.

<sup>26</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, *Obras Completas*, vol. IV, Pamplona, Eunsa 2015; *Curso de Teoría del Conocimiento II*, *Obras Completas*, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016; *Curso de teoría del conocimiento III*; *Curso de teoría del conocimiento IV*.

<sup>27</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, *Obras Completas*, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 293.

<sup>28</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, p. 99.

noce siempre de la misma forma. Otra cosa es lo que pueda hacer o dejar de hacer con ese abstracto. Polo distingue con claridad lo que es la formación del abstracto de cualquiera de las dos posibles prosecuciones, la vía general o la vía de la racionalidad que le siguen. Estamos ligando la experiencia a la formación del abstracto, no a ninguna de las dos vías de prosecución.

Si esto es cierto, la ‘experiencia’ en Polo sería la formación del ‘abstracto’. Decíamos que, en todos los autores, también en Polo, la experiencia se entiende bajo la categoría de ‘encuentro’. De forma general podemos decir que el encuentro es ‘el yo en el mundo’, aunque esta afirmación requiere de dos matizaciones. La primera es que el yo no es ‘aparte’ del mundo. Ese tipo de yo es una conceptualización muy avanzada y posterior a la experiencia. La diferenciación sujeto-objeto es una conceptualización posterior a la experiencia. Por tanto, el yo también está relacionado con en la palabra ‘mundo’. La segunda matización es que se está explicando el encuentro desde la mente adulta, pues el ‘yo’ no se entiende por igual en el niño que en el adulto. El niño no tiene esa conceptualización del yo. Por tanto, el niño vive el encuentro entre el yo y el mundo, aunque no sea consciente de eso. Dicho de otra forma, la experiencia es la percepción-de-mi-estar-en-el-mundo. La unión de guiones sugeriría que el niño no es capaz, en sus primeros estadios, de diferenciar ninguno de los elementos señalados, pero mirándolo desde la mente adulta, sabemos que esos elementos pueden ser conceptualizados.

Hemos indicado que en Polo la cognición no es un acto voluntario. No se decide conocer o dejar de conocer. Siempre se conoce, porque el ser humano vive conociendo. Es su forma de vivir. Por tanto, la *cognición* está desde el principio. Sin cognición no hay experiencia, porque sin cognición no hay vida humana. Esto está en clara oposición a muchas teorías del conocimiento filosóficas, como las de James<sup>29</sup> o Dewey<sup>30</sup>, o psicológicas, como la de Kolb<sup>31</sup> o Kegan<sup>32</sup>, para los cuales en la experiencia no hay propiamente una participación de la cognición. La cognición es una palabra ambigua, pues se llama cognición a muchas cosas bien diferentes entre sí. Se puede conocer por hábitos innatos, se pueden hacer actos de razonamiento lógico que también se les llama, con cierta confusión, actos cognoscitivos<sup>33</sup>. Cuando aquí nos referimos a la cognición se

---

<sup>29</sup> W. James, *Habit*, Henry Holt and Company, New York, 1914.

<sup>30</sup> J. Dewey, “Having an experience”, In *Art as experience*, Perigee Books, New York, 1934, p. 371.

<sup>31</sup> D. A. Kolb, *Experiential Learning. Experience as the source of learning development* (Second), Pearson Education, New Jersey, 2015.

<sup>32</sup> R. Kegan, *In over our heads*.

<sup>33</sup> J. I. Murillo, “Conocimiento personal y conocimiento racional en la antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 69-84.

trata de ese momento cognitivo en que acontece el abstracto en terminología poliana.

Pero no es la cognición el único elemento que acontece en la experiencia. Si bien sin cognición no hay experiencia, también es verdad que con la sola cognición no se explica la experiencia. También hace falta apelar a la *proactividad* del sujeto. No se dice proactividad del agente, pues la ‘agencia’ reclama cierto grado de intencionalidad en el sujeto. Sin intencionalidad no hay ‘agencia’. Aquí no se está usando la palabra *intencionalidad* en el sentido filosófico ligado a la teoría del conocimiento, sino ligado a la dirección de la acción, la cual se da ya desde el seno materno<sup>34</sup>. Cuando el sujeto es intencional, entonces es agente. La intencionalidad ligada a la acción muestra una maduración primeramente ligada al objeto, luego ligada a los medios y luego ligada a las consecuencias<sup>35</sup>. El acto maduro de intencionalidad ligada a la acción sería el término *proáiresis* de Aristóteles<sup>36</sup>. Así pues, en la proactividad hay una maduración desde el mero reaccionar ordenado hasta el acto *proairético*. El acto *proairético* se reserva, según la tradición, para la adolescencia. El mismo Aristóteles señalaba que los niños hacen actos voluntarios, pero no electivos<sup>37</sup>, por lo que se ve que hay un crecimiento en la proactividad. Esta misma idea se está expresando aquí, aunque es difícil establecer una asociación rígida de uno a la niñez y el otro a la adolescencia.

Pero para poder entender la experiencia no basta con considerar la cognición y la proactividad, sino que también se precisa conocer la *realidad*. El caso es que en ese encuentro-del-futuro-yo-en-el-mundo conlleva que por los procesos de inhibición e intencionalidad (‘intencionalidad’, ahora sí se entiende con relación a la teoría del conocimiento) acontece la formación del abstracto, según Polo lo explica. Se ha puesto de manifiesto la importancia de la realidad corporal, del medio y su contexto, desde las teorías de sistemas dinámicos<sup>38</sup>, aunque estos autores lo hacen desde unos presupuestos que niegan la ‘agencia’ en la

---

<sup>34</sup> J. T. Delafield-Butt / N. Gangopadhyay, “Sensorimotor intentionality”.

<sup>35</sup> J. T. Delafield-Butt / N. Gangopadhyay, “Sensorimotor intentionality”, pp. 418-419.

<sup>36</sup> A. G. Vigo, “Praxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en G. Leyva (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2008, p. 709.

<sup>37</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, 2014, 111b 5-10.

<sup>38</sup> E. Thelen / L. B. Smith, *A Dynamic Systems Approach to the Development of Cognition and Action*, MIT Press, Cambridge (MA), 1994.

persona, aunque también hay otros, provenientes también de los sistemas dinámicos, que presentan una postura que admite la intencionalidad en la acción<sup>39</sup>.

El abstracto tiene sentido porque el objeto pensado es intencional respecto de la realidad, pero el significado de nuestro mundo es un *significado social*. El problema está en cómo ese abstracto es un abstracto con un significado y no un mero objeto mental. La abstracción da sentido al objeto por su intencionalidad. Pero tener significado es más que tener sentido. ¿Por qué ver un pájaro es ver un pájaro y no un mero ruido visual identificado? El ruido puede tener sentido, pero no significado. La experiencia, en el ser humano, alcanza un significado gracias a la experiencia social. Toda experiencia humana es experiencia social. Esto es una singularidad humana. El individuo no ve un pájaro, sino que la persona, ser co-existente, es quien ve al pájaro. La persona es co-existente y no puede dejar de serlo. Por eso querer distinguir entre cognición personal y significado social o entre emoción social y entre emoción personal es difícil, y en el caso del niño es sencillamente imposible. Haciendo tal artificio analítico conceptual y adulto se puede decir que la emoción social se compondría de la emoción personal en medio de una relación social. Son diferenciaciones que hacemos, no distinciones. En Polo *diferenciar* hace referencia a lo que ocurre en la mente y *distinguir*, aunque se conozca con la mente, hace referencia a la realidad<sup>40</sup>.

Para entender por qué el significado es social se puede apelar a experimentos hechos con bebés de pocos meses<sup>41</sup>. En la experiencia, niños nativos ingleses y que solo han oído inglés, escuchan contar un cuento chino en tres escenarios diferentes. En el primero hay, presencialmente, una persona china contando el cuento; en el segundo se trata de una grabación de video; en el tercero los niños solo tienen acceso al audio. Se descubrió que los niños que habían escuchado el cuento con la presencia física de la persona china aprendieron un poco de chino y los otros no. Podríamos decir que todos los niños encontraron un sentido intencional al sonido, pues está referido a la realidad, pero solo se encontró significado cuando se dio la presencia de la persona. Su presencia hace que el chino sea significativo y no un ruido.

---

<sup>39</sup> J. A. Kelso, "Motor control mechanisms underlying human movement reproduction", *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, American Psychological Association, US, 1977. <http://doi.org/10.1037/0096-1523.3.4.529>.

<sup>40</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, 3ª parte.

<sup>41</sup> P. K. Kuhl / F. M. Tsao / H. M. Liu, "Foreign-language experience in infancy: effects of short-term exposure and social interaction on phonetic learning", *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 2003 (100, 15), pp. 9096-9101. <http://doi.org/10.1073/pnas.1532872100>.

El niño cuando vive algo, un ruido por ejemplo, vive una alteración fruto de un estado de excitabilidad. La relación social, y fruto de la interacción, hará que ese ruido sea interpretado como algo agradable o desagradable. El niño reconoce entidad al ruido, por lo que el ruido es algo, ya ha conocido y tiene sentido, pero ese algo tiene significado por el encuentro social. Así pues, una misma palmada podrá ser interpretada como algo que hace reír o algo que asusta. Es bien conocido como el niño, ante un objeto desconocido o ante una persona desconocida, determina su comportamiento, y con ello entendemos también que la forma de valorar y el significado del objeto o persona *según las reacciones de la persona de confianza ante ese objeto o persona y también según la calidad de relación que haya entre la persona de confianza y el niño*<sup>42</sup>, y según esa experiencia de relación con el adulto también aprende un tipo de comportamiento u otro con los iguales<sup>43</sup>. El peso de lo social en educación fue puesto de manifiesto por Vygotsky, el cual muestra la insuficiencia de no solo del aprendizaje vía asociación entre estímulo y respuesta, sino también de la relación sujeto-objeto. La relación, según Vygotsky es más bien triádica: sujeto-objeto-sociedad y cultura. Y serán la proactividad del agente y sus relaciones sociales con adultos e iguales, lo que determinarán la zona proximal de aprendizaje<sup>44</sup>. Querer separar la experiencia del ruido de la palmada de la experiencia de mi vivir social es fruto de aplicar categorías físicas espacio-temporales que no respetan lo que es la experiencia humana. Es decir, es querer diferenciar la experiencia de que en el momento 0 se oye el ruido del momento 0+t<sub>1</sub>, se inter-actúa es propio de una gráfica, pero no es lo propio de la experiencia humana, donde además esa emoción social es el punto de partida de la propia emoción personal en el estadio 0+t<sub>1</sub>+t<sub>2</sub> hablando en términos matemáticos.

Es decir, la formación del abstracto permite encontrar sentido. La palabra sentido se usa como ‘orientación hacia algo’, que es similar al concepto de intencionalidad en Polo, por la que el objeto es intencional ya que se refiere a la

---

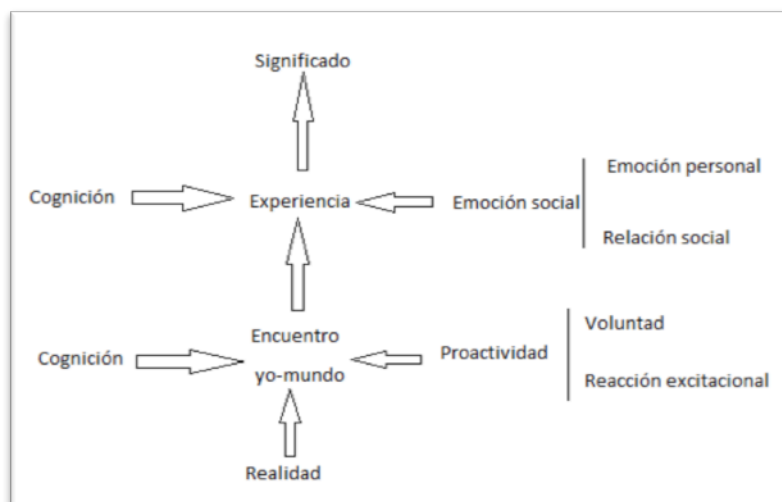
<sup>42</sup> M. Klinnert / R. Emde / P. Butterfield / J. J. Campos, “Social Referencing : The Infant’s Use of Emotional Signals From a Friendly Adult With Mother Present”, *Developmental Psychology*, 1986 (22, 4), pp. 427-432; S. R. Nichols / M. Svetlova / C. Brownell, “Toddlers’ Understanding of Peers’ Emotions”, *The Journal of Genetic Psychology*, 2010 (171, 1), pp. 35-53. <http://doi.org/10.1080/00221320903300346>; T. Striano / P. Rochat, “Emergence of selective social referencing in infancy”, *Infancy*, 2000 (1, 2), pp. 253-264. [http://doi.org/10.1207/S15327078in0102\\_7](http://doi.org/10.1207/S15327078in0102_7); T. A. Walden / G. Kim, “Infants’ social looking toward mothers and strangers”, *International Journal of Behavioral Development*, 2005 (29, 5), pp. 356-360. <http://doi.org/10.1177/01650250500166824>; T. A. Walden / T. A. Ogan, “The development of social referencing”, *Child Dev.*, 1988 (59, 5), pp. 1230-1240.

<sup>43</sup> S. R. Nichols / M. Svetlova / C. Brownell, “Toddlers’ Understanding of Peers’ Emotions”.

<sup>44</sup> L. Vygotsky, *Mind in society: the development of Higher psychological processes*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1978.

realidad. Pero significado es más que sentido. La palabra significado es fruto de un acto creativo de diálogo social donde se da valor a un acontecimiento, lo cual es detectable muy pronto en el recién nacido en la relación con su madre, pues requiere de intencionalidad y ‘agencia’ que ya es detectada en los primeros estadios de la vida uterina<sup>45</sup>. Como se ve, la palabra *significado* es compleja, pues su campo semántico remite a otras como relación, valor, ‘agencia’, intencionalidad, sociedad, entre otras. Y estas, a su vez, remiten a otras como función, rol, sistema<sup>46</sup> o comportamiento y contexto<sup>47</sup>. Definir una implica definir las otras. Por ello el objetivo ahora no es tanto detallar qué es el significado, sino simplemente apuntarlo y decir que éste tendría su aparición en este momento y con una alta elaboración personal.

Para el alcance del significado hace falta considerar también el propio acto *cognitivo* que la persona realiza. En el siguiente esquema se ve que la palabra *cognición* aparece dos veces porque también la persona china, siguiendo la experiencia precedente, tiene que ser conocida:



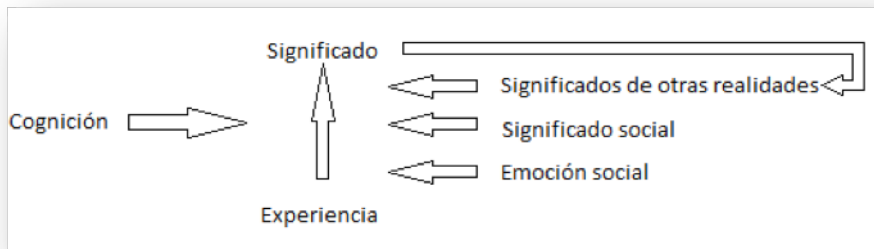
Ahora bien, el paso de la experiencia al significado no es un proceso tan lineal, sino que en la medida que el mundo experiencial de la persona se va enriqueciendo, el significado de lo vivido se conjuga en con los nuevos significados. Por la palabra *significado* se están entendido la comprensión y valoración

<sup>45</sup> J. T. Delafield-Butt / N. Gangopadhyay, “Sensorimotor intentionality”.

<sup>46</sup> J. Röhl / L. Jansen, “Functions, roles and dispositions revisited. A new classification of realizables”, *Gi Workgroup “Ontologies in Biomedicine and Life Sciences”(Obml)*, 2012 (9).

<sup>47</sup> R. Mizoguchi / Y. Kitamura, / S. Borgo, “Towards a unified definition of function”, *Frontiers in Artificial Intelligence and Applications*, 2012 (239), pp. 103-116. <http://doi.org/10.3233/978-1-61499-084-0-103>.

*personal que la persona realiza de su experiencia de encuentro concreta.* Algo significa algo por el tipo de encuentro que he tenido con ese algo, por la relación establecida. Pero esa relación establecida no es de la persona con el objeto, sino de la persona co-existente con el universo focalizado en el objeto. En ese sentido el dibujo del paso de la experiencia al significado se podría detallar de la siguiente forma:



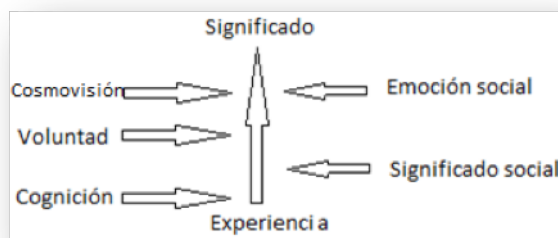
*c) De los significados a la cosmovisión*

Poco a poco la persona ha ido formando en su vida social un mundo de significados que permanecen más o menos inconexos entre ellos. Al principio el niño puede vivir las cosas más parceladamente, no porque las parcele, sino porque está más ligado a la inmediatez de la experiencia concreta.

La cosmovisión surgirá a partir de que la persona haga la experiencia interior del encuentro del mundo de significados. Igual que experimentamos el mundo, podemos decir que podemos tener experiencia con el conjunto de significados. La primera es una experiencia exterior y la otra una experiencia interior. Lo de interior y exterior no debe de entenderse de forma excluyente, sino como acentos en el foco de atención. También se sugiere que mientras la experiencia exterior se centra en la formación del abstracto, en la interior es necesario añadir que la persona va cogiendo cada vez más soltura en las dos vías prosecretivas. Según Polo la vía de la generalización nos permite, por negación de las diferencias, ir formando una ordenación jerarquizada de ideas generales hasta el infinito. Esta es una vía que aleja de la realidad<sup>48</sup>. Por otro lado, la vía de prosecución racional permite acercarse a la realidad evidenciando las causas de la realidad, descubriendo el concepto y la verdad del conocimiento.

<sup>48</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, pp. 254-269.

Estas dos vías se unifican gracias al *logos*<sup>49</sup>. Los diversos significados se encuentran por el dominio creciente en las dos vías y su unificación. El ser humano trata de hacer coherente su mundo. Coherente en el sentido de unificación de experiencias mentales, según terminología de Polo. *Significado*, en este segundo estadio, *puede entenderse como la coherencia de lo vivido en un momento concreto con el conjunto de la vida de una persona*. El cerebro funciona de una forma coherente. Sin coherencia no se alcanza ninguna función mental. La sincronización de la actividad cerebral, que requiere más que la coherencia, es el lenguaje cerebral<sup>50</sup>. La sincronización es la coherencia de toda la actividad cerebral organizada con cierta jerarquía. Así pues, la persona no solo requiere de coherencia para el fenómeno perceptivo, sino que también requeriría de coherencia entre el mundo de significados. Esa búsqueda de coherencia entre los significados es un acto mental en el que intervienen muchos elementos que considero que son los mismos que cuando analizamos la experiencia exterior, aunque el acto cognitivo ha crecido debido al dominio en las dos vías proscutivas y su unificación. También cambia que antes el punto de partida era la realidad vivida en el mundo y ahora es la agrupación de significados. Se mantiene que es la misma dinámica porque la teoría del conocimiento de Polo, como ya se ha señalado, es la teoría de conocimiento en sí. Esa experiencia interior por la cual se busca coherencia cambia el mismo significado de lo que ya se sabía. El dibujo de los elementos a considerar sería el siguiente:



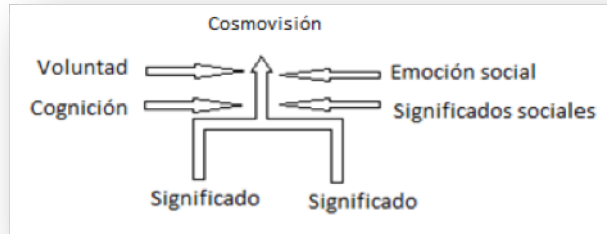
Aunque en el dibujo, por ser claro, se ofrece siempre una progresión en verdad, siempre hay muchas flechas de vuelta hacia atrás. Habría que dibujar más bien una serie de ciclos iterativos.

La cosmovisión, una vez constituida, se convierte en nuevos elementos que tienen que ser considerados para poder entender las nuevas experiencias:

<sup>49</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, pp. 256-265.

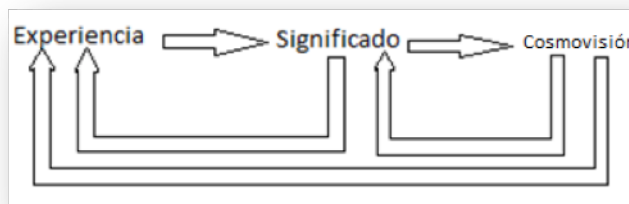
<sup>50</sup> K. Wood / K.N. Bobbitt, *et al.*, "Slow and Fast Gamma Rhythms Coordinate Different Spatial Coding Modes in Hippocampal Place Cells", *Neuron*, 2014 (82, 3), pp. 670-681; R.T. Canolty / R. T. Knight, "The functional role of cross-frequency coupling" *Trends in Cognitive Science*, 2010 (14, 11), pp. 506-515.





Además, alcanzado este nivel las experiencias pueden ser de dos tipos que no son excluyentes entre sí, pudiéndose vivir al mismo tiempo: la experiencia exterior (experiencias donde el foco de atención está en el mundo real fruto del encuentro de uno mismo en el mundo) y la experiencia interior (el foco de atención está en un ejercicio de simulación interior en que se pueden recrear escenarios hipotéticos y vivir experiencias mentales, dependientes de las experiencias reales).

Así pues, lo que se propone, inspirado en la teoría del conocimiento de Polo, es que hay una sucesión de ciclos interactivos que parten de la experiencia hasta la cosmovisión:



Como puede observarse, no existe ninguna línea directa que parta de la experiencia y llegue a la cosmovisión. La experiencia debe pasar por un proceso de comprensión y asimilación para que afecte a la cosmovisión. En cambio, la cosmovisión sí que afecta directamente a la propia experiencia. Esto es se puede defender incluso en ámbitos como el reconocimiento emocional que tradicionalmente ha sido considerado como algo automático, inconsciente y que no requiere ejercicio cognitivo. En cambio, los estudios más recientes del reconocimiento emocional de caras muestran que son los conceptos de la persona los que permiten que una expresión pueda ser vivida con una emoción concreta<sup>51</sup>. Para un estudio sistemático de esto acudir a Pessoa<sup>52</sup>. Esto implicaría que el

<sup>51</sup> E. C. Nook / K. A. Lindquist / J. Zaki, “A new look at emotion perception: Concepts speed and shape facial emotion recognition”, *Emotion*, 2015, <http://doi.org/10.1037/a0039166>.

<sup>52</sup> L. Pessoa, *The cognitive–emotional brain. From interactions to integration*, MIT Press, London, 2013.

camino de llegada a la cosmovisión es un camino de elaboración personal y no puede cortocircuitarse por una instrucción directa de la cosmovisión. No existe transmisión conceptual, sino que se requiere una actividad personal<sup>53</sup> sino que se requiere o la experimentación o la simulación. Polo señalaba que la inteligencia se nutre de la imaginación y la imaginación se nutre de la experiencia sensorial<sup>54</sup>.

Esta propuesta permite abrir un camino de investigación para poder conocer mejor la formación de la cosmovisión personal y su afectación sobre la cuestión moral.

#### **4. La moral y la cosmovisión en las distintas etapas de la vida**

##### *a) La teoría del conocimiento y la moral*

Lo que se sostiene es que la forma diferente de contestar la pregunta sobre lo bueno / malo depende de la fase del proceso de construcción de la cosmovisión en la que se esté. Esta propuesta es una alternativa inclusiva de lo expuesto por Kohlberg y Haidt, ya que ya no tendría sentido decir que el proceso de maduración se debe sobre todo a la cognición (Kohlberg) o a la emoción (Haidt), pues al deberse al proceso de construcción de la cosmovisión se está incluyendo procesos cognitivos, emotivos, junto con otros como el social, las propias experiencias, la voluntad según se ha indicado.

Inspirándonos en lo que Piaget señaló de la etapa sensoriomotora pre operacional, operacional concreta y operacional abstracta, se podría decir que primero la persona se encuentra en la época de construcción de *la sensibilidad*, luego en la de *la experiencia en la que forma abstractos con significados puntuales* pero no ha alcanzado un mundo de significados, la tercera sería cuando la persona tiene *el mundo de significado pero inconexos entre ellos* y la última instancia sería cuando tiene ya organizado el mundo de significados en *una cosmovisión* que sigue sujeta a crecimiento.

Polo sostiene que la inteligencia se ejerce a partir de lo que la imaginación ofrece y que la imaginación se nutre de la experiencia sensible. Esta experiencia sensible, y por tanto con un repertorio de imágenes, es lo primero que se irá formando. Mientras se está en ello se vive desde la sensibilidad y, en consecuencia, sería bueno/malo aquello que por la sensibilidad se valorase como tal.

---

<sup>53</sup> F. Altarejos, *Dimensión ética de la educación*, Eunsa, Pamplona, 1999, pp. 38-39.

<sup>54</sup> L. Polo, *Ayudar a crecer: cuestiones de filosofía de la educación*, Eunsa, Pamplona, 2006.

Cuando se ha avanzado en este camino la persona realiza actos de abstracción con soltura, en el sentido de que puede actuar teniendo en cuenta no solo la realidad sensible, sino el abstracto de la realidad sensible. Se trata de actos puntuales sin necesidad de que se tenga un constructo más o menos estable de significados. Se podría evidenciar este nivel porque la persona tiene comportamientos en los que ya no actúa por la mera sensibilidad. Puede, por ejemplo, usar algo que aprendió en un contexto en otro determinado contexto.

En la medida que madura esto se va formando un mundo de significado más o menos estable pero que no forman un cuerpo entre ellos. Esto ofrece una variabilidad comportamental mucho mayor. Sigue siendo concreto porque los significados tienen entidad, sobre todo por la relación con la experiencia y no tanto por la relación entre ellos. Pero ya se empiezan a dar cierta separación de la experiencia sensible.

El despegue de la experiencia sensible, aunque nunca se abandona, se evidencia al hacer una manipulación madura del mundo de significados con lo que la cosmovisión empieza a aparecer y está abierta a maduración el resto de la vida.

No obstante, esto es insuficiente para poder acercarse al mundo moral, pues lo anterior está descansando fundamentalmente en la maduración del acto operacional, pero en Polo hay otros actos que no son operaciones. Estos son los hábitos.

#### *b) Los hábitos innatos y la moral*

Hay hábitos que están ligados al crecimiento operacional, pero hay otros hábitos que son hábitos innatos y que se dan en la persona simplemente por ser persona. Un hábito innato es, según Polo, el de la sabiduría, el cual nos permite saber que somos persona y no otro tipo de ser vivo o cosa<sup>55</sup>.

Los hábitos innatos son ejercidos por el acto de ser personal<sup>56</sup>. En lo dicho hasta ahora sobre la formación de la cosmovisión hemos visto que aparecen actos cognitivos y actos de la voluntad. La *sindéresis*, que es otro hábito innato, moviliza tanto la inteligencia como la voluntad. Pero la *sindéresis* no pone en

---

<sup>55</sup> J. F Sellés, "El hábito de sabiduría según Leonardo Polo", *Studia Poliana*, 2001 (3, 1), pp. 73-102.

<sup>56</sup> Sobre cómo es posible que los hábitos innatos conozcan el acto de ser personal, sabiendo que el acto de ser personal es superior a los hábitos innatos Polo lo resuelve diciendo que la sabiduría es método y el acto de ser es el tema. Por eso su conocimiento siempre es limitado.

acto los otros hábitos innatos (primeros principios y sabiduría), pues éstos son superiores a la sindéresis.

Al principio del trabajo decíamos que Polo diferenciaba la ética de la antropología trascendental. La ética habla del crecimiento de la esencia humana y puede evaluar lo que es bueno o malo en función de si ayuda o entorpece el crecimiento. La antropología trascendental muestra el camino de crecimiento del acto de ser personal, pero ahí no se entra en valoraciones. No se puede hacer ética sobre el crecimiento del acto de ser personal.

Pero lo que se está tratando de apuntar aquí es que el hecho de que se de ese crecimiento afecta a cómo la ética se desarrolla. Por eso la ética nunca podrá comprenderse sin tener presente especialmente el hábito de la sabiduría.

La forma de actuar del niño/joven será desde la sensibilidad, desde el significado o desde la cosmovisión, pero también lo será desde el hábito de sabiduría. Si se considera que el conocer la persona es un concepto de alta elaboración no cabía pensar que éste apareciera hasta que se tiene una cosmovisión, pero si se liga a un hábito innato, no hay que esperar a que se dé una cosmovisión. La realidad es que el niño tiene comportamientos en que parece que tener presente el carácter personal del ser humano. Por ejemplo, con 19 meses los bebés esperan que se repartan los beneficios de forma igual si el reparto es entre personas, no si es entre cosas. Prefieren la igualdad<sup>57</sup>. Con 4 años rechazan la desigualdad desventajosa para ellos mismos y con 8 años rechazan la desigualdad ventajosa para ellos mismos<sup>58</sup>. Hay tendencia a compartir los resultados del esfuerzo conjunto a los 3 años ya. En cambio, los chimpancés<sup>59</sup> básicamente no comparten lo conseguido con esfuerzo mutuo<sup>60</sup>. Con 9 y 14 meses, todavía sin el lenguaje

<sup>57</sup> S. Sloane / R. Baillargeon / D. Premack, "Do Infants Have a Sense of Fairness?", *Psychological Science*, 2012 (23, 2), pp. 196-204. Retrieved from <http://pss.sagepub.com/content/23/2/196.abstract>.

<sup>58</sup> K. McAuliffe / P. R. Blake / G. Kim / R.W. Wrangham / F. Warneken, "Social Influences on Inequity Aversion in Children", *PLoS ONE*, 8 (12), 2103, e80966. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0080966>.

<sup>59</sup> No es de interés ahora desarrollar la polémica si los chimpancés hacen o no hacen lo mismo que los niños. Para ello ver: K. Jensen / J. Call / M. Tomasello, "Chimpanzees Are Rational Maximizers in an Ultimatum Game", *Science*, 2007 (318/5847), pp. 107-109. <http://doi.org/10.1126/science.1145850>; M. Milinski, "Chimps play fair in the ultimatum game", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2013 (110, 6), pp. 1978-1979. <http://doi.org/10.1073/pnas.1222132110>; D. Proctor / R. A. Williamson / F. B. M. de Waal / S. F. Brosnan, "Chimpanzees play the ultimatum game", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 2013 (110, 6), pp. 2070-2075. <http://doi.org/10.1073/pnas.1220806110>.

<sup>60</sup> K. Hamann / F. Warneken / J. R. Greenberg / M. Tomasello, "Collaboration encourages equal sharing in children but not in chimpanzees", *Nature*, 2011 (476), pp. 328-331. Retrieved from <http://dx.doi.org/10.1038/nature10278>.

adquirido, los niños distinguen las características de comportamiento de los demás, y prefieren estar con los que son más parecidos a ellos en sus características personales. Hay un sentido del ‘nosotros’<sup>61</sup>. Con 24 meses los niños muestran tendencia de ayudar a un desconocido con independencia de la postura que tomen los padres al respecto. Muestra una tendencia a una ayuda desinteresada y de carácter innato<sup>62</sup>. Prefieren ayudar al que ayuda y no tanto ayudar al que no ayuda y no es por una cuestión de gusto, sino de criterio de moralidad<sup>63</sup>. Estos artículos no sirven para demostrar que el niño actúa teniendo presente el hábito de la sabiduría, pero, al menos no lo contradicen y desde luego sí muestran que hay un “algo” más por la presencia de una persona.

Aquí no podemos resolver como se relaciona esto con lo anterior, con el hábito de la sabiduría, simplemente afirmamos que es necesario tenerlo también en cuenta para poder entender cómo se adquieren la cosmovisión y la moralidad.

José Víctor Orón  
Mind Brain (ICS) Universidad de Navarra  
josevictororon@gmail.com

---

<sup>61</sup> J. K. Hamlin, “Moral Judgment and Action in Preverbal Infants and Toddlers: Evidence for an Innate Moral Core”, *Current Directions in Psychological Science*, 2013 (22, 3), pp. 186-193. <http://doi.org/10.1177/0963721412470687>.

<sup>62</sup> F. Warneken / M. Tomasello, “Parental Presence and Encouragement Do Not Influence Helping in Young Children”, *Infancy*, 2013 (18, 3), pp. 345-368. <http://doi.org/10.1111/j.1532-7078.2012.00120.x>.

<sup>63</sup> K. A. Dunfield / V. A. Kuhlmeier, “Intention-Mediated Selective Helping in Infancy”, *Psychological Science*, 2010 (21, 4), pp. 523-527. <http://doi.org/10.1177/0956797610364119>.



## **WORK IN POLO'S THEORY OF KNOWLEDGE**

*George L. Mendz*

Polo's theory of knowledge is framed by the ontological capacity of human beings to have, to own that is manifested in three types of outcomes hierarchically related to one another: corporeal actions, intellectual immanent operations and rational habits.

He regards work as an activity of the practical reason; a means to put theoretical reason into practice linking two the corporeal and the intellectual levels of possessing; the end of practical actions is to improve immanent operations. Man builds a world of interconnected things in order to perform better his cognitive operations, and vice versa, a higher knowledge increases his capacity to build an ordered world. This understanding of work considers it as actions in the physical level and/or immanent acts about specific objects. A theory that considers work bound in some way to corporeal activities will conclude that it is executed by the practical reason. This understanding is correct, but it does not encompass completely the current views of work.

Polo explains how work contributes to the inner enrichment of the essence of man: immanent operations direct practical reason and at the same time modify the structure of the faculty from which they originate improving or deteriorating it. This study revisited the place and role of work in Polo's theory of knowledge by showing that a broader understanding of work that includes those actions performed only by the theoretical reason would contribute also to the bettering or worsening of the human essence through the growth or decay of intellectual habits.

### **1. Introduction**

Work is a core human activity in which man uses his capacities both to know the world and to act on it. The importance of work and the time human beings devote to it warrant a study of its role in Polo's Anthropology and, in particular, his Theory of Knowledge.

Within the Aristotelian tradition, man is a being capable of having, possessing. The relation of man with his intrinsic qualities and with the world is that of ownership. These different modalities of having are related hierarchically to one another as means-to-ends. The ontological capacity to have is manifested in various types of action depending on the intensity of the possession and the mode of owning.

Following Aristotle, Polo distinguishes three levels of owning characterised by a type of activity:

- (1) corporeal actions that are performed through practical knowledge,
- (2) immanent operations that are based on theoretical knowledge, and
- (3) habits that foster the proper exercise of rational capacities contributing to the inner perfection of the human essence.

This inquiry begins situating Polo's understanding of work in his Anthropology, how this understanding correlates with contemporary views, and the way an expanded notion of work contributes to the development of man and his relations with others.

## 2. Place of Work in the Polo's Anthropology

The theoretical intellect directs knowledge to the consideration of truth and the practical intellect to corporeal operations. They are not distinct powers; they differ in their end which is accidental to the nature of the power<sup>1</sup>. In Polo, the distinction between theoretical and practical reason is founded in a duality of the synderesis. He distinguishes in this innate habit between the *I-see* and the *I-want*, and states that the over-abundance of the latter makes possible the practical reason<sup>2</sup>. The difference between both types of knowledge can be ascertained from their acts; theoretical reason starts with abstraction, but the acts of the practical reason are not known by abstraction, because human actions do not exist as corporeal objects<sup>3</sup>. In addition, Polo states that the immanent acts of practical reason do not detect the mental limit, at variance with the acts of theoretical reason<sup>4</sup>. For example, in the context of moral reasoning the first precept

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 79, a. 11.

<sup>2</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, Obras Completas, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 439-440.

<sup>3</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, Obras Completas, vol. XX, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 45.

<sup>4</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 386 y 527.



of natural law (to do good and avoid evil) is related to practical reasoning as the first principle of demonstration (the principle of non-contradiction) is related to theoretical reasoning; these principles of demonstration are known in themselves<sup>5</sup>.

Theoretical reason is the general human capacity to search for truth. It is exercised through immanent operations, and its objects are those in the intellect of the person knowing. Practical reason is the general human capacity for deciding what to do through reflection. This kind of deliberation is practical in at least two senses. Firstly, in its subject matter insofar as it is concerned with corporeal actions. Second, in its consequences, insofar as reflection about action itself directs a person to act<sup>6</sup>. The exercise of practical reason requires immanent acts about specific objects and corporeal actions.

*“An immanent operation is a human activity through which man possesses something which in being possessed does not remain external but becomes intrinsic to the operation of possessing”*<sup>7</sup>. Immanent operations are superior to practical operations. As a way of owning, theoretical reason is higher than practical reason. *“The world is possessed more when it is known than when it is acted upon”*<sup>8</sup>.

The end of practical actions is to improve immanent operations. *“Man builds a world of interconnected things in order to perform better his cognitive operations, and vice versa, a higher knowledge increases his capacity to build an ordered world”*<sup>9</sup>. The end of man is not to perform physical activities but to contemplate. His actions in the physical world are a means to achieve higher knowledge of it, to know the world plexus. Knowledge can be applied: science can be used technically; but that use requires in turn a higher intellectual level. *“Man is Homo faber because he is Homo sapiens. He is more Homo sapiens than Homo faber; and he is Homo faber to be Homo sapiens”*<sup>10</sup>. This does not rule out the application of knowledge; science can be used technically but that use requires a higher intellectual level. Without intellectual reason technical actions would not be possible; thus, man is not viable without intellect<sup>11</sup>.

<sup>5</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4.

<sup>6</sup> Wallace, R.J., 2014, “Practical Reason”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/practical-reason/>.

<sup>7</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, Obras Completas, vol. XXV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 172.

<sup>8</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 172.

<sup>9</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 173.

<sup>10</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 173.

<sup>11</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 173.

The use of the practical intellect is illustrated in the construction of an object by noting that it gives form to ideas and things. The “theory” of how to make something does not decide how it should be done in practice, training and experience do. In this “epistemology of action”, a person's own actions can, then, turn into a source of practical knowing. There is evidence that some of these actions are also a source of theoretical knowledge. Practice is considered as the application of theory; but in some instances, this can be turned upside down and consider that theory, to the extent that it has a meaning which guides practice at all, stems from practice<sup>12</sup>.

In metaphysical terms, Aquinas explains that theoretical cognitive acts are exercised by free choice of the will (as efficient causality), thus they require guidance from practical reason, as do all freely chosen acts<sup>13</sup>. The connection between theoretical reason and the faculty of the will is shown by the application of the former to the operations of understanding and judging<sup>14</sup>. To know intellectually specific objects a human being has to attend to them. These willed acts of theoretical cognition are preceded by the *imperium*, a practical judgment ordaining the accomplishment of a determinate operation, thus supporting the assertion that practical reason can ordain the performance of even theoretical cognitive acts<sup>15</sup>. For Polo, practical reason is knowledge of the means, and thus requires knowledge of the end of the will through *synderesis*<sup>16</sup>. Moreover, the acts of the will are not pre-determined as those of the theoretical reason, nor they are not bound by the mental limit<sup>17</sup>.

In Polo's theory of knowledge, work is an activity of the practical reason; a means to put theoretical reason into practice, it links two levels of possessing: the corporeal and the intellectual. This understanding of work linking the corporeal and immanent levels views it as actions in the physical level and/or immanent acts about specific objects<sup>18</sup>.

---

<sup>12</sup> B. Molander, *The Practical Intellect – design and use of knowledge*, International Conference on Theories and Methods of Design, Chalmers University of Technology, Göteborg (Sweden), 1992, <http://arkitekturforskning.net/na/article/viewFile/786/730>.

<sup>13</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 17, a. 6.

<sup>14</sup> Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 16, a. 1, ad 3.

<sup>15</sup> G. M. Reichberg, *Contextualizing Theoretical Reason: Thomas Aquinas and Postmodernity*, In: *Postmodernism and Christian Philosophy*, R. T. Ciapalo (ed.), Chapter 13, American Maritain Association Publications, Mishawaka, IN, USA 1997, pp. 183-203. <https://maritain.nd.edu/-ama/Ciapalo/Ciapalo13.pdf>.

<sup>16</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, p. 464.

<sup>17</sup> L. Polo, *Antropología Trascendental*, p. 485.

<sup>18</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 172.

Immanent acts are open downwards and upwards: they direct practical reason and at the same contribute to the inner enrichment of the essence of man<sup>19</sup>. *“The exercise of the spiritual immanent operations feedbacks to the principle of those acts: it modifies the structure of the faculty improving or damaging it. Virtue is the perfecting of the faculty as a consequence of the exercise of its acts; vice the consequence of a defective exercise of the faculty. Intellectual virtues perfect the intelligence and moral if they perfect human inclinations”*<sup>20</sup>. Spiritual immanent operations modify in a stable form the structure of the faculty from which they originate improving or deteriorating it. Thus, human actions can modify habits through immanent acts, and virtues make possible new actions<sup>21</sup>. Since cognitive operations modify habitual intelligence, possessing by man enters into contact with is being through virtues.

### 3. The Objects of Theoretical and Practical Reason

In an immanent operation man possesses something that, insofar it is possessed, does not remain external to him but becomes intrinsic to the operation of possessing<sup>22</sup>. What is thought is possessed in the operation of thinking, but not through a corporeal capacity or a manual ability as practical things may be possessed. In the classical philosophical tradition, this way of possessing is a higher and more intimate form of possessing than physical possession. In thinking, I have what is thought whilst it is thought. This capability allows man to collect from outside and keep whilst the operation is taking place. From the perspective of possessing, theory is superior to practice; without thought technique would be impossible<sup>23</sup>.

A common misunderstanding is that a less complicated thinking is required in practical actions compared with what is normally considered to be "theoretical" work. For example, the practical reason deployed in a craft. Analysis of this activity, shows that constructing an object requires a sophisticated ability for abstraction. In advance, the craftsperson must form a *conception* of what the object to be produced will *look like*, *how* it should be *produced* and *how* it is to be *used*. Finally, the object is produced in a process in which production resources, materials and labour are used –and in some cases irreversibly used up.

<sup>19</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 181.

<sup>20</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 181.

<sup>21</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 178.

<sup>22</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 170.

<sup>23</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 164.

The whole process is not just of manual labour, but, comprises a series of judgments and choices that require a considerable amount of mental energy<sup>24</sup>. The intellectual quality of this process, from the conception to the object actually produced, is not abstract but practical.

In a classical theory of knowledge, an individual entity is approached in order to discern how it exemplifies a universal principle of explanation. The ideas about real objects in the mind are something like a “picture” or “description” of reality, and they are knowledge only if they are true to the facts. Truth, and in consequence theoretical knowledge, is essentially a matter of relation between the symbolic object in the mind and the real object. The intellectual activity of knowing is formally specified by the knowledge of the universal, but at the same time it is fully individualised and unique to each person<sup>25</sup>. Also, cognitive acts aim at an objective content; they have intentional objects that include relations to other things and are part of the perception itself, and an awareness of common properties of the known objects with other of the same kind.

There is a difference between the objects of theoretical reason and their cognitive acts. Some objects of human cognition do not include *per se* direct references to a temporal context, for example those of mathematics or metaphysics. Other objects, such as those of practical cognition and human actions, are always situated within a temporal and historical continuum. Regarding cognitive acts, they are contingent and temporal since they are acts of individual agents who live in time and immersed in complex human situations. If one considers the human being knowing, it becomes clear that his knowledge is in action. All the time it is necessary to refer to facts, but they are not “just there”, they are encountered in human activity. Outside time there are no “pure facts”: time is needed to form a conception of relevant parts of reality, the time for maturation, the time for reflection, and the time for action. Aquinas is clear that actions are as fully singular as the persons whence they derive and the unique conjunction of circumstances in which they occur, *actus sunt circa singularia*<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> T. Tempete, *Arbetets Ära. Om hantverk, arbete, ndgra rekonstruerade verktyg och maskiner* (The Honor of Craft: About Craft, Work, Some Reconstructed Tools and Machines), The Center for Working Life, Stockholm 1982.

<sup>25</sup> G. M. Reichberg, “Contextualizing Theoretical Reason: Thomas Aquinas and Postmodernity”, *Aquinas*, 1995 (38/2), 249-272.

<sup>26</sup> Tomás de Aquino, *Sententia Libri Ethicorum*, 3, I.

#### 4. Work and Practical and Theoretical Knowledge

Contemporary culture distinguishes between manual-work and knowledge-work. Manual work is singular-object and/or materials-based, and knowledge-work is information-based. The former consists in converting ideas about singular objects or materials from one form to another, it is carried out involving corporeal elements external to the worker with results that are ordinarily tangible. Knowledge-work consists of converting information from one form to another and can be conducted in the mind with abstract objects and with intangible results<sup>27</sup>.

Working is a type of human action in time, and insofar it involves cognitive acts these are also situated in the temporal continuum. The objects of work are a different matter. Most of them require cognition that places them as objects of the practical reason, but some of them are objects of the theoretical reason. Thus, working in manual-work is performed by the practical reason. Working in knowledge-work may involve the practical reason, but this is not always the case: it can include only operations of the mind with abstract objects and thus involve only the theoretical reason, not only because its objects are non-material, but also because it aims to establish the truth of those objects and their relations. E.g. to establish the truth of the processes of reasoning, to philosophise about first principles, pure mathematics investigations, etc.

Polo indicates a notable rupture that happened in in the industrial society: culture did not concern itself with work. He discusses the connection between knowledge and work in the context of a "knowledge society". The value of work requires an integration to the maximum possible all its human elements, and a knowledge society is well placed to bring about this possibility<sup>28</sup>. In their historical development, the project of Western societies is to increase their knowledge base as a path to progress that is facilitated by an improvement in communication<sup>29</sup>. Increasing the knowledge content of work will render it worthier of man. The more work is knowledge-based, the more human it becomes and the freer it would be from a materialistic baggage<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> F. Nichols, "The Shift from Manual Work to Knowledge Work", *Distance Consulting*, 2012, [http://www.nickols.us/shift\\_to\\_KW.htm](http://www.nickols.us/shift_to_KW.htm).

<sup>28</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 269.

<sup>29</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 266.

<sup>30</sup> L. Polo, *Filosofía y Economía*, p. 267.

## 5. Contribution of Theoretical Knowledge-work to Intellectual Habits

Work as an activity of the practical reason affects immanent operations and through these it modifies the structure of the faculty making the next act better or worse. “Working man becomes more noble or ignoble. Here too, it is possible to ascertain the primacy of the subjective value of work over its objective value. Virtue is a higher value than utility”<sup>31</sup>. Theoretical knowledge-work can contribute to the improvement of virtues, and ultimately to the human essence by fostering their growth.

Aristotle claims that we acquire virtues by practicing them, that is, by practicing activities that are characteristic of the virtues we are trying to develop<sup>32</sup>. Although Polo’s view is that the habits of reason are acquired by a single act<sup>33</sup>, this is not the case for the practical reason and it is arguable whether it is the case for all the habits of the theoretical reason.

The concept of intellectual virtue has an important and fundamental role in the approach to Virtue Epistemology. This discipline including norms and rules, and also duties and values; it regards intellectual agents and communities as the primary source of epistemic value and the primary focus of epistemic evaluation<sup>34</sup>. In broad terms, intellectual virtues are characteristics that promote intellectual flourishing, or that make for an excellent knower<sup>35</sup>. Virtue epistemologists are divided into two groups: virtue responsibilists and virtue reliabilists. Virtue responsibilists consider intellectual virtues as the character traits required for good thinking and learning. Examples of “trait-virtues” are (all of them preceded by *intellectual*) inquisitiveness, attentiveness, open-mindedness, humility, courage, carefulness, thoroughness, thoughtfulness, autonomy, etc. Virtue reliabilists view intellectual virtues as truth-conducive cognitive powers or “faculty-virtues” more than as good intellectual character traits<sup>36</sup>. They claim that these powers, but not the responsibilist’s character traits, have an important role to

<sup>31</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 177.

<sup>32</sup> Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Book II.

<sup>33</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 331.

<sup>34</sup> J. Greco / J. Turri, *Virtue Epistemology*, en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2015 <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/epistemology-virtue/>.

<sup>35</sup> J. Greco / J. Turri, *Virtue Epistemology*.

<sup>36</sup> J. S. Baehr, *Virtue Epistemology*, in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2015 <http://www.iep.utm.edu/virtueep/>.

play in an analysis of knowledge, and that consequently, the former are more reasonably regarded as intellectual virtues<sup>37</sup>.

Since there are many ways of excelling and flourishing intellectually, to some this division has seemed unnecessary<sup>38</sup>. Also, a complete epistemology must feature both faculty-virtues and trait-virtues. Faculty-virtues appear indispensable in accounting for knowledge of the past and the world around us. Trait-virtues are equally indispensable in accounting for richer intellectual achievements such as understanding and wisdom, which may presuppose knowledge, but which may also exceed it<sup>39</sup>.

In specific terms, intellectual virtues promote the habit of "good thinking"<sup>40</sup> and aim at "deep understanding". An intellectually virtuous person is one who thinks and inquires in ways that are open, honest, fair, careful, and courageous out of a desire for an understanding of important subject matters. To know why things are the way they are, how they have come about, how they work and relate to each other, and so on<sup>41</sup>. These virtues provide a perspective of the value of "intellectual struggle and thoughtfulness" to acquire intellectual courage and tenacity. Growth in intellectual virtues requires doing what we can to extend and cultivate our cognitive abilities, as well as considerable amount of intellectual attention and work<sup>42</sup>. Intellectual virtues foster asking questions, considering alternative perspectives, independent thinking<sup>43</sup>. They help a person to self-reflect on the strengths and weaknesses his intellectual character, and to reach a self-knowledge that will be the foundation and starting point of growth in these virtues.

Both manual-work and knowledge-work can contribute to the development of intellectual virtues, but the latter is an essential contributor to the deep personal qualities of a good thinker or learner. The outcome of fostering intellectual virtues is a case in which "the whole is greater than the sum of the parts".

---

<sup>37</sup> J. Greco, "Two Kinds of Intellectual Virtue", *Philosophy and Phenomenological Research*, 2000 (60), pp. 179-184.

<sup>38</sup> H. Battaly, "Epistemic Self-Indulgence", *Metaphilosophy*, 2010 (41), pp. 214-234.

<sup>39</sup> L. Zagzebski, "Recovering Understanding", in M. Steup (ed.), *Knowledge Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 248.

<sup>40</sup> J. S. Baehr, *Educating for Intellectual Virtues: An Introductory Guide for College and University Instructors*, 2015 [https://jasonbaehr.files.wordpress.com/2013/12/e4iv\\_baehr.pdf](https://jasonbaehr.files.wordpress.com/2013/12/e4iv_baehr.pdf), 6.

<sup>41</sup> J. S. Baehr, *Educating for Intellectual Virtues*, p. 7.

<sup>42</sup> J. S. Baehr, *Educating for Intellectual Virtues*, p. 7.

<sup>43</sup> J. S. Baehr, *Educating for Intellectual Virtues*, p. 11.

## **Conclusion**

Polo's classical understanding of work explains its place in his theory of knowledge and how it contributes to the inner enrichment of human essence. Immanent operations are open downwards and upwards; they direct practical reason and at the same time modify the structure of the faculty from which they originate improving or deteriorating it. Work performed only by the theoretical reason would contribute also to the bettering or worsening of human essence through the growth or decay of intellectual virtues.

Adopting a broader understanding of work that includes that performed only by the theoretical reason, and discussing how it could perfect intellectual habits served to revisit the place and extend the role of work in Polo's anthropology.

George L. Mendz  
School of Medicine, Sydney; The University of Notre Dame Australia  
george.menz@nd.edu.au



***SPIRITUALIS SAPIENTIA:***  
**UNA PROPUESTA POLIANA ANTE LA “INTELIGENCIA  
ESPIRITUAL”, EN EL MARCO DE LA TEORÍA DE LAS  
“INTELIGENCIAS MÚLTIPLES”  
PRESENTE EN LA PSICOLOGÍA NORTEAMERICANA**

*César Montijo Rivas*

La expresión “inteligencia espiritual” suena obvia para quienes siguen la filosofía clásica occidental. Tal como propone Polo, “los sentidos son facultades orgánicas, mientras que el objeto del entendimiento humano es *universal*, y en tanto que universal supera lo concreto, las condiciones materiales de la existencia. Esto nos permite afirmar que el entendimiento humano considerado como facultad no es una facultad orgánica”<sup>1</sup>. Sin embargo, en el ámbito de la investigación y divulgación científica experimental, es común que las observaciones neurofisiológicas se interpreten con sospecha hacia la índole espiritual del ser humano.

Aun así, en los últimos diez años, el tema de la “inteligencia espiritual” se ha convertido en un *megatrend* de la literatura del desarrollo humano y empresarial de habla inglesa, en la sección comercial llamada “libros de autoayuda”<sup>2</sup>. En ninguno de estos libros encontramos un tratado riguroso sobre la condición *espiritual* del conocimiento humano, sino discursos –generalmente inexactos o ambiguos– sobre la “espiritualidad humana” como un *modo de racionalidad* imprescindible.

Sin duda, la carencia de método antropológico y epistemológico es el principal punto débil de aquellas obras que, con todo y sus limitaciones, hacen constar un nuevo y creciente interés sobre la posibilidad de un *conocimiento espiritual* capaz de iluminar todas las dimensiones humanas integrándolas. Dejando aparte los déficits en método y justificación antropológica, estos autores abren cuestio-

---

<sup>1</sup> L. Polo, *Lecciones de Psicología Clásica*, Obras completas vol. XXII, p. 231. Sobre esto: J. F. Sellés y J. C. González Mérida, “Sobre la inmaterialidad de la inteligencia y del alma humana” en J. F. Sellés (ed.), *El hombre como solucionador de problemas*, Cuadernos de Pensamiento Español n. 105, Universidad de Navarra, Pamplona, 2015, pp. 118-121.

<sup>2</sup> P. Aburdene, *Megatrends 2010: The Rise of Conscious Capitalism*, Hampton Roads Pub. Co., Virginia, 2007.

nes que pueden responderse desde el planteamiento gnoseológico y antropológico de Polo.

### 1. De la teoría de las “inteligencias múltiples” a la “inteligencia espiritual”

Howard Gardner, profesor de Harvard y Premio Príncipe de Asturias de 2011, introdujo por primera vez el concepto de “inteligencias múltiples” (MI) en la psicología norteamericana reciente. En su obra *Frames of Mind* (1983) él define *inteligencia* con un matiz pragmático, considerándola como capacidad para la resolución de problemas, o bien, instancia creativa que crea, configura, adapta, o ajusta productos culturales o intersubjetivos<sup>3</sup>. Tiene el mérito de haber marcado criterios neurocognitivos<sup>4</sup> que superan un racionalismo “estrecho”, catalogando como “inteligencia” habilidades que generalmente caen fuera del concepto cristalizado de “coeficiente intelectual” o IQ. Él propone que existen ocho tipos de inteligencia humana: lingüística, lógico/matemática, musical, social, kinestésica/corporal, interpersonal, intrapersonal<sup>5</sup> y naturalista<sup>6</sup>.

Gardner admite que la propuesta de MI es una *idea* difícilmente contrastable como un hecho<sup>7</sup>, y que fue una ocurrencia espontánea<sup>8</sup>. Ocurrencia feliz que, en un contexto carente de una antropología y teoría del conocimiento complejiva, cae “como lluvia en el desierto”, provocando entre los investigadores norteamericanos un interesante florecimiento de publicaciones y congresos sobre las *inteligencias múltiples*, aplicando su teoría en contextos tan amplios como la

<sup>3</sup> H. Gardner, *Frames of Mind, the theory of multiple intelligences*, Basic Books, New York, 1983 (2a. edición 1993), pp. 60-61. “An Intelligence is an ability or set of abilities that permits an individual to solve problems or *fashion* products that are of consequence in a particular cultural setting”, J. M. Walters / H. Gardner, “The theory of multiple intelligences: Some issues and answers” en R. J. Sternberg / R. K. Wagner (Eds), *Practical intelligence*, Cambridge University Press, New York, 1986, p. 165. El subrayado es mío.

<sup>4</sup> Cfr. H. Gardner, *Frames of Mind*, pp. 62-66.

<sup>5</sup> H. Gardner, *Frames of Mind*, p. xi.

<sup>6</sup> H. Gardner, *Intelligence Reframed*, Basic Books, New York, 1999, pp. 48-52.

<sup>7</sup> “The notion of multiple intelligences is hardly a proven scientific fact: it is, at most, an idea that has recently regained the right to be discussed seriously”, H. Gardner, *Frames of Mind*, p. 11.

<sup>8</sup> Así lo afirma en el 30 Aniversario de *Frames of Mind*: “In the years since I published *Frames of Mind*, I have often been asked how I first got the idea of –or for– the theory of multiple intelligences. Probably the most truthful answer is “I don’t know”. However, such an answer satisfies neither the questioner, nor, to be frank, me”; H. Gardner, “The 30th Anniversary Introduction to *Frames of Mind*”, (<https://howardgardner01.files.wordpress.com/2012/06/intro-frames-of-mind-30-years.pdf> consultado el 20-marzo-2016).

pedagogía, el desarrollo humano, la psicología, y áreas afines a la formación humana.

En la década de los 1990's, la teoría de las MI alcanzó gran divulgación a raíz de la obra de Daniel Goleman "*Inteligencia Emocional*"<sup>9</sup>, constituyéndose en "lugar común" para muchos teóricos de la educación. En la reciente década de 2000 progresivamente aumenta el interés hacia el tópico de la *inteligencia espiritual* gracias a la literatura de D. Zohan, I. Marshall<sup>10</sup>, R. Wolman<sup>11</sup>, C. Wigglesworth<sup>12</sup> y otros.

## 2. Diversos significados de "inteligencia espiritual"

Entre algunos seguidores de la teoría de MI, se habla de la *inteligencia espiritual* (*spiritual quotient*, abreviado "SQ") como *cima* de las inteligencias múltiples, aunque no encontramos unanimidad sobre su objeto propio. Encontramos cuatro líneas: religiosa, motivacional, espiritual y existencial:

a) *SQ como conocimiento de lo divino y sacro*. Autores como José Luis Vázquez Borau<sup>13</sup> y el judío Natti Ronel<sup>14</sup> la describen como la habilidad para reconocer lo divino y ajustar la propia vida a ello, encontrando sentido al valorar el mundo y el propio ser contemplativamente, asumiendo compromisos vitales.

b) *SQ como motor de desarrollo humano y empresarial*. Las autoras Cindy Wigglesworth<sup>15</sup>, Louis Fry<sup>16</sup>, y Danah Zohar<sup>17</sup> coinciden en que la SQ sería la

---

<sup>9</sup> D. Goleman, *Emotional Intelligence: why it can more than IQ*, Bloomsbury, London, 1996.

<sup>10</sup> D. Zohan / I. Marshall, *Spiritual Intelligence, the ultimate intelligence*, Bloombury, London, 2000.

<sup>11</sup> R. N. Wolman, *Thinking with your soul: spiritual intelligence and why it matters*, Harmony Books, New York, 2001.

<sup>12</sup> C. Wigglesworth / J. Mackey, *SQ21: The Twenty-One Skills of Spiritual Intelligence*, SelectBooks, New York, 2012.

<sup>13</sup> J. L. Vázquez Borau, *La inteligencia espiritual o el sentido de lo sagrado*, Desclee de Brower, Bilbao, 2010.

<sup>14</sup> Cfr. N. Ronel, "The experience of Spiritual Intelligence", *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2008 (40, n. 1), pp. 104-117.

<sup>15</sup> Cfr. C. G. Wigglesworth / L. W. Fry, "Toward a Theory of Spiritual Intelligence and Spiritual Leader Development", conferencia pronunciada en la reunión de la Academy of Management (Montreal, Canada), 2010 (en: [iispiritualleadership.com/wp-content/uploads/docs/SpiritIntel-AOM2010.pdf](http://iispiritualleadership.com/wp-content/uploads/docs/SpiritIntel-AOM2010.pdf) consultado el 18-may-2016).

capacidad práctica para asumir “valores elevados”, con autoconsciencia, auto-dominio, consciencia del otro y capacidad de interrelación. El efecto que esto tiene sería superar el caos y generar orden, potenciando tanto el crecimiento personal como un nuevo estilo de liderazgo, más allá del egoísmo, autoafirmación o el lucro.

La “espiritualidad” de la que hablan no implica una trascendencia real, sino que se entiende más bien como una presunta fuente de motivación inagotable, que equivaldría a apuntar a una dirección mental con significado “transpersonal”, suscitando acciones creativas en equipo o co-relación con otros; para estos autores tales son los rasgos característicos del genuino liderazgo espiritual.

c) SQ como *espiritualidad naturalizada*<sup>18</sup>. Me extenderé un poco más al describir esto. El mismo H. Gardner rechazó que la espiritualidad constituyera un “tipo de inteligencia”<sup>19</sup>, y explicó la “grandeza” en las mentes privilegiadas de líderes espirituales sin añadir nada a su planteamiento inicial de las inteligencias múltiples<sup>20</sup>. Él reconoce que rehúsa la nomenclatura por motivos semánticos<sup>21</sup>, considerando problemático el término “espiritual”, ya que a diferencia de los conjuntos neuro-cognitivos que él cataloga como *inteligencias*, la *espiritualidad* no constituye un único *dominio* (domain), disciplina o arte<sup>22</sup>, pues las formas de “institucionalizar” o manifestar la espiritualidad —como las religiones— son tan múltiples, que incluso un individuo puede forjar su propio *dominio*.

<sup>16</sup> Cfr. L. W. Fry / L. L. Matherly, “Spiritual leadership and organizational performance: An Exploratory Study”, Tarleton State University, Central Texas, 2006. Conferencia presentada en la reunión de 2006 de la Academy of Management, en Atlanta Georgia. (<https://iispiritualleadership.com/wp-content/uploads/docs/STLOrgPerfAOM2006.pdf> (Consultado el 18-may-2016)).

<sup>17</sup> D. Zohar / I. Marshall, *Spiritual Capital: Wealth we can live by*, Bloomsbury, Londres 2004; *The Quantum Leader: A Revolution in Business Thinking and Practice*, Prometheus Books, Amherst 2016.

<sup>18</sup> Expresión tomada de C. Cañón Loyes, “El territorio de la espiritualidad naturalizada”, *Scientia et Fides*, 2015, (3, 1), pp. 14-35.

<sup>19</sup> Cfr. J. M. Walters / H. Gardner, “The theory of multiple intelligences”, p. 180; H. Gardner, “Reflections on multiple intelligences: Myths and messages”, *Phi Delta Kappan* 1995, Sage Publications, pp. 204-207.

<sup>20</sup> H. Gardner, *Extraordinary minds*, Basic Books, New York, 1997.

<sup>21</sup> H. Gardner, *Intelligence Reframed*, p. 65.

<sup>22</sup> “Domains (or disciplines or crafts) are organized activities in a culture wherein one can rank individuals in terms of their relative expertise”; H. Gardner, “A Case Against Spiritual Intelligence”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2000 (10, 1), pp. 27-34.

Robert Emmons, defensor de la inteligencia espiritual<sup>23</sup>, responde con la distinción entre *espiritualidad* (que él identifica con el *dominio* de la religión) e *inteligencia espiritual*, afirmando que la SQ no se dirige a la elaboración de construcciones mentales (*espiritualidades* o *religiones*), sino a la resolución de problemas en la vida misma, que es donde acontece la búsqueda de sentido en un contexto incluso más amplio que lo sacro:

“Spirituality is a broader, more encompassing construct that has as its focus a search for the sacred. It is a search for experience that is meaningful in and of itself. Intelligence is the implementation of a set of tools to arrive at a more productive, effective, happier, and ultimately more meaningful life; spirituality determines how «meaningful» is defined. Spiritual intelligence is thus a mechanism by which people can improve their overall quality of life. It is the application of a domain of knowledge to problems in living” [...] “This distinction helps clarify the difference between spirituality and spiritual intelligence. Religion, or spirituality, is thus a domain marked by concern with sacred, transcendent realities. Spiritual intelligence is a biological potential to utilize the domain of spiritual information to facilitate problem solving”<sup>24</sup>.

Tal es su convicción de que la *inteligencia espiritual* se resuelve únicamente en lo práctico, que la considera un “constructo adaptativo” susceptible también de ser utilizado destructivamente, como en el caso de algunos líderes religiosos que han manipulado a sus feligreses; en esto último, Emmons parece olvidar que la habilidad de mentir o manipular no forma parte lo que él define como rasgos propios de la SQ<sup>25</sup>.

En consecuencia, la SQ no produce el *contenido* de la religión, ni causa las emociones o sentimientos piadosos, visiones, éxtasis o estados de trance —que pueden explicarse por una diversidad de motivos históricos—, sino que ilumina los variopintos estados de conciencia ante la realidad, descubriendo su sentido existencial o co-existencial en el panorama íntegro y concreto de la persona<sup>26</sup>, *desde dentro hacia fuera*, descubriendo su apertura hacia lo Incondicional y Otro.

Así, la espiritualidad se concibe *naturalizada*, “ascética” respecto a la religión institucional, que incluso no requiere esclarecer la existencia de Dios, ju-

<sup>23</sup> Cfr. R. A. Emmons, “Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern”, *The International Journal for the Psychology of Religion*, 2000 (10, 1), pp. 3-26 (version electrónica, Apple iBooks).

<sup>24</sup> R. A. Emmons, “Spirituality and Intelligence: Problems and Prospects”, pp. 57-64.

<sup>25</sup> Cfr. R. A. Emmons, “Is Spirituality an Intelligence?”.

<sup>26</sup> R. N. Wolman, *Thinking with your soul: spiritual intelligence and why it matters*, Harmony Books, New York, 2001, pp. 95-97.

gando únicamente el papel de camino para desarrollar el “sentido del misterio”<sup>27</sup>; así lo proponen Zohar-Marshall y otros<sup>28</sup>.

d) SQ como *sapiencialidad existencial*. La mayoría de autores, incluso el mismo Gardner, describen la instancia que indaga sobre las cuestiones últimas como “existencial”<sup>29</sup>. Vázquez Borau la concibe como lugar de la auténtica sabiduría, de la mirada contemplativa, y de apertura a Dios como horizonte último de sentido<sup>30</sup>. Zohar-Marshall plantean que es el “central core” o núcleo central que integra lo racional y emocional hacia la trascendencia.

Gardner concibe psicológicamente la *inteligencia existencial* como capacidad de autolocalización respecto a las más lejanas fronteras del cosmos — infinitas e infinitesimales—, y capacidad relativa de autolocalización respecto a condiciones existenciales sobre el significado de la vida, la muerte, destino último de lo físico y lo psíquico, experiencias profundas como el amor, o la inmersión total en una obra de arte<sup>31</sup>. Sin embargo, es reticente a admitirla en el “canon” oficial debido a la ausencia de datos empíricos convincentes sobre estructuras, procesos cerebrales y procedimientos psicométricos relacionados.

Aun cuando Wigglesworth-Mackey definen la SQ en clave práctica<sup>32</sup>, vista como conocimiento la describen como el hábito (entendido como *costumbre*<sup>33</sup>) que permite descubrir la libertad más profunda, imprescindible para una conducta compasiva y amorosa, a partir de reconocer la dualidad respecto a un “observador” del proceso, que no es realmente Dios, sino lo que denominan “the Higher Self”, y que las religiones han conceptualizado como “lo divino”. Este *yo profundo* o verdadero sería raíz de la genuina personalización (“selfing”), que consistiría en la apertura del *ego* a la iluminación procedente del *yo supe-*

<sup>27</sup> Cfr. C. Cañón Loyes, “El territorio de la espiritualidad”, p. 34.

<sup>28</sup> “SQ is not about being religious [...] A person high in SQ might practise any religion, but without narrowness, exclusiveness, bigotry or prejudice. Equally, a person high in SQ could have very spiritual qualities without being religious at all”; D. Zohar / I. Marshall, *Spiritual Intelligence, the ultimate intelligence*, Bloombury, London, 2000, versión electrónica, 16; cfr. 254.

<sup>29</sup> “The human capacity to ask ultimate questions about the meaning of life, and to *simultaneously* experience the seamless connection between each of us and the world in which we live”; R. N. Wolman, *Thinking with your soul: spiritual intelligence and why it matters*, Harmony Books, New York, 2001, pp. 83-84.

<sup>30</sup> J. L. Vázquez Borau, *La inteligencia espiritual*, Parte III, Cap. 2 (versión electrónica).

<sup>31</sup> Cfr. H. Gardner, *Intelligence Reframed*, p. 60.

<sup>32</sup> “The ability to behave with wisdom and compassion, while maintaining inner and outer peace”, C. Wigglesworth / J. Mackey, *SQ21: The Twenty One*, p. 39.

<sup>33</sup> C. Wigglesworth / John Mackey, *SQ21: The Twenty One*, p. 147.

rior, que es esencialmente sabiduría<sup>34</sup>. El “yo superior” no se confunde con Dios, pero se sabe abierto a la totalidad o plenitud.

Con mayor realismo antropológico y conexión con la tradición cristiana, Bryan Draper describe el desarrollo de la SQ como un progresivo abandono del ego racionalizado, para abrazar la profundidad co-existencial con Dios:

“As you strip back your ego and access that most soulful place in your being, where your true self (with no egoic attachment) is in communion with God, you can discover a place of dynamic being, of constant relating to the Source of life. This is no passive end to your journey, but an active place in which to start relating dynamically. To discover not just who you are, but who God is. Remember, this is not a selfish journey; instead, as you search for God, you discover the relationship that assures your honoured place within the created order, as a child of God”<sup>35</sup>.

### 3. La psicología norteamericana, en búsqueda de una sabiduría co-existencial

En suma, los autores mencionados logran, con mayor o menor éxito, plantear la necesidad de un *método* para conocer nuestro verdadero ser, en co-existencia con otros y con Dios. Ciertamente su exposición no aspira a ser sistemática, a veces revestida de sincretismo con ideas gnósticas, de filosofía oriental y de literatura sapiencial de las grandes religiones. En algunos casos presentan una ontología pobre, donde lo espiritual no se concibe como una dimensión real sino como *constructo mental*, útil por sus efectos en el desarrollo personal o comunitario. Salvo los autores más apegados a la antropología cristiana, se presenta una idea difusa sobre el ser humano, donde lo *transpersonal* aniquila a la persona, sumida en un monismo panteísta.

Aún con sus déficits, la divulgación norteamericana reciente muestra atisbos de querer abandonar el límite mental en antropología. En esos libros se trata continuamente sobre el inagotable crecimiento, libertad y futuro del ser humano, que se manifiestan en una vida con sentido, gratitud y donación hacia el universo, las otras personas y Dios. La novedad es que, para que esto sea posible, no se apela a lo emotivo o sensible, sino que se plantea la posibilidad de una instancia *superior* en el conocimiento humano, que integre el resto de los niveles cognitivos, siendo a la vez espiritual y sapiencial.

<sup>34</sup> C. Wigglesworth / John Mackey, *SQ21: The Twenty One*, pp. 44-48.

<sup>35</sup> B. Draper, *Spiritual Intelligence: A new way of being*, Lion Hudson, Oxford, 2009, 1a versión electrónica (Amazon 2011), p. 221.

En la Antropología Trascendental de Leonardo Polo se propone de manera realista y sistemática el hábito de sabiduría como método cognoscitivo de impronta sapiencial, convertible con la existencia personal en su núcleo. Este hábito se concibe en sentido espiritual, transobjetivo y transoperativo, como “acto cognoscitivo superior, activo y donal que coexiste con su tema superior, y por redundancia, ilumina en su dinámica los actos inferiores. Es el hallazgo de compatibilidades multidimensionales propias de la coexistencia que se es. Por la coexistencia en diversos niveles, el hombre experimenta y advierte encuentros con verdades profundas que vincula como bienes para sí a modo de luces que develan una ampliación de su realidad, como nuevas posibilidades de presente y de futuro, y lo disponen a su propio crecimiento y al alcance de plenitud”<sup>36</sup>.

Según los psicólogos citados, la *resolución de problemas* se presenta como uno de los criterios para dar validez a los “tipos de inteligencia”; en ese aspecto cabría también una conexión. Alberto I. Vargas señala que la persona resuelve problemas *innovando* desde dentro y *más adentro*, porque es co-existencia con el Origen<sup>37</sup>. La divulgación de la idea de “inteligencia espiritual” es síntoma de “la oportunidad moderna de dar el salto trascendental de la sola existencia hacia la co-existencia, y de reorientar la propia libertad hacia el más allá, hacia la trascendencia, o como suele decir Polo, hacia “el más acá” de la propia intimidad, que desde la co-existencia con Dios me trasciende y, por tanto, es capaz de aceptar mi ser desesperado como don”<sup>38</sup>.

Otro punto interesante es que la literatura sobre la SQ es subrayar el imprescindible papel de la aceptación y la gratitud como integrantes de la felicidad. Para la antropología trascendental de Polo lo que sostiene el crecimiento personal es la aceptación del futuro como don y, “en consecuencia, la felicidad no acontece como un resultado buscado y alcanzado, sino como un don divino. [...] el último fin de la existencia no sería ser feliz, sino amar y ser amado”<sup>39</sup>.

Para fines de divulgación, no considero exacto hablar del hábito de sabiduría como “inteligencia espiritual”, pues no es conocimiento intelectual ni *teórico* – en el sentido de “supuesto”–, sino existencial, y en dualidad con la sindéresis, ilumina radicalmente las manifestaciones de la vida práctica. El hábito de sabiduría no se equipara al *ver-yo*, que estaría más relacionado a lo que expresan los

<sup>36</sup> M. V. Cadavid, “Una aproximación al sentido personal desde la Antropología Trascendental de L. Polo”, en *El hombre como solucionador*, p. 307.

<sup>37</sup> Cfr. A. Vargas, “Abandonar-se: el problema puro y la oportunidad moderna”, en *El hombre como solucionador de problemas*, p. 293.

<sup>38</sup> Cfr. A. Vargas, “Abandonar-se: el problema puro”, p. 295.

<sup>39</sup> A. I. Moscoso, “¿Es la felicidad personal resultado de una vida virtuosa?”, en *El hombre como solucionador de problemas*, pp. 93-94.



conceptos de *mindfulness*, *insight* o *awareness* manejados también en divulgación.

En todo caso, sería preferible hablar de sabiduría espiritual, que no constituye su objeto ni lo construye, subrayando el carácter de *aceptación del don* de la propia co-existencia. Como sabiduría espiritual, “es dinamismo de luz cognoscente, activa y donal, abierto a otorgar sentido a su naturaleza y a los seres con quienes y con que co-existe”<sup>40</sup>.

En este aspecto, la luz transparente del hábito de sabiduría ilumina de raíz lo que a nivel humano —es decir, operativamente o vitalmente— es respuesta ante los problemas sobre el sentido, la historia, y la ética. Sobre el sentido, es preámbulo de la fe teologal (*credere in Deum*) al descubrirse co-existiendo-con Dios. Ante cualquier obstáculo histórico, es convertible con la libertad trascendental (futuro sin desfuturización), y por ello es preámbulo de la esperanza teologal. En la constitución del don (ética), el hábito de sabiduría nos permite vivir desde el abandono en el amor incondicional de Dios, y por ello, es preámbulo de la caridad teologal: amamos porque somos amados.

César R. Montijo Rivas  
Seminario Diocesano de la Inmaculada Concepción  
Diócesis de Culiacán (Sinaloa, México)  
padrecesar Montijo@hotmail.com

---

<sup>40</sup> M. V. Cadavid, “Una aproximación al sentido personal...”, p. 305.



## LUGARES SOBRE LA LIBERTAD EN LA OBRA DE LEONARDO POLO

*Ginés Santiago Marco Perles*

*José Alfredo Peris Cancio*

La comunicación se articula en torno a dos ejes. En el primero daremos cuenta de la originalidad del planteamiento del profesor Polo sobre las relaciones entre naturaleza humana y libertad, y la decisiva importancia del mismo para denunciar la confusión entre “libertad” y “espontaneidad”, tan nociva para la antropología. En el segundo propondremos algunos textos en los que la visión de la libertad como trascendental de Polo vigoriza la reflexión e ilumina ámbitos diversos.

### **1. Naturaleza y libertad. La confusión entre libertad y espontaneidad**

En el tomo III de su *Curso de teoría del conocimiento*<sup>1</sup>, Polo señala:

“Los hábitos son el punto de enlace de la libertad con la facultad. Si se considera la inteligencia (como simple facultad) en el plano de la naturaleza (humana)... hay que sostener que el ejercicio de las operaciones se "desencadena" naturalmente, o, por decirlo así, de un modo inevitable (salvo accidente) e igual (si no cambian las condiciones). Pero en el hombre hay otra dimensión, la libertad, que no es la naturaleza. La noción de naturaleza libre no es coherente. La libertad no es originariamente una propiedad natural, sino que está en la radicalidad de la persona”.

Aparece aquí una apreciación que permite situar la visión de la libertad de Leonardo Polo en una posición novedosa con respecto a lo que habitualmente se presenta en el panorama de la Filosofía. Para una antropología metafísica que se inspirara en el pensamiento de santo Tomás de Aquino la expresión “naturaleza libre” no resultaría, en principio, contradictoria. Se argumentaría sin mayor problema que el ser humano dispone de una naturaleza propia, cuyas caracterís-

---

<sup>1</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, Obras completas vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 41.

ticas diferenciales son la libertad, la inteligencia y la capacidad de amar, notas todas ellas que permiten diferenciarla de la naturaleza del animal, de la planta o del ser inerte, por lo que parecería apropiado hablar de “naturaleza libre”.

La crítica de la Filosofía Moderna y Contemporánea al concepto de naturaleza humana, que experimenta su radicalización el existencialismo (baste recordar el aforismo de Sartre, “la existencia precede a la esencia”), comportaría por el contrario, el abandono del mismo, con el terreno abonado por el escepticismo metafísico de Hume, cuya impronta no ha dejado de sentirse en la filosofía analítica anglosajona. Tampoco la diferenciación kantiana entre lo sensible y lo inteligible dejaba espacio al tratamiento filosófico de la naturaleza humana.

Ni una ni otra es la opción de Leonardo Polo, si bien es notorio que se encuentra mucho más cerca de la primera que de la segunda. Por ello, siguiendo a Santo Tomás, Leonardo Polo aclara que si la naturaleza no es lo mismo que la libertad,

“...la cuestión es cómo la libertad alcanza a la naturaleza, cómo se hace cargo de ella, lo que debe alcanzar en el nivel de la facultad. La facultad admite la intervención de la libertad sólo en la medida que es perfeccionada por los hábitos... Hay libertad intelectual porque la facultad intelectual es susceptible de hábitos... [que] son más propios de la inteligencia que las operaciones... porque la libertad es radicalmente personal”<sup>2</sup>.

La pregunta “cómo la libertad alcanza la naturaleza, cómo se hace cargo de ella” es una feliz expresión del nuevo equilibrio que es necesario a la hora de plantear las relaciones entre libertad y naturaleza. Es la persona la que se hace cargo de su naturaleza, la que reconoce el don que ha recibido en ella, la que actúa a su favor.

La respuesta a dicho interrogante se encuentra

“en el nivel de la facultad. La facultad admite la intervención de la libertad, pero sólo en la medida en que es perfeccionada por los hábitos. Hablamos libremente, por consiguiente, saber hablar es un hábito. La libertad es del orden del *esse hominis* (al igual que el intelecto agente). Aunque se suele entender como propiedad de la voluntad, esto no es lo radical ni lo único de la libertad. Hay libertad intelectual porque la facultad intelectual es susceptible de hábitos”<sup>3</sup>.

Leonardo Polo es consciente de que para un pensador moderno la libertad de la inteligencia no es algo de fácil solución, pues no está inclinado a admitir que puedan darse hábitos en la inteligencia. No es un error pequeño. El maestro así lo advierte:

<sup>2</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, pp. 41-42.

<sup>3</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, pp. 41-42.

“Los hábitos más propiamente tales son los intelectuales, por ser la inteligencia más susceptible de hábitos que la voluntad. Correlativamente, hay que decir que la libertad no es una mera propiedad de la facultad (la libertad no es un hábito), y que hay libertad intelectual. La libertad enlaza directamente con la inteligencia y no a través de la voluntad. Si esto no se tiene en cuenta, la libertad se reduce a la espontaneidad. Pero es manifiesto que la espontaneidad no es lo mismo que la libertad. La libertad es un cierto dominio, y la espontaneidad no se domina... confundir la libertad con la espontaneidad... es un error que arruina la antropología”<sup>4</sup>.

Aunque quienes escribimos esta comunicación no somos ni discípulos directos, ni tampoco especialistas, sino que tan sólo somos lectores de algunos pasajes de la obra de Polo, estamos convencidos de la fortaleza intelectual de sus apreciaciones. En las líneas inmediatamente subsiguientes a la cita anterior, nuestro pensador esboza unas pinceladas para mostrar las consecuencias de este error en la obra de Kant, de Schelling, de Boehme o de Schopenhauer. Se podría ampliar el listado, e incluir en el mismo a pensadores como Emerson o incluso al propio Nietzsche. En ambos el *faktum* de la libertad tal y como aparece en la conciencia del sujeto, se aísla de la inteligencia, y adopta, respectivamente, la forma de *capricho* o de *voluntad de vivir*.

Y si de la reflexión filosófica diéramos un paso hacia la sociológica o la pragmática –por no aludir a la política– encontraríamos con facilidad ramificaciones de ese error, por el que la libertad confundida con la espontaneidad parece o bien *una fuerza no educable* que hay que saber conducir o manipular, o bien *una alucinación individual* y a veces colectiva, que no merece la pena tener en cuenta. En ambos casos se llega a la misma conclusión: se construyen las relaciones humanas y hasta la propia sociedad al margen de la consideración de la libertad de las personas.

La obra de Polo nos parece que tiene algo de voz profética que reivindica la libertad con una solidez incuestionable. Nos parece reconocer una trazabilidad del tema de la libertad en toda su obra, y de un modo notorio en su gnoseología: “la libertad es un trascendental del ser humano que conecta con la naturaleza del hombre a través de los hábitos”<sup>5</sup>. La propia producción filosófica de Polo testimonia con claridad la coherencia con este principio y los distintos ámbitos en los que se hace presente –hasta donde somos capaces de comprender–, se ven claramente fortalecidos en sus fundamentos (ética, economía, filosofía de la cultura, antropología...).

Nos ha parecido, en consecuencia, que puede ser sugestivo reflejar algunos “lugares sobre la libertad” en la obra de Polo especialmente relevantes. No se

<sup>4</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, p. 42.

<sup>5</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, p. 43.

trata de meras consideraciones de estudios de gabinete o de investigador. Cuando algunos de estos textos los hemos propuesto como objeto de reflexión para nuestros estudiantes, la iluminación intelectual que les ha suministrado ha sido rápidamente constatable.

Particularmente en terrenos de Filosofía de la Cultura o de Filosofía del Derecho, en los que en los últimos años –quizá decenios– el tema de la libertad se presupone de modo acrítico en términos próximos al de espontaneidad y, por tanto, pronto se diluye, ha sido particularmente alentador comprobar como el enfoque del profesor Polo no sólo interesaba a los alumnos y alumnas, sino que tenía capacidad para proponerles un cambio de actitud, una mejor estima de sus posibilidades. Recordar que el aprendizaje es un acto porque el conocimiento también lo es, y que en consecuencia sólo personas que ejercen su libertad son capaces de aprender algo, ha generado respuestas de lo más motivantes.

## 2. Los lugares sobre la libertad en la obra de Leonado Polo

a) Los contenidos en *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*, no son textos fáciles de leer, ni de ser captados en su integridad, pero son una cita ineludible con lo que nuestro maestro consideraba el “vértice de su investigación filosófica”<sup>6</sup>.

La justificación que el profesor Polo hace de la ampliación de los trascendentales permite, en expresión literal, “sacar partido a la tesis nuclear del tomismo”, es decir, de la distinción del ser humano, que es persona, de la esencia del hombre. Los otros trascendentes personales (la co-existencia; el intelecto personal y su tema; el amar y aceptar personales) necesariamente dependen de la libertad como *novum*<sup>7</sup>. La profundización en la comprensión de la libertad es la que permite renovar los trascendentales de la filosofía clásica, y, con ello, propiciar su continuidad con la misma. Señala nuestro autor al respecto:

“La filosofía tradicional se presta a ser continuada. Esto quiere decir que es una filosofía abierta o que sabe que no lo ha pensado todo. En cambio, la filosofía moderna se resiste a ser continuada, precisamente porque es sistemática y, por tanto, cerrada. Los grandes filósofos modernos confunden la filosofía moderna con el saber absoluto”<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 21.

<sup>7</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 272-274.

<sup>8</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 23.

A pesar de la rotundidad de la expresión, parece necesario y –oportuno– matizarla. No se haría justicia a la propuesta de nuestro pensador si se interpretara que sus críticas la filosofía moderna supusieran ruptura. Nos parece que la cita anterior manifiesta una honesta gratitud hacia la tradición de la que se ha nutrido su pensamiento, y una advertencia hacia los errores del modo de pensar que rompió con esa tradición. Pero en modo alguno la filosofía de Polo se podría entender sin un diálogo fecundo con la filosofía moderna<sup>9</sup>.

b) En *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo* Polo aborda otra relación habitualmente postergada por el pensamiento moderno, la que reflexiona sobre la relación entre la religión y la libertad<sup>10</sup>, afirmando con contundencia que la libertad como lo más alto del ser humano es una prueba de la existencia de Dios. Polo considera, por tanto, que es posible a partir de ella la demostración de la existencia de Dios, del Dios personal:

“Al Dios personal, de modo directo, no se llega siguiendo las vías de santo Tomás (Dios como primer motor, o como causa primera o como ser necesario: su personalidad queda en penumbra o todavía no ha de inferirse). En cambio, la libertad abre una doble perspectiva: existe un Dios personal sin el cual la libertad no existiría; sin Dios, la libertad acabaría en la nada. La inmortalidad del alma, indudable, sin Dios comportaría la perplejidad completa, la falta de destino. Entonces cabría tener miedo a la libertad. E incluso

<sup>9</sup> Se pueden generalizar las palabras que su querido y llorado discípulo Ricardo Yepes Stork escribió para la introducción de otra obra poliana, de carácter más divulgativo, *Quién es el hombre*:

“Era la intención del autor de esta obra [Leonardo Polo] expresar unas ideas para familiarizarse con lo que es el hombre. Se han espigado unas pocas, al hilo de un tema central: la condición temporal humana. Es éste un libro hecho desde la perspectiva del pensamiento moderno, porque es un intento de desarrollar esa temporalidad. Polo está de acuerdo con los filósofos clásicos, pero los griegos quizá no hubieran estado de acuerdo con Polo. Para ellos la temporalidad del hombre es algo irrelevante. Sin duda, no es una dimensión única; es, sin embargo, importantísima, y ha sido ampliamente tratada en el pensamiento moderno. Quizá por eso alguien pueda decir que este libro es una “antropología incompleta”. Y lo es por la perspectiva adoptada, que sólo proporciona unas ráfagas de luz sobre una realidad tan compleja. La perspectiva más cabal la ha desarrollado Polo en su *Curso de teoría del conocimiento*: allí el estudio de la operación inmanente permite enlazar con los temas clásicos”, R. Yepes, *Prólogo* a L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, 6ª ed., Rialp, Madrid, 2007, p. 15.

El lector sabrá disculpar la extensión de la cita, pero permite justificar –con más autoridad que la de quienes hemos hecho esta comunicación– esta dimensión de apertura a la modernidad en el pensamiento de Polo.

<sup>10</sup> L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Obras Completas, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 177-211.

odio; hay gente que preferiría no ser libre precisamente porque al asomarse a la libertad no llegan a Dios: se encuentran entonces con una libertad en suspenso”<sup>11</sup>.

El carácter más divulgativo de la obra no debe hacer dudar la perfecta continuidad entre la gnoseología y esta filosofía de la religión en la obra de Polo. La justificación de la libertad como trascendental había conducido al catedrático de filosofía a presentar la libertad “como inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud”<sup>12</sup>, lo que necesariamente le lleva a buscar a Dios:

“Al describir la libertad como inclusión atópica, Dios se denomina la *máxima amplitud*. Bien entendido: se trata de la actividad máxima cuya amplitud excluye por completo la locación. En tanto que la libertad trascendental se convierte también con el intelecto y con el amor donal, se habla de búsqueda de réplica o de aceptación animada por la actividad libre. Esa animación no se entiende sin lo que llamo inclusión atópica. Precisamente porque la libertad trascendental –como tema sin tema– es inclusión atópica en Dios, anima la búsqueda que corre a cargo de los otros trascendentales personales. En suma, la libertad humana no ocupa *un lugar* en Dios, no forma parte de la máxima amplitud, pero aviva su búsqueda”<sup>13</sup>.

Liberada la vía de la libertad hacia el Dios personal de toda connotación con el panteísmo –de ahí su carácter atópico–, Polo puede proponer también esta misma vía como liberación de las culturas de todo aquello que las empequeñece y les impide estar a la altura de manifestación de lo humano:

“la libertad radical demuestra la existencia de un Dios personal. Paralelamente, la libertad descifra el símbolo encerrado en aquellas culturas en que la libertad, y, por tanto, la personalidad humana y divina se encuentran oscurecidas”<sup>14</sup>.

Con ello Polo está realizando una advertencia crucial: cuando una cultura se aleja del sentido trascendental de la libertad, de su vinculación con los otros trascendentales (coexistencia, intelecto, amor donal), con frecuencia se va a ver amenazada por lo que él designa como el *mito de Dionisos*, una falsa oferta orgiástica de plenitud, que tanto ha seducido a Occidente, especialmente a partir de la obra de Nietzsche.

c) La relación que Polo establece entre la libertad, Dios y la cultura se basa a su vez en una concepción de la relación entre naturaleza, libertad y cultura que

<sup>11</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 189-190.

<sup>12</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 275-280.

<sup>13</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 278.

<sup>14</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 200.



ya había precisado en un capítulo anterior de *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*:

“el hombre continúa la naturaleza creando, no el ser, sino un *quasi-ser*. Esto permite un sano relativismo: la capacidad creadora del hombre, el espíritu objetivado, no es homogénea ni tampoco intemporal; tiene urdimbre histórica. La cultura pertenece a lo histórico del hombre... La cultura, aunque sea imprescindible para el ser humano, es un mundo relativo, pálidamente real: un mundo de sentido que puede adquirir muchas variantes”<sup>15</sup>

Y así el profesor Polo puede asignar a la filosofía de la cultura la tarea de buscar la radicalidad de la misma, que no está en la propia cultura, sino en lo que le da sentido, en el ser humano y, por tanto, en una antropología trascendental, en un estudio de la persona. Esta filosofía de la cultura ha de culminar en un juicio ético sobre las culturas. La relatividad de la cultura no se identifica con un relativismo moral. Al contrario, supone situar la cultura en su misión de búsqueda de lo más humano, guiada por la libertad moral:

“La relatividad cultural no comporta el relativismo moral. Tampoco es aceptable rehuir la calificación ética de la cultura, puesto que su vinculación a la acción pone en juego las virtudes; considerada sistémicamente, en coordinación con las obras culturales, la ética muestra otras dimensiones suyas: la norma moral y el deber moral. ¿Realmente una obra humana concreta es *continuatio naturae* o su producción y uso pervierte la naturaleza? Corresponde a la ética tomar cartas en el asunto. La ética tiene que ver normativamente con la cultura... Precisamente porque la cultura está al servicio de la dignidad humana, la acción cultural es un deber ético”<sup>16</sup>.

Coherente con este planteamiento Leonardo Polo dedica el primer capítulo de su *Ética. Hacia una visión moderna de los temas clásicos* a estudiar la evolución y la apertura en el hombre, y a la aparición de la inteligencia y del comportamiento humano. La diferenciación entre *hominización* y *humanización* le permite afirmar la libertad como singularidad irreductible de la especie humana y establecer la apertura racional a admitir tanto una intervención divina en su estatuto ontológico (creación del alma), como la trascendencia del individuo con respecto a la especie y la inteligencia como propiedad de la persona individual, no de la colectividad.

Conviene resaltar que en dicha obra este fundamento antropológico se realiza en sede de ética económica, y que la pretensión de nuestro autor es mostrar que

---

<sup>15</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 148-149.

<sup>16</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 153-154.

“la ética es la consideración científica más ajustada de la actividad humana... su planteamiento es coherente con una antropología completa, porque, aunque sea de modo indirecto, tiene en cuenta los factores radicales; entre otros, la libertad, que es la dimensión más importante del ser humano y la más característica... Sin la libertad humana la ética sería imposible o se formularía mal... Para empezar, procede mostrar la ética... surgiendo y con el ser humano... la ética no le viene al hombre de fuera, sino que lo ético es intrínseco al ser humano: desde lo biológico a lo más alto en el hombre, lo espiritual”<sup>17</sup>.

Tanto los estudiantes de Filosofía, como los de Educación Social y Trabajo Social a los que hemos puesto en contacto con esta presentación de Polo quedan fuertemente impactados por la coherencia de la historia conjetural, de la hipótesis que plantea. La diferencia entre hominización (formación del cuerpo) y humanización (desarrollo de la libertad y la cultura) armoniza perfectamente el peso que la teoría de la evolución tiene en la cultura contemporánea, con una necesaria e ineludible apertura a los rasgos inequívocamente propios de lo humano, al continuo que se descubre entre disminución del instinto, trabajo, lenguaje, fabricación de instrumentos, inteligencia, libertad, legalidad, norma moral, familia, persona y sociedad. La clave de este proceso se encuentra en la aparición de la libertad:

“la libertad abre un ámbito diferente, que no tiene nada que ver con lo físico; con todo, ahí aparece una normatividad que comporta una oposición o alternativa: cumplir la norma o no cumplirla. Desde aquí se formulan dos series de nociones que son enteramente originales: es la ética la que las descubre y tienen ese mismo sentido. Por una parte, las nociones de bien y de mal. Bien y mal no se puede decir de otras regiones de la realidad: no se puede decir que sea mala la explosión de una supernova, a no ser que abusemos de las palabras. De una manera traslaticia se puede hablar de una buena mesa o de una mala mesa, o de que existe un buen clima o un mal clima, pero son acepciones secundarias. Donde realmente aparece su original sentido es en la ética: bien y mal son nociones estrictamente éticas que sólo se captan si se es libre. El ser humano es un ser personal, capaz de entender su destino y el camino que conduce a él. Por otra parte, el cumplimiento de las leyes morales comporta que el hombre es susceptible de varios estados, a los que llamaremos estados interiores: son las virtudes (el incumplimiento de esas leyes da lugar a los vicios). De acuerdo con dichos estados, la libertad conecta con la naturaleza del hombre. Virtudes y vicios son estados internos que siguen a la acción práctica, no como resultados o consecuencias externas, sino como

---

<sup>17</sup> L. Polo, *Ética. Hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Unión Editorial, Madrid, 1997, pp. 17-68.

modificaciones intrínsecas de la capacidad de realizar acciones. Así se muestra, una vez más, que la ética no es adjetiva o adventicia”<sup>18</sup>.

La aparición de la libertad en la evolución humana no sólo marca una diferencia entre hominización y humanización, sino que abre la posibilidad de que el ser humano pueda quebrar la continuidad entre naturaleza y cultura, puede propiciar su destrucción. En un pasaje entre admonitorio e inquietante, el profesor Polo advertía:

“Los antecesores nuestros desde el punto de vista morfológico, el *habilis* y el *erectus*, se extinguieron seguramente porque su capacidad fabril no fue suficiente para competir con la adaptación... En cambio, es patente que el *Homo sapiens sapiens* no se extingue por dicha razón, sino que se puede extinguir justamente por la razón contraria: por hacer inhabitable su entorno. Dicho de otro modo, nosotros no tenemos de ninguna manera nicho ecológico, lo que tenemos son problemas de tipo ecológico. El problema ecológico es un problema moral suscitado por actividades de las que somos responsables. La responsabilidad es una categoría ética. No hay ningún otro animal que tenga problema ecológico o que provoque una crisis ecológica; sólo el hombre – actual– puede hacerlo, porque es un *super habilis*: y eso es una característica de la civilización occidental”<sup>19</sup>.

No hace falta insistir demasiado en la perfecta armonía entre este diagnóstico y el que desarrolla el Santo Padre Francisco en su Encíclica “Laudato Si’”, cuyo texto cita con frecuencia el diagnóstico cultural de Romano Guardini, en tantos aspectos convergente con el de Leonardo Polo.

d) No disponemos de mucho más tiempo, por lo que dejaremos tan sólo apuntados, entre otros muchos más posibles, dos lugares más para reflexionar sobre la libertad en la obra de Polo. En primer lugar, su *Introducción a la Filosofía* en la que alude a la relación entre libertad, determinismo y persona<sup>20</sup>. El asunto a considerar aquí es de una enorme enjundia y permite abundar en las relaciones entre filosofía clásica y filosofía moderna. Se trata del perfeccionamiento personalista de la concepción de la libertad en Aristóteles, que en definitiva llevará a considerar la libertad como *ser apto para encontrarse con otro que sea también persona*.

---

<sup>18</sup> L. Polo, *Ética*, pp. 62-63.

<sup>19</sup> L. Polo, *Ética*, p. 4.

<sup>20</sup> L. Polo, *Introducción a la Filosofía*, Obras Completas, vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 211-220.

Finalmente el tema de la libertad posible tratado en *La persona humana y su crecimiento*<sup>21</sup>, que plantea de modo interpelante y radical las preguntas que nunca dejan indiferentes: ¿El hombre es libre?; ¿El hombre es siempre igual de libre, cuenta siempre con la misma libertad?

### 3. Conclusión

La conclusión de esta comunicación –tentativa, provisional, pero profundamente agradecida con la persona y la obra de Leonardo Polo– es que el concepto de libertad del maestro Polo, como un nuevo trascendental que armoniza los otros (co-existencia, intelecto, amor donal) tiene la virtualidad de favorecer la cooperación entre filosofía clásica y modernidad, humanismo y trascendencia, evolucionismo y dignidad humana, ética y economía, aristotelismo y personalismo, afirmación personal y deseo de perfeccionamiento, cuestión ecológica y responsabilidad humana, y, en definitiva, Filosofía y Doctrina Social de la Iglesia.

Todo ello resulta tanto más relevante e iluminador para quienes trabajamos en una Universidad Católica que desea encontrar el método adecuado para que la colaboración entre la fe y la razón sea coherente y fructífera.

Ginés Santiago Marco Perles  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
gines.marco@ucv.es

José Alfredo Peris Cancio  
Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir  
jalfredo.peris@ucv.es

---

<sup>21</sup> L. Polo, *La persona humana y su crecimiento*, Obras Completas, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 19-185.

# EL ADEMÁS COMO MÉTODO Y EL AUTOCONOCIMIENTO HUMANO

*Adam Sołomiewicz*

## 1. Planteamiento

La teoría del conocimiento, en el sentido estricto poliano, trata del conocimiento racional humano. Sin embargo, el hombre también es capaz de conocimiento habitual innato y personal. Por tanto, en un sentido más amplio, la teoría del conocimiento humano abarca también los métodos cognoscitivos de los temas superiores a la esencia extramental, a saber: el acto de ser extramental, la esencia del hombre y la persona humana, además del ser divino como ser personal. En esta comunicación se tratará del autoconocimiento humano (dejados a un lado los demás temas del conocimiento) y, sobre todo, de su nivel superior: el *además* como método o el hábito de sabiduría. Se partirá de la tesis de que todos los hombres son capaces de forma natural de saberse persona, se indicarán algunos de los rasgos más importantes de ser personal humano, se explicará el carácter de *además* del hombre como método y como tema, y se expondrá su peculiar solidaridad metódico-temática. Al final se señalará que el conocimiento humano que *alcanza* a la persona no acaba de desvelarla, porque se abre al conocimiento de Dios y a conocerse en Él.

## 2. La complejidad del autoconocimiento humano

Es evidente que, además del conocimiento de lo exterior a él, el hombre tiene la capacidad natural de conocerse también a sí mismo. Además, es incuestionable que, puesto que el ser humano es multidimensional, el autoconocimiento humano<sup>1</sup> también tiene que ser complejo: los distintos niveles del ser humano se

---

<sup>1</sup> En las obras de Leonardo Polo, quizá para evitar una posible connotación de ‘reflexividad’, el término ‘autoconocimiento’ aparece muy pocas veces. En los cuatro tomos del *Curso de teoría del conocimiento* se lo puede encontrar sólo en un sitio, donde Polo afirma que “autoconocimiento quiere decir conocimiento del que conoce”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, 4ª ed., Obras completas, Vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 264.

conocen con distintos métodos correspondientes. Aun así se puede hablar de la *autognosis* –término usado por Juan A. García González– que equivale al “autoconocimiento propio del espíritu humano”<sup>2</sup> y que abarca a todas las dimensiones del hombre en cuanto son espirituales o espiritualizadas<sup>3</sup>.

a) *Las tres dimensiones constitutivas del ser humano*

Para poder mostrar la diversidad de las dimensiones constitutivas del ser humano habrá que partir de la tesis fundamental de la antropología poliana: “el ser humano es dual”<sup>4</sup>. ¿Qué quiere decir esto? Que lo humano no se puede comprender desde la categoría de la *unidad*, sino que “se organiza según dualidades”<sup>5</sup>; por tanto, “la complejidad del hombre no se resuelve en términos simples sino duales”<sup>6</sup>. Salvador Piá Tarazona formuló esta concepción poliana en forma de *axiomas temáticos* de antropología<sup>7</sup>: 1) el hombre es *radicalmente dual*, por lo cual ‘creado’, ‘dual’ y ‘radical’ son en él equivalentes; 2) la *índole dual se extiende completamente al hombre*, lo que quiere decir que no queda ninguna dimensión humana que no se dualice con otra; 3) las dualidades humanas son *jerárquicas* ‘ad extra’ (con otras dualidades) y ‘ad intra’ (uno de los miembros de la dualidad es superior al otro).

En definitiva, si el hombre es *dual*, ninguna de sus dimensiones es comprensible por separado, sino que todas están relacionadas jerárquicamente, lo que equivale a decir que todas las dualidades inferiores del hombre dependen, en su último término, de la dualidad humana más alta o radical, que es la co-existencia humana: “Ser-con es radical respecto de cualquier distinción humana... Cada quién co-existe con Dios”<sup>8</sup>. Como se ve, el ‘co-’ añade a la ‘mera’ existencia la dualidad. En la antropología trascendental la co-existencia es uno de los trascendentales de la persona humana, es decir, del acto de ser del hombre. El *esse hominis* se dualiza con la esencia del hombre –llamada por Polo

<sup>2</sup> J. A. García González, “Autognosis y conocimiento de Dios: el acceso a Dios desde la persona humana”, en *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 55-82, p. 57.

<sup>3</sup> También el cuerpo humano, a medida que se esencializa, se espiritualiza (o personaliza).

<sup>4</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, en Obras completas, Vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 163.

<sup>5</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 190.

<sup>6</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 190.

<sup>7</sup> Cfr. S. Piá, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 147-155.

<sup>8</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 173.

también *alma*– y ésta, a su vez, con la *naturaleza* corporal humana. En pocas palabras, “en cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza”<sup>9</sup>. Por lo tanto, se afirma que en el hombre se dan dos dualidades constitutivas compuestas de tres dimensiones básicas humanas: *persona-esencia* y *esencia-naturaleza*.

#### b) *Los tres niveles del autoconocimiento humano*

Ahora, volviendo a la cuestión del autoconocimiento, se puede profundizar en ella. Como afirma García González, “naturaleza, esencia y ser constituyen escalones en la explicación de la realidad humana, y grados progresivos en su conocimiento, que se corresponden con los tres niveles del autoconocimiento”<sup>10</sup>. A continuación se describirá a cada uno de ellos siguiendo la propuesta de este autor.

El conocimiento de la dimensión inferior del ser humano, la naturaleza corporal, se puede llamar *conciencia natural* o, simplemente, *conocimiento natural de uno mismo*, el que “obtenemos al ejercer las operaciones cognoscitivas para las que por naturaleza estamos dotados: la sensibilidad y la abstracción intelectual; ambas tienen de algún modo como sustrato el cuerpo humano”<sup>11</sup>. En tanto somos muy complejos, obtenemos una multiplicidad de informaciones sobre nosotros mismos, por lo cual el rasgo principal de este nivel cognoscitivo es la *complejidad*.

El segundo nivel García González lo llama *autoconciencia esencial*<sup>12</sup> o *conocimiento esencial* de nosotros mismos. Con él se pone de manifiesto que somos capaces no sólo de conocer *con* nuestras operaciones intelectuales, sino también *a* esas operaciones mismas. Es un conocimiento superior llamado *hábi-*

<sup>9</sup> L. Polo, *Antropología*, p. 151.

<sup>10</sup> Cfr. J. A. García González, *Autognosis*, Bubok, Madrid, 2012, pp. 106-114.

<sup>11</sup> J. A. García González, *Autognosis*, p. 106.

<sup>12</sup> Debido a una fuerte connotación hegeliana de la noción ‘autoconciencia’ –la conciencia en cuanto reconocerse en el objeto– en el *Curso de teoría del conocimiento* Polo nunca la usa en un sentido amplio de la ‘conciencia de sí’ como lo hace García González. Por eso afirma que “el intento de autoconciencia termina siempre en un fracaso”. Luego “no hay conciencia trascendental, ni autoconciencia, ni conciencia in-objetiva”, L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, 5ª ed., Obras completas, Vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 183 y 191. “La autoconciencia y la autorrealización son pretensiones quiméricas, intentos de identificar la esencia con la persona”; L. Polo, *Antropología trascendental*, en Obras completas, Vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 350, nota pie de página.

*to operativo* o adquirido<sup>13</sup>. Por otro lado, la persona humana ha de ser consciente de tal conocimiento habitual, pero no gracias a otro hábito adquirido, sino a un hábito superior, innato. Polo indica que es la *sindéresis* –que, en su sentido poliano, equivale al *yo* o *al ápice de la esencia humana*–, la que permite el conocimiento de la entera esencia del hombre. Tal conocimiento es un verdadero *autoconocimiento*, puesto que reúne el saber de las propias potencias superiores: del intelecto con sus operaciones y hábitos, y también de la voluntad con sus actos y virtudes. Por tanto, “si lo característico de la conciencia (natural) es la complejidad, la pluralidad y la tipología, lo propio de la autoconciencia es la sinopsis y la integración: la *unidad de saber* que es el yo quien conoce”<sup>14</sup>.

El tercer nivel del autoconocimiento humano es la *sabiduría* o *el conocimiento personal* de nosotros mismos como personas. Y como a este nivel cognoscitivo se dedicará la mayor parte de la presente comunicación, aquí sólo se señala que “no se caracterizará ya por su complejidad ni por su virtualidad integradora, sino más bien por su índole existencial, vital”<sup>15</sup>. Tal conocimiento tradicionalmente se denomina sabiduría y constituye, en la antropología poliana, el más alto hábito innato<sup>16</sup>.

### c) *El autoconocimiento humano y las cuatro dimensiones del abandono del límite mental*

Al exponer los tres niveles del autoconocimiento humano, se los puede referir al método del *abandono del límite mental*. El conocimiento de la propia esencia, la *sindéresis*, corre a cargo de la cuarta dimensión de dicho método. De ahí deriva también el autoconocimiento de la propia naturaleza corporal, dado que no conocemos el cuerpo propio como una cosa abstracta o un cuerpo ‘en

<sup>13</sup> Como señala Polo, “el conocimiento habitual es superior al operativo porque un acto es superior a lo que conoce y el conocimiento de una operación intelectual no tiene lugar en forma de operación, sino en forma de hábito”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, p. 27.

<sup>14</sup> J. A. García González, *Autognosis*, p. 111. Además, afirma: “no sólo reúne lo propio... sino que también versa sobre la propia acción práctica y sus resultados, y sobre el aprendizaje adquirido con ellos. Y además, no sólo se centra en uno mismo, [...] sino que incluye también la asimilación de los juicios y valoraciones de los demás, el reconocimiento ajeno y la fama, etc”, J. A. García González, *Autognosis*, pp. 111-112.

<sup>15</sup> J. A. García González, *Autognosis*, p. 113.

<sup>16</sup> Juan F. Sellés advierte que la aportación poliana a la noción aristotélico-tomista del hábito de sabiduría “es del todo singular; su originalidad nace del valor *metódico* que otorga a ese hábito”; J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 73-102, p. 78.



sí', sino como dualizado con el alma espiritual –por tanto elevado– y en cuanto es la manifestación o prolongación de la propia esencia<sup>17</sup>. Si se trata del autoconocimiento personal o *sabiduría*, es decir, del conocimiento del co-acto de ser propio, se está en el nivel trascendental, por tanto en el ámbito de la tercera dimensión del *abandono del límite mental*. De aquí se concluye que el hombre, “mediante estos dos hábitos (la sindéresis y la sabiduría), es un ser cognoscente de sí, autocognoscente: pues conoce su esencia y conoce su ser”<sup>18</sup>. Además, como indica García González, del hábito de la sabiduría deriva otro hábito innato, el de los primeros principios, el cual *acierta a distinguir* estos principios entre sí, por tanto añade la metafísica a la ontología predicamental –es la primera dimensión del *abandono del límite mental*– y separa el ser idéntico (Dios creador) del ser como otro primer principio (una criatura). De este modo quedan enunciados “los cuatro actos propios de la autognosis humana: dos actos constitutivos y dos derivados; son los tres hábitos innatos del intelecto personal, y los operativos adquiridos por la inteligencia”<sup>19</sup>. En definitiva, desde la autognosis “se acaba por descubrir que *conocer es conocerse* y no conocer cosas”<sup>20</sup>.

### 3. El carácter de además del hombre

“No hace falta ser filósofo para ser persona”<sup>21</sup> y todo hombre tiene la capacidad natural de saberse persona. En el apartado precedente se ha visto que los hábitos adquiridos conocen las operaciones humanas, y la sindéresis los hábitos adquiridos; en los dos casos un conocimiento ‘desde arriba’ según la índole del conocimiento esencial: *un acto es superior a lo que conoce*<sup>22</sup>. Ahora se trata de conocer o, mejor dicho, de *alcanzar* el tema más alto de entre todas las realidades humanas: la co-existencia personal. Por tanto, el alcanzar del propio ser personal corre a cargo del hábito innato superior: la sabiduría. Polo señala que “si se admite que el hombre es creado como persona, de acuerdo con el hábito

<sup>17</sup> Por otro lado, como anota García González, el estudio del cuerpo humano en general –como parte de la esencia del universo físico y perteneciente a la segunda dimensión del *abandono del límite mental*– corre a cargo de los hábitos intelectuales derivados de la sindéresis. Cfr. J. A. García González, *Autognosis*, p. 192.

<sup>18</sup> J. A. García González, *Autognosis*, p. 191.

<sup>19</sup> J. A. García González, *Autognosis*, p. 192.

<sup>20</sup> J. A. García González, *Autognosis*, p. 188.

<sup>21</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 337, nota pie de página.

<sup>22</sup> Cfr. *supra*, nota 13.

de sabiduría el hombre debe llegar a saberlo”<sup>23</sup>. Con esto aparece un problema: si un acto de conocer *es superior a lo que conoce*, ¿cómo se da esto en el caso del hábito de sabiduría, que ha de conocer lo más alto del hombre? Claramente el saberse persona no se da de esta manera. Para resolver esta cuestión hace falta acudir a la noción poliana del *carácter de además* del hombre, muy esclarecedora al respecto.

Polo insiste en la ‘excepcional importancia’ del carácter de *además*, y señala a la vez que su exposición resulta sumamente difícil: “es difícil porque no es un objeto”<sup>24</sup>. ¿Qué es, pues, el carácter de *además*? ¿Cómo describirlo?

*a) El hombre es un puro sobrar*

En tanto la co-existencia humana, por su carácter dual, es intrínsecamente abierta, desborda, es efusiva, *rebrotada*<sup>25</sup>. El hombre tiene el carácter de *además*, porque es un *ser en apertura*, “el *rebrotar* que no acaba de brotar en una consistencia sino que nunca acaba de brotar”<sup>26</sup>. Por eso el carácter de *además* significa el *no agotarse nunca, puro sobrar sin consumarse*, y así se ve que no es algo yuxtapuesto o comparativo al ser humano, sino que “lo mismo da decir *co-existir* que *además*”<sup>27</sup>. El carácter de *además* “equivale a alcanzar un nuevo sentido del acto de ser... Por tanto, posee valor trascendental”<sup>28</sup>. Aquí puede surgir la pregunta de por qué Polo propone un adverbio para expresar la índole sobrante del ser humano.

<sup>23</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 178. Como afirma Sellés, con la sabiduría el hombre no sólo conoce que es persona, sino también a otras personas (cfr. J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, pp. 94-95). Sin embargo, en el presente estudio de la sabiduría nos interesa únicamente su papel de ‘saberse persona’.

<sup>24</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Obras completas, Vol. X, 3ª ed., Eunsa, Pamplona, 2016, p. 387.

<sup>25</sup> A diferencia del *ente* que sólo “brota y se queda ahí plantificado, plasmado como tal: consistencia entitativa en virtud de su propio acto”; L. Polo, *Persona y libertad*, 1ª ed., Eunsa, Pamplona, 2007, p. 148.

<sup>26</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 176.

<sup>27</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 148.

<sup>28</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 189.

b) *El 'hombre' es un adverbio*

Esta idea Polo la toma explícitamente del Maestro Eckhart que hizo la siguiente observación: “si Dios es el Verbo, el hombre es el adverbio”<sup>29</sup>. La segunda Persona de la Trinidad Santa, el Hijo de Dios, es el Verbo Creador, y el hombre es creado a su imagen. El carácter adverbial del hombre es una imitación del Origen inagotable, y por eso tampoco se agota. El ser humano, por lo tanto, no tendría sentido ni existencia sin el Verbo: “el adverbio es en virtud del verbo”<sup>30</sup>. Por eso “lo propio del carácter de *además* de la persona humana... es la *asimilación adverbial al Hijo*”<sup>31</sup>. Y en tanto que el hombre no añade nada a Dios, el adverbio *además* tampoco lo hace, dado que expresa pura *adverbialidad*, puro sobrar y esto es la co-existencia creatural con Dios<sup>32</sup>. Si no se tiene en cuenta el carácter adverbial del hombre, su ser podría entenderse predicativamente y con esto detenerse a nivel de la sustancia y no alcanzar el *esse* humano.

c) *El hombre es 'además', pero ¿'además' de qué?*

Al ver que al hombre le corresponde el carácter adverbial, hace falta aclarar *además de qué* el hombre es. Juan A. García González recoge los tres sentidos del carácter de *además*, vinculados entre sí<sup>33</sup>: 1) *además* de la operación intelectual; 2) el intelecto personal como tema *además* del método con el cual se lo alcanza y 3) *además* del Hijo de Dios. Cada uno de estos sentidos equivale a las dualidades correspondientes: 1) la dualidad del co-existir personal (el ámbito trascendental) con su esencia (el ámbito de las operaciones intelectuales y voluntarias); 2) la dualidad interna de la co-existencia personal (metódico-temática) y 3) la dualidad de la co-existencia personal humana con Dios. Para destacar mejor lo que es *además*, se propone recapitular lo dicho con la siguiente formulación: la co-existencia personal humana 1) es *además* de su esencia, 2)

<sup>29</sup> L. Polo, *Persona y libertad*, p. 147. Fantini subraya la idoneidad de la noción del *adverbio*, dado que explicita también el rasgo dual de la persona humana: “su propio nombre señala una especie de *dualidad*: ad-verbo”. L. Fantini, “Il valore metodico del carattere di *además*”, en *Studia Poliana*, 2008 (10), pp. 71-105, p. 77 (la traducción es mía).

<sup>30</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 137.

<sup>31</sup> J. A. García González, “Autognosis y conocimiento de Dios”, p. 72. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 243 y 258.

<sup>32</sup> Cfr. L. Polo, *Persona y libertad*, p. 148. Los demás adverbios suelen añadir algo al verbo; por ejemplo en ‘edifica bien’ o ‘piensa mucho’: ‘bien’ y ‘mucho’ añaden un sentido.

<sup>33</sup> Cfr. J. A. García González, “Autognosis y conocimiento de Dios”, p. 72.

es *además* del método de su alcanzarse y 3) es *siempre más*<sup>34</sup> con Dios, su origen y destino<sup>35</sup>.

Tras exponer –brevemente– el carácter de *además*, el siguiente apartado se centrará en su anunciada distinción metódico-temática.

#### d) *Además como método y como tema*

Volviendo a la cuestión del autoconocimiento personal humano, se presenta, por lo menos, una dificultad doble: ¿cómo o desde qué instancia se puede conocer la dimensión más alta del hombre? Polo rechaza en el conocimiento la reflexión en sentido estricto<sup>36</sup>; tampoco se admite aquí el conocimiento de sí desde Dios que, aunque existe, pertenece al orden sobrenatural, el cual ahora se deja a un lado<sup>37</sup>. Por otro lado, ¿cómo conocer una realidad que siempre *va a más*, es *puro sobrar y no acaba nunca*? ¿Es quizá incognoscible? Ya que la sabiduría es saberse persona, hay que descartar la radical incognoscibilidad personal y señalar, a la vez, que en el nivel trascendental es inadmisibles hablar del conocimiento en el mismo sentido que en el nivel esencial. Por este motivo Polo afirma que la co-existencia personal “ni se advierte, ni se halla, ni permite demorarse en ella”<sup>38</sup>, dado que éstas son operaciones intelectuales y, por tanto, esenciales. Aquí no se trata sólo de conocerse, sino de alcanzar la co-existencia, y en esto consiste el *además* como método. Y en tanto que saberse persona es sapiencial,

<sup>34</sup> Fantini subraya que “la persona es *además* también en el sentido que es siempre *más*”; L. Fantini, “Il valore metodico del carattere di *además*”, p. 77.

<sup>35</sup> Hace falta afirmar que el hombre no es *además* del universo, no es un ‘añadido’ a la realidad física, porque esto significaría que la persona y el acto de ser del cosmos fueran simétricos. En tanto que se trata de dos sentidos de acto de ser distintos no se puede hablar de simetría entre ellos.

<sup>36</sup> Es famosa la crítica a la noción de la *reflexión* en la teoría del conocimiento poliana. Una cita de ejemplo: “lo que se pretende explicar con la noción de reflexión –que, por otra parte, es una experiencia conocer que se conoce– es realmente la iluminación de la operación por el hábito, la cual depende de la superioridad de la luz personal que, por ser donal, no es una reflexión”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV*, pp. 446-447.

<sup>37</sup> En tal caso se trataría de un don divino infuso. Polo advierte, como ejemplo, que “los teólogos medievales conceden más atención a la sabiduría como don sobrenatural. Pero eso no compete aquí, porque no se trata de exponer una antropología de la fe”. E insiste que “ese hábito no es sobrenatural”, sino constitutivamente innato; L. Polo, *Presente y futuro*, p. 374.

<sup>38</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 136.

“considerado como método, el carácter de *además* equivale al hábito de sabiduría”<sup>39</sup>.

Sin embargo, *además* no es sólo método: “si se pretende entender dicho hábito aislado, o ‘en sí’, se pone de manifiesto su precariedad”<sup>40</sup>, dado que no se mantiene por sí mismo, porque así podría detenerse y el detenimiento es el *límite mental*. De este modo el carácter de *además* nunca alcanzaría su tema o lo haría como el hábito de los primeros principios que halla la persistencia del universo físico. Lo segundo sería una negación de su carácter del puro sobrar. Por tanto, Polo insiste en que esta *precariedad* se resuelve con la peculiar *solidaridad metódico-temática* del *además*.

e) La ‘solidaridad metódico-temática’ del ‘además’

Para no comprender el *autoconocimiento personal* como un acto superior que conoce una realidad inferior, ni tampoco en clave de la reflexión, nos servirá partir de esta afirmación de Polo: “alcanzar y *además* son solidarios, pues quien alcanza es la persona y la persona es temáticamente *además*”<sup>41</sup>. Dicho de otra manera, el carácter de *además*, en cuanto método, “*me* permite alcanzar *mi* co-existencia, entonces el método es solidario con el tema y equivale a acompañarse, es decir, a co-existir. Rigurosamente hablando, no *me* conozco..., sino que me alcanzo al conocerme, pero sin que el alcanzarme tenga término”<sup>42</sup>.

La fórmula *co-ser-con* que expresa la radicalidad de la persona humana, muestra la dualidad del *además* y la solidaridad de los miembros de dicha dualidad. El primer *con* es metódico, adverbial, el hábito de la sabiduría; en cambio, el segundo *con* indica la co-existencia: el *además* como tema o verbo<sup>43</sup>. Ya que *además* en su sentido más propio equivale a la co-existencia –el miembro superior en la dualidad del *además*–, el hábito de sabiduría –el miembro inferior– no tiene término, no acaba nunca de alcanzar a la persona, porque la persona nunca acaba. Por lo mismo afirma Polo que en el *además* “el tema ‘tira’ del método; lo estira; es el *además del además*, no superpuesto a él, sino su subir, su alejamiento del punto de partida, su insistir... *Además* está insistiendo en *además*”<sup>44</sup>. Hay que admitir que aquí el tema no es previo a su alcanzarse: el

<sup>39</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 223.

<sup>40</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 223.

<sup>41</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 247.

<sup>42</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 137.

<sup>43</sup> En virtud de la expresión *ser-con*, el hombre es considerado también como verbo.

<sup>44</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 224.

intelecto personal<sup>45</sup> no precede al hábito de la sabiduría. Cuando se dice que el intelecto personal ‘tira’ del método, se quiere poner énfasis en que el hábito de sabiduría no existe al margen de este ‘tirar’. El intelecto personal no es término de ningún hábito, no está iluminado por nada, puesto que es *transparencia*.

Luca Fantini señala que Polo usa con frecuencia dos metáforas –la de la luz y la espacial– para expresar la solidaridad metódico-temática del *además*<sup>46</sup>. El conocer personal es *semejante a la luz*; sin embargo no es luz iluminante, sino transparente: “la luz intrínsecamente atravesada de luz”<sup>47</sup>. También lo expresa como *luz en la luz*, “luz penetrada de luz o como pura transparencia”<sup>48</sup>. ¿Qué quiere decir esto? Que el intelecto personal no es el *origen* de su luz, sino que la recibe como don de Dios, su Creador. Por eso Polo afirma que “el *intellectus ut co-actus* en cuanto que *repercutit* en los actos intelectuales inferiores a él, se llama *ver*; [...] [Pero] hacia arriba es *transparencia*”<sup>49</sup>. Con otras palabras, el intelecto personal ilumina hacia abajo y así conoce lo inferior; en cambio, ante lo superior a él es *pura transparencia*. ¿Y cómo se alcanza a sí mismo? En cuanto que “la *transparencia* no es temática si no es metódica, y no es metódica si no es temática”<sup>50</sup>, el hábito de sabiduría –la luz con la cual se alcanza el intelecto personal– es una *luz transparente* (y no iluminante, como los actos cognoscitivos inferiores) o una *luz con luz interior*<sup>51</sup>. Ahora bien, si los demás actos cognoscitivos del hombre iluminan lo que conocen con la luz del intelecto personal –ya que es evidente que no originan sus luces–, también son transparentes; sin embargo, en ellos “la *intensidad de la transparencia* va disminuyendo, hasta llegar a las operaciones cognoscitivas que son, por así decirlo, mínima-

<sup>45</sup> En la antropología trascendental poliana la persona humana equivale a cada uno de los cuatro trascendentales personales: la co-existencia personal, la libertad, el conocer personal y el amar personal. El *además* como método alcanza la persona; por tanto, también todos sus trascendentales. Sin embargo, en cuanto el hábito de sabiduría es un hábito cognoscitivo, en el sentido más propio alcanza el trascendental cognoscitivo humano: el intelecto personal.

<sup>46</sup> Cfr. L. Fantini, “Il valore metodico del carattere di *además*”, p. 97.

<sup>47</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 138.

<sup>48</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 207. “La transparencia no se confunde con la diafanidad del cristal, que es asunto físico. lo diáfano es más bien pasivo respecto de la luz que lo atraviesa y, por tanto, carece de lo que hemos llamado intensidad de la transparencia. La intensidad de la transparencia es la luz intelectual por dentro, pues ese dentro es luz”; L. Polo, *Antropología trascendental* p. 225.

<sup>49</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 209, nota a pie de página.

<sup>50</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 224-225.

<sup>51</sup> Cfr. S. Piá, “Sobre las dualidades intelectuales superiores”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 145-165, p. 163.

mente transparentes”<sup>52</sup>. Por eso el hábito de sabiduría es el hábito intelectual más abierto a la *transparencia*, es *solidario* con ella.

Por otro lado, la ‘metáfora espacial’ destaca que “el hábito de sabiduría no mira al intelecto desde *fuera*, sino desde *dentro* de él”<sup>53</sup>: “el hábito de sabiduría es interno al intelecto personal en tanto que el tema se alcanza. [...] La *transparencia tira* del método haciéndolo *transparente*: así la *transparencia* del intelecto personal se conoce según la *transparencia* del hábito de sabiduría”<sup>54</sup>.

Hace falta aclarar que, aunque el hábito de sabiduría y el intelecto personal son solidarios, nunca llegan a confundirse, puesto que no son un único acto<sup>55</sup>: son dos dimensiones de una apertura que no son idénticas entre sí<sup>56</sup>. El *además* considerado como dualidad, “es un método que es un tema y un tema que es un método; no una oclusión o autodeterminación, sino la intensidad de la *transparencia*”<sup>57</sup>.

#### 4. Más allá del además como método

Ya que el tema de esta comunicación es el *además* como método, la exposición podría acabar aquí. Sin embargo, alcanzar la persona, que es “ya una cierta culminación del autoconocimiento propio”<sup>58</sup>, no es todavía la cima del autoconocimiento humano. El hábito de sabiduría no agota la apertura personal, ya que “alcanzar el *intellectus ut co-actus* deja pendiente el tema de este último. No es admisible que el *intellectus ut co-actus* carezca de tema”<sup>59</sup>. ¿Se trataría, pues, de la quinta dimensión del *abandono del límite mental*? Como afirma Pía Tarazo-

<sup>52</sup> S. Pía, “Sobre las dualidades intelectuales superiores”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 145-165, p. 163.

<sup>53</sup> J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, p. 96.

<sup>54</sup> S. Pía, “Sobre las dualidades intelectuales superiores”, pp. 162-163.

<sup>55</sup> Está claro que son dos sentidos de acto distintos: el primero es hábito y el segundo es acto de ser, por tanto, no se identifican, pero son solidarios.

<sup>56</sup> En virtud de la índole dual constitutiva del ser humano, ninguna de sus dimensiones puede llegar a identificarse con otra.

<sup>57</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 225.

<sup>58</sup> J. A. García González, “Autognosis y conocimiento de Dios”, p. 76.

<sup>59</sup> “Por más que sea el acto intelectual superior del hombre, ya que sin correspondencia temática la noción de acto cognoscitivo es un contrasentido. Por otra parte, al alcanzarlo, se ha de concluir que el tema del *intellectus ut co-actus* no es él mismo, ya que la pura transparencia excluye la reflexión más que cualquier otro acto cognoscitivo”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 207.

na, esto es inadmisibile, porque el tema cognoscitivo de la *pura transparencia* es “*inabarcable por trascendente*”<sup>60</sup>.

Excede a esta comunicación el estudio del intelecto personal en cuanto que es el método en *busca* del tema superior a él. Solamente cabe indicar que se trata del conocimiento personal de Dios. También hace falta señalar que aquí se ha investigado cómo el hombre llega a *saberse persona*, pero no cómo llega a *saber qué persona es*. Son dos cuestiones distintas: la primera consiste en alcanzar la propia co-existencia (y los demás trascendentales personales: la libertad, el conocer personal y el amar personal) y equivale al *además* como método, y la segunda es conocer el sentido más profundo del propio ser personal. Éste sólo puede revelarlo Dios, porque la *verdad personal* de cada persona está en Él: su origen y su destino. El hábito de sabiduría no llega al tema del intelecto personal, pero éste puede llegar a conocer su ser personal desde Dios. Con otras palabras, el intelecto trascendental es el método para conocer a Dios (es *la luz en la Luz*), y a medida que lo conoce, Dios resulta ser también el *método* – usando la terminología de la teoría del conocimiento– para conocer el tema de mi sentido personal: “conociendo a Dios el hombre se conoce como quien es conocido”<sup>61</sup>. Por tanto, “el autoconocimiento humano implica el conocimiento del Creador del propio conocimiento”<sup>62</sup>.

Adam Sołomiewicz  
Universidad de Navarra  
adam.solomiewicz@gmail.com

---

<sup>60</sup> S. Piá, “Sobre las dualidades intelectuales superiores”, p. 165.

<sup>61</sup> L. Polo, “La persona humana como ser cognoscente”, *Studia Poliana*, 2006 (8), pp. 53-72, p.

62. Polo señala que la expresión más acertada de tal conocimiento se encuentra en San Pablo (1 Cor 13,12): “*Conoceré como soy conocido*. [...] La persona conoce a Dios en tanto que conoce como Dios la conoce”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 256.

<sup>62</sup> L. Polo, “La persona humana como ser cognoscente”, p. 62.



## EL VALOR METÓDICO DEL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL Y LA PRETENSIÓN DE SÍ MISMO

*Javier Pérez Guerrero*

En el Epílogo de su *Antropología Trascendental, Tomo II. La esencia de la persona humana*, Leonardo Polo realiza una serie de consideraciones en torno a lo que denomina “ontología del abandono del límite mental” en las que revisa el alcance cognoscitivo de su método. Lleva a cabo de esta manera una *crítica* que trata de situar el método en el horizonte abierto por él vinculándolo a sus propios hallazgos, de modo que no se produzca incongruencia. Sin embargo, esta ontología del método está meramente apuntada con algunas indicaciones que son aportadas a modo de sugerencia.

En concreto, esta posible incongruencia entre el método y sus hallazgos podría darse en el caso de los llamados hábitos innatos o nativos que proceden de la persona:

“El abandono del límite mental no es un acto distinto que verse sobre los temas de los hábitos innatos, ya que entenderlo así da lugar a un proceso al infinito. Pero tampoco se puede sostener que el abandono del límite se identifique enteramente con dichos hábitos, pues el abandono es intermitente y los hábitos, no”<sup>1</sup>.

El carácter innato de estos hábitos, aunque no es unívoco, debe mantenerse, de modo que no podemos identificarlos con el método del abandono del límite mental. Identificarlos sería hacer reflexivo el método, pero la propuesta filosófica de Leonardo Polo está encaminada, entre otras cosas, a superar este planteamiento, que es propio de la filosofía moderna idealista.

El método del abandono del límite es intermitente porque al detenerse se vuelve al límite, es decir, que la detención es el fondo de esa intermitencia. El límite tiende a sobrevenir de modo inmediato como un cuerpo hundido es impulsado a la superficie según las leyes de Arquímedes, así que abandonar metódicamente el límite es como vencer una resistencia insistentemente. Así considerado, el método debe ser referido, no sólo al límite, sino a esa tendencia a sobrevenir del límite a la que, naturalmente, son ajenos los hábitos innatos. Existe una querencia a atenerse a la superficie que debe ser vencida como se

---

<sup>1</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 591-592.

vence la inclinación al letargo o al olvido, y esto es algo que, por decirlo así, corre a cargo del método y no de los hábitos innatos.

En el epílogo mencionado, Leonardo Polo reflexiona sobre el hecho de que el método que propone se formula lingüísticamente y que, por lo tanto, es afín al lenguaje. Considerado de esta manera, el método propuesto viene a ser un *resumen* de los hábitos innatos. Es decir, que el método viene a ser como un memorándum, pero no de una supuesta investigación realizada, sino de los propios hábitos innatos. De esta manera, el abandono del límite mental no se identifica metódicamente con ellos, con los hábitos innatos pero, a su vez, no es una repetición de los mismos, una suerte de versión esencial de ellos.

Abandonar el límite mental enlaza con los hábitos innatos. La dificultad radica en cómo entender este enlace, y cómo situarlo congruentemente en los campos temáticos que abre el propio método en su proceder. La sugerencia que aporta Polo es que consideremos el método *algo así* como un resumen de los hábitos innatos. Ahora bien, resumen no quiere decir simplemente concisión o abreviación, sino también recuerdo, es decir, noticia de aquello que está en nosotros (en concreto, dentro del corazón, *in cordis*). Recordar se puede entender como un volver al pasado, pero también como un volver en sí, puesto que el conocimiento de sí es primariamente memoria, recuerdo<sup>2</sup>.

El método abandona el límite saliendo de un aislamiento, venciendo el olvido de los trascendentales personales, como son la libertad trascendental, la transparencia intelectual o el amar *donal*. El olvido de los trascendentales personales, de los que depende la perfección esencial, no es el olvido de que existan o de que sean esto o lo otro, sino que equivale a la suposición del yo.

Abandonar la suposición del yo es un valor metódico distinto al de los hábitos innatos. La *disipación* del yo supuesto no equivale a dejar de pensarlo, como acontece cuando estamos dormidos. No se trata simplemente de abstenerse de ejercer una operación. Si el yo supuesto es el olvido de los trascendentales personales, su disipación es el recuerdo *sostenido* de éstos.

Aunque la manifestación esencial equivale a cierto triunfo sobre el silencio de la persona<sup>3</sup>, este silencio se extiende a la esencia como imposibilidad de auto-referencia. Toda auto-referencia termina en un *yo-mismo* supuesto como el *mismo* soporte de las actividades, de las relaciones, de las atribuciones, etc. Pero

---

<sup>2</sup> Cfr. Tomás de Aquino cit. por J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 212.

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 282, nota 5.

esta ficción hace inaudible el silencio de la persona: olvida que la pregunta “¿quién soy yo?” carece de respuesta<sup>4</sup>.

El método de la metafísica, que es la primera dimensión del abandono del límite, es caracterizado como recuerdo inmediatamente después de que Polo trate acerca de la *ceguera del espíritu* que impide el darse cuenta que es propio de los hábitos adquiridos. A nuestro juicio, partiendo de esa ceguera se puede perfilar la índole propia del método del abandono del límite mental. En esa recuperación de la visión, en esa anamnesis del alma, nos encontramos con señales que guían la atención hacia lo alto, es decir, hacia dentro. El método propuesto es una “pluralidad de coincidencias hacia lo alto”<sup>5</sup>, que debe vencer cierta resistencia.

Por una parte, la claridad creciente de la experiencia intelectual es como un vestigio del dar personal, es decir, que indica la procedencia de ver-yo respecto del intelecto personal en la medida en que, tanto las operaciones como los hábitos que las manifiestan como la propia potencia, son un cierto olvido de sí que juega a favor de lo inferior. En cuanto ver-yo suscita una cascada de luces que no se refieren a sí mismas sino a temas inferiores, es manifiestamente congruente con la omisión de la búsqueda personal, con la libertad trascendental que acepta extenderse hasta la vida recibida en favor de la esencia. Pero la pretensión de sí mismo es precisamente el olvido de ese olvido de sí que trasluce la procedencia del ver-yo respecto al intelecto personal. Es el olvido del *jugar a favor* del ver-yo que repercute en el olvido del carácter *donal* del ser personal.

También son señales, indicadores, los símbolos reales de dicha experiencia intelectual, las ideas simbólicas. Pero estos símbolos son extraordinariamente ambivalentes porque, si se oculta su valor simbólico, es decir, que comportan cierta alteración o que se refieren a cierto *sustrato oscuro*, tras un presunto valor intuitivo, no llevan más allá de ellos, no reclaman su desciframiento, sino que atrapan al viajero como una esfinge cuyo enigma no se ha resuelto. El símbolo puede convertirse en sustituto vicario, en impostor, en cuyo caso no sólo deja de ser un indicio sino que impide el avance con la ilusión del éxito obtenido, es decir, con la sustitución de su carácter enigmático por un valor intuitivo. Por ello, para que los símbolos no sean despojados de su carácter simbólico, de la *alteración* que conllevan, se precisa de la voluntad<sup>6</sup>.

Por su parte, las noticias de la experiencia moral están impregnadas del sabor de los propios hábitos innatos, pero su clamor puede pasar desapercibido a un corazón endurecido por la autoafirmación. Reparar o darse cuenta de la noticia

---

<sup>4</sup> Cfr. L. Polo, “La persona humana como relación en el orden del Origen”, *Studia Poliana*, 2012 (4), pp. 21-36, p. 24.

<sup>5</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 364.

<sup>6</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 216.

precisa de una sapiencial inversión, de una *docta ignorantia* que renuncia a la seguridad y a la certeza del dato.

En definitiva, esa anamnesis del alma debe vencer insistentemente la inclinación al aislamiento del olvido que tiene su raíz en lo que podemos llamar *identificación con el verbo mental*. Por eso es decisivo para enlazar, tanto con la tercera como con la cuarta dimensión del método, detectar que “el yo pensado no piensa”<sup>7</sup>, y que la conciencia habitual, el *darse cuenta*, “está pendiente de explicación porque la noticia clama por una conciencia más profunda”<sup>8</sup>.

La suposición comporta “el humilde contentarse con la vida cotidiana”<sup>9</sup>. Pero si no nos damos cuenta de que el sujeto “yo” está supuesto, se suplanta la dependencia respecto al ser personal por una falsa suficiencia que la encubre y encubre el encubrimiento, impidiendo trascender esa vida cotidiana. La identificación con el verbo mental se arroga la antecendencia que es propia de la presencia mental. Es lo que Polo llama “pretensión de sí mismo”: la aparición del sujeto (o de la dicotomía sujeto-objeto) en el pensamiento, el anegamiento de la coexistencia en el pensamiento que conlleva la pérdida tanto del carácter de además como de la intencionalidad objetiva<sup>10</sup>.

La congruencia del método del abandono del límite excede el ámbito de la lógica. La congruencia del método es una metalógica de la libertad según la cual el aislamiento es lo realmente incoherente. Y dentro de esa metalógica de la libertad, el método aporta una singular congruencia al disipar la ceguera, la ignorancia de ese *juego* de la libertad cuya regla es el dar, provocada por la suposición del yo.

A veces la mente crea abismos para que el corazón los cruce. Una pretensión de identidad estéril puede convertirse en ocasión para adquirir coherencia existencial libremente<sup>11</sup> abandonando dicha pretensión, que es algo que se hace de manera insistente. El yo, en tanto que renuncia a hacerse notar, es un trascendental que se convierte con la persona<sup>12</sup>. El abandono de la pretensión de sí es un desistir, un guardar silencio que refrenda la propia libertad trascendental, es decir, la dependencia del Creador como carencia de réplica. Esta coherencia es, por decirlo así, la aportación del yo, su sumarse al silencio de la búsqueda. Al desistir o renunciar, el yo se gana como coherencia existencial libre.

<sup>7</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 316; p. 289, nota 25; p. 507, nota 271.

<sup>8</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 507, nota 271.

<sup>9</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 527.

<sup>10</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 25-26.

<sup>11</sup> El yo como coherencia existencial libre está expuesto en F. Molina, “El yo y la sindéresis”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 35-60 y pp. 56 y ss.

<sup>12</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 239-240.

Por lo tanto, es posible poner en relación el método con una situación previa que no es meramente la de un conocimiento limitado, sino la de cierto colapso que parece impedir ir más allá de la superficie de la vida cotidiana limitada por la presencia mental y alcanzar la profundidad del espíritu desde la sindéresis, en especial, desde su segundo miembro o miembro superior, querer-yo: “la profundidad del espíritu es aportada por querer-yo”<sup>13</sup>. Este es el significado espiritual del corazón: el profundo proceder de la esencia humana desde el ser personal. Las noticias de la experiencia moral aportan las condiciones para el abandono metódico del límite pero, como hemos dicho, su clamor puede ser sofocado. El repercutir de la transparencia del intelecto personal y del amar donal en la esencia se *enturbia* en la medida en que la réplica de la persona parece encontrada en ella y, con ella, una identidad ilusoria.

El método se lleva adelante desde una situación que es superada gracias a él. Y en este punto acudimos nuevamente al propio Leonardo Polo, según el cual “detectar el límite mental y abandonarlo no es independiente de la tarea de superar el idealismo”<sup>14</sup>. Ahora bien, como desviación filosófica, el idealismo es la elevación a postulado absoluto de la pretensión de sí mismo<sup>15</sup>. En esta medida, el idealismo marca la pérdida del valor trascendental de la persona humana. Ahora bien, la pretensión de sí mismo no es primariamente un postulado filosófico, sino una arbitrariedad cotidiana<sup>16</sup>, una suerte de distracción por la cual nos confundimos con algo que no somos aislándonos de nuestro fondo: “ceder a la autoafirmación del yo equivale a pactar con la peor ignorancia posible, porque al quedar la persona obcecada en su esencia, se pierde la posibilidad de conocerse ella como *ser personal*”<sup>17</sup>.

La suposición del yo no sólo es limitante sino encubridora: “Si la persona es un supuesto se cierra el orden trascendental”<sup>18</sup>. El método implica cierto desprendimiento: “alcanzar la coexistencia humana exige la *renuncia* a la pretensión de pensarla, es decir, de encontrarla en el objeto o como objeto”<sup>19</sup>. La ré-

<sup>13</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 499.

<sup>14</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 26

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 25.

<sup>16</sup> Esta distinción no se tiene en cuenta en J. J. Padiá, “Libertad, coexistencia y pretensión de sí”, *Studia Poliana*, 2013 (15), pp. 147-164, en donde, por otra parte, se describe con claridad y agudeza la actitud filosófica típica de la Modernidad.

<sup>17</sup> J. F. Sellés, “Estudio introductorio: en torno a la distinción real entre la persona y el yo en el hombre”, en L. Polo, *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 14.

<sup>18</sup> L. Polo, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana*, 1999 (1), pp. 11-24, p. 16.

<sup>19</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 26. La cursiva es nuestra.

plica de la coexistencia encontrada en el objeto o como objeto es el ego que aparece en términos como “egoísmo” o “egocentrismo”.

Que se desvanezca la pretensión de sí mismo se corresponde con la lucha ascética contra el egoísmo<sup>20</sup>, pero también con la indagación filosófica que llega a su raíz, que desenmascara al ego mostrando su carácter fantasmal y parasitario. El método es un volverse hacia dentro que renuncia: todo conocerme, en el nivel operativo, es ignorancia<sup>21</sup>.

La pretensión de sí mismo es un tema oscuro que Leonardo Polo no trata *in recto*, pero deja bastante claro que dicha pretensión cierra la puerta a los trascendentales personales impidiendo la apertura trascendental de la antropología. En ocasiones describe esa pretensión como un pretender encontrar la réplica en la esencia o como una pretensión en la que subyace la “penosa identificación del co-ser con la esencia”<sup>22</sup>, y en otras como el yo colapsado.

La suposición del sujeto, la suposición del yo, es un intento de disponer de la esencia, es decir, de disponer del disponer indisponible o reservado a Dios<sup>23</sup> forzando la correspondencia temática de la libertad en un intento estéril de auto-realización<sup>24</sup>. Forzar la correspondencia temática es buscarse a sí mismo. La pretensión de sí mismo intenta un imposible porque el ser personal y su esencia se distinguen realmente, no son idénticos. La realidad que es el ser humano no es idéntica, no es originaria sino creada. Pero justamente esto es lo que olvida la pretensión de sí mismo.

La pretensión es una intención que se queda en eso, en intención, pero que, ignorando este extremo, se arroga el éxito. Ello sólo es posible si se da algún tipo de sustitución vicaria de lo intentado que, por decirlo así, sostenga la ilusión. Este sustituto vicario es el verbo mental, el yo pensado. Realmente, el disponer esencial es indisponible puesto que el yo pensado no piensa ni los recursos esenciales pensados son recursos, de modo que intentar disponer del disponer esencial es como tratar de agarrarse la mano con ella misma. Pero ese inevitable fracaso, como decimos, se oculta bajo la ilusión del éxito, y se produce un extrañamiento, una enajenación de la persona en su yo<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 288 y p. 390, nota 31.

<sup>21</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 26.

<sup>22</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 288.

<sup>23</sup> Sobre este punto véase J. Urabayen, “La esencia del hombre como disponer indisponible”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29, 2), pp. 1051-1060.

<sup>24</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 161.

<sup>25</sup> Cfr. J. F. Sellés, “Estudio introductorio: en torno a la distinción real entre la persona y el yo en el hombre”, p. 17.

En la pretensión de sí mismo parece haberse encontrado la réplica, y ello comporta una suerte de aislamiento ensimismado. Polo repite que la ampliación trascendental como designación metódica es imposible si se supone el yo en la idea de sujeto, de soporte (*suppositum*) de acciones, porque “la persona no es compatible con su aislamiento”<sup>26</sup>.

El hábito de sabiduría manifiesta “que la esencia del hombre no es la réplica de la persona humana, así como la ausencia de identidad que ello comporta”<sup>27</sup>. Como afirma Polo, “se ha de ir del sujeto al yo, y del yo a la persona”<sup>28</sup>. Detectar que el yo pensado no piensa, es decir, que el yo real se distingue del verbo mental, o que la conciencia habitual está pendiente de explicación, despeja la suposición del yo. Este es un *clarear* que aporta el método y que permite enlazar con los hábitos innatos. La disipación del yo en estado de identificación, es cierto *transparentar* congruente con la transparencia de la intimidad personal, con la carencia de réplica que se busca. Esa congruencia es libremente aportada por el método.

El corazón ilumina la voluntad y constituye actos y, en esa medida, se distingue de la persona<sup>29</sup>. Pero el corazón también se abre hacia dentro y puede volverse hacia su fondo, hacia ese espacio interior desde donde *llegan* las noticias afectivas: “El hábito de sabiduría y la persona se desaferran de la presencia mental siguiendo el clamor de la noticia”<sup>30</sup>. Es decir, el corazón vuelto hacia dentro se asimila al carácter de *además*, de la misma forma que vuelto hacia fuera equivale al celo vigilante de la sindéresis. El corazón simboliza de este modo la dualidad radical del ser humano. Ese espacio interior del corazón, sin embargo, parece embotarse, y la vía que trasciende hacia dentro parece obstruida, por una ignorancia sobrevenida. El corazón se endurece y se aísla de su fondo: “desde sí” para la persona significa ignorancia<sup>31</sup>. La libertad *desmedrada* que pertenece a la vida práctica no permite tematizar los símbolos y las noticias<sup>32</sup>.

La disipación del ego, del yo supuesto, es una claridad interior que, aunque no es equivalente a la transparencia personal, se suma de algún modo a ella. Si el descubrimiento de la carencia de réplica proporciona una orientación que inten-

---

<sup>26</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 110.

<sup>27</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 149.

<sup>28</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 113.

<sup>29</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 509, nota 276.

<sup>30</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 507, nota 271.

<sup>31</sup> L. Polo, “La persona humana como relación en el orden del Origen”, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 21-36, p. 35.

<sup>32</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 527.

sifica la transparencia personal, descubrir la impostura de la pretensión de sí mismo disipa el encubrimiento de esa transparencia, y se suma de esta manera a la búsqueda de réplica siguiendo la estela de las noticias. Reparar en las noticias es recuperar la memoria porque las noticias son el recuerdo de la persona. Es volver en sí desde el letargo del aislamiento.

La intimidad se manifiesta en la esencia, pero esta manifestación puede ocultar la elocuencia del silencio de la intimidad si no se renuncia a la identificación con el *hombre exterior*. Como hemos dicho, el silencio de la intimidad personal se extiende a la esencia como imposibilidad de autorreferencia: el yo que dice “yo” no es el yo dicho. Concebirse siempre se queda en el intento. Darse cuenta de esto puede llevar a la perplejidad, pero también a la confianza, *enmudeciendo* el fuero interno, y ese silencio revela la elocuencia del silencio de la intimidad personal. Los trascendentales personales son la elocuencia del silencio de la intimidad. La investigación de la intimidad, que es el método propuesto por Leonardo Polo, revela la elocuencia de la *Imago Dei* creada.

Javier Pérez Guerrero  
Universidad Internacional de la Rioja  
Javier.perez@unir.net



## **CONOCER A DIOS DESDE LA LIBERTAD: LA SUPERACIÓN DE LA INSUFICIENCIA DE LA RAZÓN**

*Ana Isabel Moscoso*

La posibilidad humana de un saber acerca de Dios ha merecido la atención de filósofos y teólogos a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Es más, en muchos casos ha sido el acicate más fuerte para la pregunta por el conocimiento. La entera metafísica, en última instancia, tiene carácter de filosofía primera en cuanto pretende alcanzar tal conocimiento.

En estas breves páginas, intento responder a la cuestión desde la teoría del conocimiento de Leonardo Polo: ¿es posible un conocimiento natural de Dios? Escogí este tema por un interés personal: aclarar mi inicial perplejidad ante el planteamiento de Don Leonardo sobre el hábito de los primeros principios como método que conoce a Dios como Origen. Veía un cierto riesgo de ontologismo en tal afirmación: que el hombre conozca la existencia de Dios por un hábito intelectual innato, es más, por el mismo hábito con el que advierte la existencia del universo, de la realidad externa a sí mismo, ¿no es una extrapolación indebida, forzada en cierto modo por la necesidad de reconocer la posibilidad de un conocimiento natural de Dios a través de las criaturas?

El método gnoseológico descubierto y propuesto por Polo consiste en advertir el límite del conocer racional en condiciones tales que sea posible abandonarlo<sup>1</sup>. “Por límite entiendo un cierto ocultamiento que el pensamiento lleva consigo, y que se oculta en la misma medida en que el pensamiento se objetiva. Dicho brevemente, se sugiere como noción de límite: el ocultamiento que se oculta”<sup>2</sup>.

Desvelar el límite no sirve para nada si no se abandona<sup>3</sup>. Pero no es posible abandonarlo sin advertirlo como método cognoscitivo. En otras palabras, hay que reconocer el valor del conocimiento abstractivo, para poder detectar su límite y superarlo<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, Obras completas vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 267.

<sup>2</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, Obras Completas, vol. II, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 15.

<sup>3</sup> Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento III*, p. 263.

<sup>4</sup> El abandono del límite, a su vez, equivale a la consideración del límite mismo como método. El límite no es un elemento manifiesto en la objetividad y que se pueda soslayar; abandonarlo no

Indudablemente, el primer acto racional, esto es, la actualización del concepto, es ya un conocer. Es más, como Polo advierte, es un *conocer ya*. Pero no es todo el conocer: “El saber no es un poder que se satisfaga según un resultado terminal. Por lo tanto, el saber rebasa y desborda la actualización del concepto: es un poder mayor que él y no queda *satisfecho* en él”<sup>5</sup>.

Este *conocer ya*, en que consiste el acto de conocer racional, esta presencia mental, la objetivación, no se conoce como tal al ejercerla. Se precisa otro método para conocer el acto de conocer. “El límite adquiere valor de tema precisamente en su abandono, es decir, al ser abandonado y no antes. Pero en cuanto tema, el límite es estricta vía de acceso; en efecto, ¿de qué otro modo podría dejar de estar oculto el ocultar?”<sup>6</sup>.

En otras palabras, pensar sobre el pensar es sólo un primer paso para ir más allá. Porque no se trata sólo de pensar que pienso, sino de considerar el pensar en su límite. “Lo que llamo abandono del límite es la consideración *de* la precisividad del pensamiento, no la interpretación precisiva del pensamiento. Esta última es reflexiva –intención segunda–, es decir, versa sobre el pensamiento mediante el mismo pensamiento; aquella no lo puede ser: no versa sobre el pensamiento, sino que trata de detectar su límite, y no utiliza para ello el pensamiento –ello sería manifiestamente absurdo–, sino que toma su impulso de un amplio conjunto de observaciones sobre la vida intelectual. De acuerdo con estas distinciones, el método propuesto aspira a ir más allá de lo que permite la noción de intencionalidad”<sup>7</sup>. Este traspaso o abandono no es un camino de vía única. Polo lo cifra en cuatro vías o dimensiones<sup>8</sup>. Y en dos de ellas –la primera y la tercera– descubre los métodos para conocer a Dios.

Antes de afrontar estos métodos, vale la pena analizar –contando también en esto con las indicaciones de nuestro autor– hasta dónde alcanza el método racional para conocer a Dios. Para seguir un cierto orden, he organizado esta exposición en tres puntos que desarrollo a continuación.

---

es volverse de espaldas a él ni negarlo. El límite adquiere valor de tema precisamente en su abandono, es decir, al ser abandonado y no antes. Pero en cuanto tema, el límite es estricta vía de acceso; en efecto, ¿de qué otro modo podría dejar de estar oculto el ocultar?

<sup>5</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 40.

<sup>6</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 16.

<sup>7</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 17.

<sup>8</sup> “El abandono del límite mental no puede ser un único método; es preciso admitir varias dimensiones tuyas, de acuerdo con las cuales se llega a temáticas distintas. La razón de ello está en que la unicidad es peculiar del objeto, de manera que, si se abandona, la unicidad no puede reaparecer en la temática a la que se accede con este método; dicha distinción temática comporta diversas dimensiones metódicas”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 129.

1. En primer lugar, es por demás evidente que un acto abstractivo sobre Dios –la conceptualización de Dios– no se da por universalización de previas captaciones sensoriales. ¿Cómo se llega entonces al concepto de Dios? A través de la consideración de la necesidad de que lo perfecto dé razón de lo imperfecto. Son los argumentos que concluyen en la verdad de la afirmación “Dios existe” a partir de la claridad de que Dios es el concepto que significa lo supremo y lo supremo debe existir. Por una parte, es el argumento anselmiano, suficientemente conocido, que salta del concepto a la existencia. En él, se confunde el haber en la mente con el existir, como si el existir fuera solo una posición fuera de la mente.

Pero, por otra parte, las llamadas vías racionales para demostrar la existencia de Dios, pueden también interpretarse así. Polo comenta: “Tomás de Aquino dice que, propiamente, la existencia de Dios no se demuestra; lo que se demuestra es la proposición «Dios existe». Ahora bien, como término de la demostración ¿qué significa la proposición «Dios existe»? Que hay Dios; «existe» como palabra, supone «que hay». O también, como primera constatación de la realidad tenemos «que hay algo» en contraposición, digamos, a «que no hay nada»<sup>9</sup>. Pero haber no es propio del ser, sino del pensar, o mejor, de lo pensado en tanto pensado. Existir no es haber: existir, ser, es acto. “Por eso, sostener que «hay» es una denominación de existencia es una confusión. «Hay Dios» significa Dios objetivado, en modo alguno es una alusión al acto de ser divino”<sup>10</sup>.

Efectivamente, los argumentos demostrativos en realidad no encuentran el ser divino, sino el concepto de divinidad. Dicho de otro modo, no demuestran la existencia de Dios, sino la necesidad lógica del concepto de Ser Supremo. Pero aparece una dificultad añadida: de Dios no cabe concepto, pues el concepto es universal, y Dios no.

“Naturalmente, esto plantea un enorme asunto: ¿cómo se conoce el acto de ser? Si no se responde a esta pregunta, la metafísica queda incompleta”<sup>11</sup>, podemos afirmar, citando a Polo.

2. Así pues, el segundo punto es éste: conocer el ser divino solo es posible si somos capaces, en primera instancia, de conocer el ser como acto trascendental. En otras palabras, conocer los primeros principios reales. Ahora bien, los primeros principios no son conocidos por un acto racional, pues si fuera así, lo captado no sería un primer principio, sino una objetivación detenida de él. En la teoría del conocimiento propuesta por Polo, el conocimiento de los primeros principios reales es propio de un hábito innato del intelecto.

---

<sup>9</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 113.

<sup>10</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 121.

<sup>11</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 121.

“Las vías metafísicas –explica Polo– terminan en Dios como *primer principio*: como *primer motor*, como *causa primera*, como *primero en el orden de la necesidad* del que dependen los entes contingentes, como *primero en el orden de la participación* de las perfecciones puras y como *ordenador*. En todas esas vías, recopiladas por Tomás de Aquino, Dios es entendido como primero”<sup>12</sup>.

Polo enfatiza que los primeros principios son tres, y no se confunden ni mezclan: el principio de no contradicción, el de causalidad y el de identidad.

El principio de no contradicción es el ser del universo físico. El intelecto advierte la persistencia, esto es, el ser como comienzo que no cesa. “La existencia en cuanto *persistencia* es una referencia a la identidad que la funda”<sup>13</sup>. Una referencia, no una demostración. Esta aclaración me parece fundamental: el intelecto advierte lo existente como existente, como real, no como idea. Y advierte el persistir como remitencia. Ahora bien, el Origen no se advierte, se vislumbra.

“El acto de ser del universo es un primer principio al que llamo *persistencia*, y al que describo como *comienzo que ni cesa ni es seguido*. Es el primer principio de no contradicción. Llamo al acto de ser divino *Origen*: es el primer principio de identidad. La vigencia entre estos dos primeros principios es el tercer primer principio, al que llamo principio de causalidad trascendental (no predicamental). Según él, se advierte la dependencia de la persistencia respecto del Origen”<sup>14</sup>.

Interesa aclarar el significado que da Polo a esta vigencia entre el persistir y el Origen. Salvador Piá<sup>15</sup> recoge varios textos muy claros de Polo al respecto: “La vigencia ha de ser entre ellos [...] no respecto de lo segundo, pues su vigencia es escuetamente primera, es decir, de un primer principio respecto de otro”<sup>16</sup>. Aquí, la vigencia entre sí, se entiende de una peculiar manera como ligamen: “Los primeros principios están ligados [...] siendo uno de ellos el ligamen mismo (sólo así no se confunden). Este es el principio de causalidad”<sup>17</sup>. Así pues, la vigencia de los primeros principios es cuestión de ligamen. Pero que los primeros principios sean vigentes entre sí, no quiere decir que los primeros principios se necesiten entre sí, todo lo contrario: “para que uno rija, no

<sup>12</sup> L. Polo, *Epistemología, creación y divinidad*, Obras Completas, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 192.

<sup>13</sup> L. Polo, *Epistemología*, p. 97.

<sup>14</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 134.

<sup>15</sup> S. Piá, “De la criatura a Dios la demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), pp. 929-948

<sup>16</sup> L. Polo, *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, Obras Completas, vol. XIV, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 215.

<sup>17</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 48.

se requiere la cooperación o la coimplicación del otro, porque ello comporta confusión”<sup>18</sup>, comporta el cese de la atención respecto de un primer principio. “Los primeros principios –identidad, causalidad, no contradicción– no deben confundirse entre sí”<sup>19</sup>. De esta manera, los primeros principios “para ser primeros se han de distinguir y en la distinción estriba la primariedad de cada uno según la cual vigen entre sí”<sup>20</sup>. Esta vigencia implica que los primeros principios sean irreductibles entre sí, que no se «maclen», como le gusta decir a D. Leonardo. Esta vigencia entre sí de los primeros principios “sólo es accesible desde la intelección habitual de los primeros principios”<sup>21</sup>, lo cual requiere abandonar el límite mental, abandonar la suposición de los primeros principios, abandonar la coimplicación o confusión entre sí de los primeros principios, “el presentar un primer principio necesitado de otro”<sup>22</sup>. “Los primeros principios no pueden reducirse a unicidad: son más de uno y, además, uno de ellos es la identidad”<sup>23</sup>.

Así plantea Polo el conocer de Dios como Origen. Pero, como él mismo se pregunta:

“Ahora bien, ¿qué conocemos al conocer que Dios existe? Tomás de Aquino sostiene que de Dios conocemos que es principio; pero ¿es éste un conocimiento suficiente de la existencia de Dios en cuanto que tal? Desde luego, no, si se acepta que Dios es también quiditativo y que no conocemos su quididad.

Ahora bien, si el acto de ser es lo primero o radical, no es preciso admitir que la esencia divina sea una quididad actual desconocida o superior a nuestra capacidad de conocer actualmente. Más bien, ese enfoque lleva consigo dos inconvenientes. Primero, separar la esencia de Dios de su acto de ser, que se advierte como *primer principio de identidad* insondable. Como la identidad es originaria, es imposible agotarla: su conocimiento no puede ser exhaustivo; pero ello impide también enfocar la esencia de Dios como una quididad actual ignota (origen no significa actualidad). Segundo, si pensamos la esencia como actualidad suprema, o la reservamos para la teología, se hace imposible el conocimiento filosófico de los trascendentales: sólo teológicamente cabría decir que Dios es bueno, verdadero, etc”<sup>24</sup>.

<sup>18</sup> L. Polo, *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, p. 215.

<sup>19</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 47.

<sup>20</sup> L. Polo, *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, p. 216.

<sup>21</sup> L. Polo, *Nominalismo, Idealismo y Realismo*, pp. 216-217.

<sup>22</sup> L. Polo, *El conocimiento habitual*, p. 217.

<sup>23</sup> L. Polo, *El ser I: La existencia extramental*, Obras Completas, vol. III, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 29.

<sup>24</sup> L. Polo, *Epistemología*, p. 193.

Ciertamente, el abandono del límite mental o –en otras palabras– detectar que el conocimiento racional no llega a lo real como real, sino a lo real en tanto que conocido, pone en evidencia que

“Dios supera toda consistencia. Por decirlo así, la altura en que está colocado el tema de la existencia de Dios rebasa tanto la predicación del ser como el consistir en ser.

El ser de Dios no es un predicado de la sustancia. La dirección mental en que, previamente, la sustancia nos es dada supuesta y después decimos de ella que es, no lleva a Dios. El carácter de origen señala que, con plena prioridad, Dios es todo sin predicación ninguna. El carácter originario “define” la esencia divina. En estrecha correspondencia, en Dios no hay faceta analítica alguna, ningún predicado es realmente discernible en el origen”<sup>25</sup>.

En definitiva, este camino, la primera dimensión del abandono del límite mental, el hábito de los primeros principios, llega a atisbar el Origen del ser principal, en tanto éste es dependencia y la causalidad su ligamen. Pero no llega a más. Ser Origen es el Ser divino y su esencia. Pero no es suficiente.

3. Aquí es donde arranca el tercer camino de superación de la razón y el tercer punto de esta exposición. Se trata de una propuesta antropológica: el descubrimiento de la propia intimidad. No se trata de una advertencia, ni de un atisbo, sino de un acompañamiento existencial, de un conocer *siendo*. Y este conocer es libertad. Polo afirma que “el estudio de la libertad humana permite una prueba de la existencia divina que no es afectada por las limitaciones antes aludidas”<sup>26</sup>.

He expuesto este asunto en la tercera parte de mi tesis doctoral, que ha sido publicada<sup>27</sup>, y a la que me remito:

“La persona no es un existente que fundamenta una libertad ulterior, sino que su propio ser –intimidad abierta– es activo, libre<sup>28</sup>. A su vez, la persona que se descubre como actividad sin réplica, descubre que la ha de encontrar, de modo que su libertad (su actividad sin réplica) se continúa en búsqueda. “Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los

<sup>25</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 271.

<sup>26</sup> L. Polo, *Epistemología*, p. 308.

<sup>27</sup> A. Moscoso, *Una libertad creciente. La persona en la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Cuadernos de Pensamiento español, 60, Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2016.

<sup>28</sup> “El valor activo de la co-existencia no significa que ella sea sujeto de una actividad ulterior o derivada, sino que esa actividad equivale a la intimidad como apertura interior, no como apertura hacia dentro. Insisto, la libertad trascendental se alcanza en la intimidad como apertura interior, no como apertura hacia dentro”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 232, nota 3.

que el carácter de *además* se *trueca* en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”<sup>29</sup>.

El intelecto como acto tiene, pues, un tema: la búsqueda o, si se prefiere, lo que busca, que es lo que Polo denomina la réplica, y que entiendo como *quién responda*. El intelecto personal busca quien le conozca como quien es<sup>30</sup>. En este sentido, su tema le supera. “Si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona humana co-existe con Dios trocándose en búsqueda. Dicho de otro modo, la co-existencia peculiar de la persona humana ha de buscar la réplica de que carece. Pero en tanto que Dios es un tema que se busca, entran en juego los otros trascendentales personales, a saber, la transparencia intelectual y la estructura donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro”<sup>31</sup>.

Ahora bien, ¿en qué sentido es Dios tema del intelecto personal? ¿Dios como divinidad? ¿Dios como Persona? ¿Dios como quien me conoce? Al respecto, la indicación de Polo me parece muy clara: “El hábito de sabiduría connota que el tema conocido por el intelecto personal es superior al propio intelecto. Con otras palabras, el conocimiento de Dios por la persona humana trasciende la tercera dimensión del abandono del límite mental”<sup>32</sup>.

Es decir, el hábito de sabiduría (tercera dimensión del abandono del límite mental) no es suficiente para conocer a Dios en su intimidad personal y, por otra parte, tampoco es el método para conocerlo como Origen, pues este conocimiento se da al advertir los primeros principios de lo real externo a la persona. Pero, si el hábito no llega, ¿llega el intelecto como acto (no como hábito innato), el intelecto agente personal, a conocer a Dios como es? Me parece claro que no: a lo que “llega” es a conocer como es conocido<sup>33</sup>, teniendo en cuenta que “llegar” es una expresión del todo inadecuada, pues no es un término en el que culmina el intelecto y su búsqueda.

Conocer a Dios como Persona significaría conocer su intimidad. ¿Cuál podría ser el camino para ello? No cabe una “advertencia” de Dios como Persona. Habría que plantearlo como un “acompañamiento”, ciertamente distinto al que supone el conocer la propia intimidad. Pero ¿se puede acompañar a

<sup>29</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 232.

<sup>30</sup> “Si la persona es co-existente con Dios, buscar a Dios es también buscarse. Buscarse no es reflexivo porque se busca en Dios, no en mí, quién soy”, J. F. Sellés, “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 2012 (14), p. 110. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 216.

<sup>31</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 233.

<sup>32</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 148.

<sup>33</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 256.

Dios en su intimidad? Para una criatura, no es posible Y, si no se conoce a Dios como Persona, simplemente no se lo conoce sino como Origen (camino de la metafísica, no de la antropología). Entonces, ¿hay un acceso cognoscitivo a Dios desde la antropología? Polo contesta afirmativamente. Conviene detenerse para intentar entender este punto.

Al desarrollar su exposición sobre los trascendentales personales, Polo insiste en la *transparencia* como el sentido en que se puede hablar de *luz* para caracterizar el intelecto agente: no luz iluminante, sino luz transparente. Ahora bien, ¿cuál es el tema que conoce el intelecto como acto de ser? “En tanto que el carácter de *además* es temáticamente el acto cognoscitivo superior de la persona humana, no es posible determinar su tema: hay que decir, en atención al carácter de *además*, que el tema correspondiente al intelecto personal es inagotable o inabarcable, y que su búsqueda es orientada porque la carencia de réplica no puede ser definitiva. Dicha inagotabilidad comporta que la búsqueda de tema equivale a la búsqueda de réplica”<sup>34</sup>.

Así pues, el tema del intelecto personal no es directamente Dios, sino una transparencia personal que transparente plenamente la mía. Es un tema inagotable, que no se alcanza, sino que se busca”<sup>35</sup>.

Hasta aquí, la cita de mi trabajo.

En suma, “la demostración de la existencia de Dios en antropología se expresa de esta manera: si Dios no conociera al hombre, no cabría hablar de intelecto humano como *co-actus*. Esto es una implicación de la distinción real: el hombre no puede conocerse por sí, porque en él el conocer como ser equivale a la persona, y la persona humana como *co-actus* o co-existencia no es realmente idéntica”<sup>36</sup>. Con otras palabras, en la persona humana su conocer no se identifica con su propio ser conocido: no se explica totalmente a sí misma. Ha de encontrar en Otro la comprensión de su ser. “El carácter transcendental del núcleo del saber estriba en su *destinación* a plenitud e integridad”<sup>37</sup>.

Así pues, el camino antropológico hacia Dios no viene dado.

“En el orden de su destino la libertad “futuriza”, digámoslo así, su relación con la identidad. Por estar ordenado a alcanzarse en su destino, el núcleo no está situado ni puede situarse. La destinación a la plenitud marca la interminación, el sentido atópico de la inclusión: para la libertad el futuro es transcendental. En el tema de la futuridad transcendental de la libertad humana se cifra la consideración del núcleo del saber como existencia creada.

<sup>34</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 256.

<sup>35</sup> A. Moscoso, *Una libertad creciente*, pp. 38-40.

<sup>36</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 148.

<sup>37</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 110.



El hombre es criatura y aunque destinado a la plenitud cabe que no se alcance en ella: el núcleo no está dado en presencia porque cabe que *nunca* se alcance. Nunca es aquello de que la presencia es incapaz”<sup>38</sup> .

En palabras sencillas, Polo concluye: “En este sentido, nadie puede demostrar la existencia de Dios si no la busca”<sup>39</sup>.

Ana Isabel Moscoso  
Universidad de Los Hemisferios  
anaisabelm@uhemisferios.edu.ec

---

<sup>38</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 110.

<sup>39</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, p. 112.



## EL CARÁCTER VINCULANTE DEL ADEMÁS<sup>1</sup>

Graciela Soriano

### 1. Introducción

En el prólogo de *¿Quién es el hombre?*, Leonardo Polo dice que emplea el método sistémico. En parte por su valor pedagógico, pues permite incorporar muchas observaciones de carácter experiencial por parte de los lectores. El motivo de fondo, como apunta inmediatamente en el mismo lugar, es que con él se logran “nocións suficientemente unitarias y, a la vez, abiertas, lo que es una invitación a seguir pensando sobre ellas y con ellas. Cabe llamarlas inductivas (en el fuerte sentido aristotélico de la palabra): en ellas va adquiriendo forma un núcleo esencial flexible, capaz de integrar aspectos nuevos”. Es decir, el carácter inductivo de estas nocións significa que están abiertas a una prosecución, dirigida a caracterizar ese núcleo esencial flexible. A continuación de este texto, Polo describe de modo más preciso el objetivo de esta prosecución: “una configuración en marcha de contenidos, algo así como una elevación de experiencias a unidad de modo gradual, apelando a dimensiones humanas de niveles superiores”<sup>2</sup>. En estas páginas se intentará explicar el concepto de vinculación siguiendo esos criterios metódicos, con la intención de ofrecer una perspectiva nueva que permita poner de manifiesto algunas de las virtualidades que todavía no han sido suficientemente examinadas en el pensamiento de Polo.

El método sistémico es aplicado por Polo a la esencia humana, que es común a todos los seres humanos, y que a su vez es realmente distinta de lo personal en el hombre (de la persona humana). Si la esencia es realmente distinta de la persona, la alusión al método sistémico no invalida en absoluto el método de conocimiento de la persona, puesto que aquel método no interfiere con éste. El método de conocimiento de la persona es lo que Polo denomina el carácter de *además*. Polo sostiene que el *además* es a la vez el *método* y el *tema* del conocimiento de la persona; porque el modo de ser de la persona así lo requiere. Este

---

<sup>1</sup> Lo que se va a desarrollar a continuación son aproximaciones a una tesis que requiere una investigación más amplia, que es el carácter vinculante de la persona humana. Dicha investigación se está llevando a cabo.

<sup>2</sup> L. Polo, *Quién es el Hombre*, Obras Completas, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 23.

modo de ser es lo abierto, lo que no es susceptible de ser objetivado de ninguna manera. El método solidario con este carácter abierto de su tema, es un método que es tan abierto como él: el modo de conocerse a sí misma de la persona tiene que ser solidario con la índole abierta de la persona. Así lo explica el propio autor: “el carácter de además es el método con el que se alcanza la co-existencia humana; pero en su sentido más propio, *además* equivale a la co-existencia. Por eso el hábito de sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca, porque la persona tampoco acaba nunca”<sup>3</sup>.

El carácter de además, esto es lo que su propio nombre indica, es irreductible. Esto significa que el ser de la persona, en tanto que ser *además*, es irreductible en el sentido más fuerte de la palabra: la persona no se reduce a nada, ni siquiera al ser del universo. Que la persona sea además, significa que se añade, y se añade incluso al ser del universo. Dicho de otro modo: la persona, o el ser personal, no se reduce al ser del universo sino que se añade a él (se puede decir también que la persona acompaña al ser del universo)<sup>4</sup>.

Estas reflexiones iniciales permiten introducir adecuadamente el tema del que se va a hablar: la vinculación personal, o el carácter vinculante de la persona, como modo de relación. Tras lo dicho, tenemos presentado, por un lado, el carácter de *además* de la persona y, por otro, la relación que, en virtud de dicho carácter, la persona establece con el universo. El carácter de además es aquello de lo que se predica la condición vinculante, y dicha condición se puede describir (de modo aproximativo) por comparación al modo de relación que establecen los entes del universo entre sí. Esto último es lo que se pretende hacer en esta contribución.

---

<sup>3</sup> A continuación, Polo describe este carácter de no acabar nunca por comparación con la noción de duración: “Esto no quiere decir que dure siempre: no se trata de durar, sino de alcanzar. La noción de duración es insignificante si se compara con el carácter de además, pues conlleva una dilatación completamente diferente de la intensidad del carácter de además, y es una noción supuesta. Por eso, no acabar nunca no significa no ser nunca por completo, porque ser por completo también es una insignificancia comparado con la intensidad del carácter de además”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 221, n. 4.

<sup>4</sup> “La antropología se escapa de la metafísica en el sentido de ampliación. Se sienta como una tesis que el ser humano no se reduce al fundamento. El desarrollo de esto hay que hacerlo de una manera coherente y lo coherente en este caso es que si el hombre no se reduce al sentido del ser descubierto por la metafísica, hay que ampliar el orden trascendental. Esa ampliación es intrínseca al ser del hombre puesto que el hombre es un ser añadido. Esto se expresa bien con la palabra ‘con’. Si el hombre no es el ser fundamental, lo que amplía el hombre al ser fundamental es lo que acompaña al ser fundamental”; L. Polo, *Persona y libertad*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 142.

## 2. La vinculación como modo de relación

Los entes que forman el universo están mutuamente relacionados, según un orden. Cada acción conlleva su correspondiente reacción y el orden viene dado por la causalidad global del universo, definida por la causa final. Esta ordenación del universo no incluye al ser humano, pues éste no forma parte de la causalidad final que rige el universo. Es cierto que el ser humano está llamado a vivir en armonía con el universo, pero también es cierto que las relaciones entre los diferentes seres humanos no son exclusivamente de orden, como en el universo. La relación de orden guarda un rastro de dependencia: el orden es siempre superior a lo ordenado, y esta dependencia no se puede invertir (cada ente de universo juega su papel y no puede trastocarlo). Este tipo de relación se puede caracterizar como ‘*simétrico*’<sup>5</sup>: el orden (como causa final) es el término por relación al cual se articulan entre sí los demás.

Esta forma de relación no es suficiente para entender las relaciones propiamente humanas. Un primer acercamiento al tipo de relación de que es capaz el *además* puede hacerse en buena medida a través del *tener*. El ser humano es capaz de tener, de adscribirse objetos (también objetos materiales de universo), y en esa medida es capaz de gobernar aquello que tiene. Pero también es capaz de *dar*: de dar a los demás, y dando, darse a sí mismo<sup>6</sup>. El ser *además* es capaz de aportar. El ser *además* es el ser libre, capaz de poner en el tiempo sus obras, de introducir novedades y comportarse de modo original. Puede dar una configuración más humana al mundo, a la medida de las necesidades materiales y espirituales del hombre, de todos los hombres. Esto es posible por la *novedad* que la *libertad* implica en los actos de las personas. Las acciones humanas pueden así convertirse en dones para los demás, y la donación es un modo de relación.

Este tipo de relación, la relación donal, se puede denominar ‘*asimétrica*’, por contraste con la relación simétrica mencionada anteriormente. Las relaciones de amistad y amor son ejemplo paradigmático de esta asimetría: en ellas, la perso-

---

<sup>5</sup> El término ‘simetría’ tiene en la filosofía poliana un significado muy preciso: refiere al intento de tratar al ser humano como si fuera el fundamento, es decir, de hacer antropología con el método de la metafísica. El error en que incurre este intento es que no considera la libertad en su radicalidad, porque considera el ser libre como otro tipo de ente, con el ser metafísico como término que une a ambos. Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 107-119. El uso del término ‘simetría’ llevado a cabo aquí, a pesar de no ser el mismo, es complementario con el significado más restringido que Polo le asigna.

<sup>6</sup> Que el dar no se puede reducir a una forma de tener es una tesis explicada por Polo en “Tener, dar, esperar”, *Filosofía y economía*, Obras Completas, vol. XXV, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 193-256.

na trasciende lo obligado, realizando continuamente actos supererogatorios: uno quiere ser siempre mejor amigo de sus amigos y considera un título de honor amar más que ser amado. Es precisa una aclaración: no se debe confundir el carácter asimétrico del amor con el amor no correspondido, pues esto último es una contradicción. Amor no correspondido significa que sólo una de las dos partes es amante mientras que la otra es indiferente, pero amor asimétrico significa que las dos partes (no sólo una) son capaces de actos supererogatorios.

La intención principal de este artículo es mostrar que la asimetría permite una adecuada aproximación a la noción de vinculación. Con esta aproximación, la primera descripción que se puede dar de la vinculación sería: aquella relación que tiene como sujeto a un ser personal en cuanto tal. En esta medida, se distingue en este artículo la *vinculación* respecto de la *relación*.

Se puede proseguir la analogía propuesta entre las relaciones de los seres del universo y las vinculaciones de las personas entre sí. Esta analogía puede servir para exponer los caracteres diferenciales de la vinculación respecto de la relación y, finalmente, investigar la relación entre las vinculaciones y Dios.

El universo es una relación de orden según la cual los diferentes entes que lo conforman se mueven en correspondencia con lo que les rodea, en un sentido tan radical que no deben su existencia (su subsistencia, en sentido metafísico fuerte) a sí mismas, sino al conjunto de todas ellas que es el universo. Los entes del universo no existen por sí mismos, sino en virtud de la unidad de orden que es el universo<sup>7</sup>. A distinción de esto, se debe decir que el ser personal significa *intimidad*, una intimidad hasta este momento desconocida, que no obstante no implica oposición con el universo<sup>8</sup>. Por este motivo, las relaciones que establece la persona no pueden entenderse como simétricas<sup>9</sup>. De este modo se puede afirmar que la *vinculación* es –y esto puede entenderse como una caracterización

<sup>7</sup> “Pensemos en una hipótesis que un filósofo tiene que desechar in-mediatamente: tratemos de aislar una vaca, de considerarla sin relación con nada, una vaca absolutamente solitaria, es decir, fuera del cosmos. ¿Qué queda de ella? Nada. Una vaca extracósmica no puede existir. Por esencial que sea, la vaca guarda relaciones, y sin ellas es imposible: no podría alimentarse, no podría respirar, y su cuerpo ni siquiera podría constituirse, porque está hecho de material cósmico organizado. Si se quita todo eso, no queda nada de la vaca”; L. Polo, *Introducción a la filosofía*, Obras Completas, vol. XII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 57.

<sup>8</sup> Polo tiene una frase que resume magistralmente estas ideas: “El co-existir humano exige el existir con el cual co-existir, aunque existir no sea co-existir. El hombre co-existe con el ser en sentido fundamental, aunque el ser funda mental no sea co-existir (y sin que el co-existir se agote con ello). Coexistir es, por así decir, el ser ampliado por dentro: la intimidad, el ser como ámbito”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Obras completas vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 355.

<sup>9</sup> En este momento se aprecia más la cercanía de este uso del término ‘simetría’ al uso poliano.

más profunda de lo que entendemos por *vinculación*— aquella relación entre los seres personales y el universo y entre ellos mismos.

Tras esta descripción de la vinculación como modo irreductible de relación, conviene profundizar en la vinculación en sí misma. El origen etimológico del término ‘vinculación’ es el término latino *vinculum*, que significa ‘cadena, atadura, amarras’<sup>10</sup>. Una cadena es un lazo que nos ata a diversas realidades. Este escrito se apartará ligeramente de este sentido, que conserva un rastro de pasividad y sujeción (por tanto involuntariedad); pero no obstante se quiere mantener el sentido de firmeza en la relación, y el carácter activo<sup>11</sup>. Por decirlo de modo sencillo: no se debe hablar de vínculos coercitivos, sino de vinculaciones libres. Estas vinculaciones son exigidas por la índole propia de la libertad, para manifestarse y para dar siempre más de sí.

Si la vinculación es una exigencia de la libertad, entonces toda ‘vinculación’ se debe entender no como un “vincular”, sino como un “vincularse”. En la vinculación libre, la acción no versa primeramente sobre objetos sino sobre la propia persona<sup>12</sup>. La noción de vinculación se acerca de este modo a la noción de compromiso, a la acción de comprometer, porque todo compromiso exige una involucración de la persona: ‘comprometer’ es ‘comprometerse’. Este comprometerse no es exógeno, sino que es tejido por la libertad desde nosotros mismos. Sin comprometerse, la libertad quedaría inédita, o dicho de otro modo, comprometerse es el don que la persona se otorga a sí misma cuando ha encontrado el sentido de su existencia.

La consideración de las vinculaciones humanas nos ayudará a desarrollar una visión de la persona más allá de toda cosificación. Por la vinculación se despliega la iniciativa de la persona y, como tal iniciativa es libertad, la vinculación es la libertad por la que la propia persona se pone al servicio de otras realidades. De modo que la vinculación personal no es posible respecto de cosas, sino sólo respecto de personas y del universo como orden: una cosa no es capaz de aceptar la vinculación de parte de una persona<sup>13</sup>. El modo de vinculación de

---

<sup>10</sup> Cfr. *Diccionario Latín-Español*, VOX, 2011.

<sup>11</sup> El carácter activo se mantiene acudiendo al término ‘vinculación’ en lugar del término ‘vínculo’.

<sup>12</sup> A pesar de que la conjugación del verbo requiera el uso del pronombre reflexivo ‘se’, es interesante una aclaración: esta estructura no se entiende bien si se piensa desde la noción de reflexión. Vincularse no exige una vuelta reflexiva de la persona sobre sí misma, sino que es la entrega de sí misma.

<sup>13</sup> Este carácter vinculante puede ser ejercido respecto de la filosofía como búsqueda personal de la verdad: “la filosofía es una actividad en la que el existente está enteramente comprometido, está convocado por ella, y de esa manera se va desvelando a sí mismo en la medida en que la filosofía le pide poner en marcha cada vez más capacidades, más recursos propios [...] No se es

la persona con el universo como orden es lo que se denomina *trabajar*, y la vinculación con las personas es lo que se denomina *amor*, en cualquiera de sus formas.

### 3. El carácter vinculante del además

Llegando al fin del artículo, estamos en condiciones de indicar de qué modo el carácter de *además* es vinculante. La importancia de la vinculación ha quedado mostrada porque ella es el modo en el que la persona despliega su libertad. De acuerdo con lo expuesto, se puede decir que ser persona es *ser relación*, ahora bien, no de cualquier modo, sino en el modo especial de relación que hemos dado en llamar *vinculación*.

Esta tesis tiene dos vertientes, las cuales se enuncian del siguiente modo:

1. La relación es radical en la persona, es decir, la persona es relación en el orden del Origen.

2. La vinculación como modo de relación significa insistencia intensificada.

Ambas tesis, como resulta evidente, se han de entender como co-implicadas. Procedemos a continuación a explicarlas brevemente, a modo de conclusión del trabajo.

La relación no resulta accesoria o accidental a la persona, sino que la constituye en su más íntima índole. Las reflexiones hechas a lo largo de este estudio tienen en esta tesis un punto de llegada. Dicha tesis, si se quiere entender bien, merece ser puesta en amable contraste con la metafísica clásica y la noción de *subsistencia*. Dicha labor de contraste ha sido llevada a cabo por Polo en muchos lugares de su obra, y especialmente en un breve artículo dedicado a ella, a cuya lectura remitimos<sup>14</sup>. En este artículo, Polo explica que, si la relación constituye a la persona de modo radical o en su más íntima índole, se debe decir que la persona es relación respecto de su Origen, o de modo más preciso, que la persona es relación en el orden del Origen, siendo esta relación el constituyente de lo más radical en la persona<sup>15</sup>. Ser relación en el orden del origen es lo que significa para la persona ser *criatura*.

---

filósofo como un espectador, como quien asiste a la maravilla de una verdad que se desvela desde la admiración, sino que se es filósofo como servidor de la verdad, como amante y realizador de ella"; L. Polo, *Introducción a la filosofía*, pp. 44-45.

<sup>14</sup> L. Polo, "La persona humana como relación en el orden del Origen", *Studia Poliana*, Pamplona, 2012 (14), pp. 21-36.

<sup>15</sup> "No digo que persona humana signifique relación con el Origen; pues para la criatura, una relación con el Origen sería, en todo caso, operativa. No hablo de relación originaria, ni tampoco



Este carácter radical e íntimo de la relación se puede entender mejor a partir de las reflexiones precedentes sobre el *además* y el carácter vinculante de la persona. La persona es además porque no tiene un fundamento fuera de sí, sino que su ser se añade al fundamento de lo real. Por lo mismo, respecto de su Origen, que es Dios como Creador, la relación no se entiende en términos de fundamentación, sino en términos de *vinculación*. Dicho de otro modo: la persona encuentra en su Origen un “término” de vinculación, no un fundamento.

Para explicar la segunda tesis, acudimos al mismo artículo de Polo, una de cuyas reflexiones describe, por contraste con la subsistencia, lo que en este estudio se ha denominado *vinculación personal*: “en este caso el significado de relación es más profundo que el de subsistencia: es su continuación, su insistencia intensificada”<sup>16</sup>. La noción de *insistencia intensificada* resulta una más que adecuada descripción de lo que aquí se ha llamado “carácter vinculante”: la vinculación es insistencia intensificada en la relación, una relación que es constituyente, no accidental. Si la vinculación se entiende como intensificación de la relación, esto significa a su vez dos cosas:

1. La vinculación es *libre*.
2. La vinculación es *actividad*.

Si la vinculación es intensificación de la relación, entonces la vinculación no puede sino ser libre, porque la relación no está cerrada de antemano, sino abierta a intensificarse.

Con el concepto de vinculación como intensificación, entendido a nivel *personal*, se pretende mostrar que la persona es ante todo, ser *actividad* vinculante personal; ello indica *apertura hacia y coexistencia con y compromiso con*. Estas tres características merecen ser explicadas con más detenimiento en un

---

de origen de relación. [...] No se trata de una relación accidental, pues la persona no es un accidente, ni nos ocupamos ahora de relaciones mantenidas por ella, o que la presupongan. [...] Digo simplemente que persona humana significa relación en el orden del Origen: es decir, teniéndolo en cuenta, o sólo en ese orden”; L. Polo, “La persona humana como relación en el orden del Origen”, p. 22.

<sup>16</sup> L. Polo, “La persona humana como relación en el orden del Origen”, p. 23.

trabajo posterior. Aquí se debe decir, que esa actividad se da nativa y radicalmente respecto del Creador<sup>17</sup>.

Graciela Soriano  
Universidad de Navarra  
gracielamsoriano@gmail.com

---

<sup>17</sup> Anticipamos aquí una serie de reflexiones que desarrollaremos más profundamente en otra parte: de la actividad personal da cuenta, pues, el origen vincular de la persona creada, es decir, la relación en el orden del origen con Dios. Dicha relación supone aceptarse como vinculado con Dios y con los dones que Dios nos ha dado. Así, pues, la persona muestra su carácter de ser *además* por ser coexistencia *aportante y donal*, vinculada y origen de vinculación. Pensamos que hay niveles de intensidad jerárquicos en la actividad vinculante, no solo en la persona humana, sino también en relación con la trascendencia. De modo tal que ser aportante podría indicar la actividad vinculante de la *creatura personal*; y el ser donal la *actividad vinculante unitiva trascendental*.

# EL HÁBITO DE SABIDURÍA Y EL CONOCIMIENTO PERSONAL DE LOS DEMÁS

*Juan Assirio*

## 1. Introducción

Como nexo de unión entre la esencia y su núcleo íntimo, la persona cuenta con unos instrumentos nativos de naturaleza habitual. Estos hábitos innatos son desarrollables por la persona. Polo enumera tres, que de inferior a superior son: el *hábito de sindéresis*, el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. Estas realidades humanas, son hábitos que median entre el acto de ser humano y la esencia del hombre. Son los instrumentos cognoscitivos con los que cuenta la persona para conocerse a sí y para abrirse co-existencialmente a otras realidades. Interesa aquí prestarle atención al hábito de la sabiduría.

## 2. El hábito de sabiduría

La tercera dimensión del abandono del límite mental alcanza al ser personal porque se *desaferra* del límite, es decir, alcanza lo trans-objetivo y lo trans-operativo. La persona humana ni es una operación, ni puede objetivarse. Pero tampoco es una ‘relación’<sup>1</sup>. Es *co-existencia*. Además, de dependencia libre. Apertura. Co-existencia no significa ser que se relaciona, ni relación subsistente, sino ser dual. No indica, primariamente, que está abierto a otros, sino a sí mismo, en intimidad, abierto a Dios.

La persona es un ser abierto por dentro. Una intimidad a la que le falta su propio ser, porque no lo conoce, o no lo encuentra. Mejor dicho: no se encuentra. Cristianamente Polo dirá que la persona sólo sabrá quién es en el Hijo, advirtiendo que es hijo. Además, la carencia de réplica no es imperfección. El co-ser de la persona es la carencia de réplica. Dicha carencia es la apertura a la trascendencia, su destinación. Por eso, más que “ser”, la persona “será”.

---

<sup>1</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 248, nota 2.

Ahora bien, como la persona carece de réplica, esto es, de identidad, la persona es búsqueda. La *apertura interior* se vuelve *apertura hacia dentro*. La búsqueda de réplica, la persona debe buscarla dentro de su mismo ser. Dicha réplica existe, pero dentro, no fuera. Si no existiera la réplica, el hombre sería soledad. Como reitera constantemente Polo, una persona solitaria sería una tragedia. Sólo es posible la tragedia cuando la persona renuncia a la búsqueda de su réplica. Nativamente la persona no es sola.

Dice Polo: “Buscar una réplica más alta que el propio intelecto personal confirma que la persona humana es el adverbio en busca del Verbo”<sup>2</sup>. Se trata, por tanto, de la apertura a otra persona. La persona espera que esa otra persona le diga quién es. Polo habla del conocer personal como *luz transparente* que debe ser iluminada, ya que ella no es capaz de alcanzar nunca su tema. Su tema le trasciende.

El conocimiento de uno mismo, gracias a otra persona, es un *don*. Al hombre se le dirá quién es si acepta el *don* que él mismo es. La persona es *don*. Aceptar consistirá en *aceptarse*, correspondiendo a la *vocación*. Corresponder a la vocación es donar la propia vida. En efecto, ¿qué debe donar la creatura humana al Creador? El *don* debe ser la expresión y manifestación del ser personal humano. “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”<sup>3</sup>.

Polo considera: “que por sabiduría [...] hay que entender las preguntas y las averiguaciones acerca de los dos temas centrales que afectan al hombre, o con los que el hombre tiene que ver, que son: el fundamento y el destino. Dicho de otra manera más rápida, la sabiduría dice de dónde venimos y a dónde vamos”<sup>4</sup>. La sabiduría es el hábito innato por el cual, según Polo, la persona alcanza la instancia cognoscitiva superior; la existencia humana. Es más, para Polo, por medio de la sabiduría, es posible alcanzar el ser personal de cada quién. Por ello es un tema de gran interés para la antropología. Nos parece necesario hacer algunas indicaciones al respecto por la relevancia que tiene para la antropología<sup>5</sup>, ya que es este hábito mediante el que la persona humana advertiría su sentido personal en Dios.

<sup>2</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 256, nota 13.

<sup>3</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 253. En L. Polo, *Antropología trascendental*, 2016, p. 356, lo dice más brevemente: “la co-existencia carece de réplica, pero no de esencia, esto es, no carece de esencia en tanto que carece de réplica”.

<sup>4</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Obras Completas, vol. X, Eunsa, Pamplona, pp. 220-221.

<sup>5</sup> Seguimos aquí el estudio de J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001(3), pp. 73-102.

La particularidad del tratamiento que hace Polo de este hábito es darle valor metódico: ¿En qué consiste el valor metódico que Polo le concede al hábito innato de sabiduría? Para poder dar respuesta a esta pregunta hay que recordar la otra propuesta poliana de la distinción entre metafísica y antropología. En efecto, el ser humano no es ningún primer principio: ni fundamenta, ni es fundamento. La persona es libre. No es del todo provechoso estudiar al hombre desde la metafísica, ya que el ser del hombre no es el ser que estudia la metafísica. El objeto de la metafísica es el ser; el objeto de la antropología es el *co-ser*. El inconveniente es estudiar al ser libre (el de la persona, como si fuera un ser necesario). Para superar esa confusión Polo propone distinguir entre el hábito de los primeros principios del hábito de sabiduría. Efectivamente, Polo establece entre ellos jerarquía. Al hábito de los primeros principios, Polo lo concibe como el método de la metafísica. Su tema son los primeros principios reales. Por encima de estos, existe otro tema que trasciende el orden metafísico: la coexistencia. El método para alcanzar dicho tema es el hábito de sabiduría. Escribe Polo: “a mi modo de ver, con este hábito se conoce la coexistencia del ser personal humano con el ser del universo y, en definitiva, con Dios”<sup>6</sup>.

Cuando Polo indica que la persona es *además*, manifiesta la distinción entre ser y obrar en el hombre. El hombre no es su obrar; es *además*, de su conocer y de su querer. El acto de ser humano se distingue de la esencia humana. Al advertir tal distinción, resulta mucho más fácil fijar que la persona no es “sus realizaciones”, o que ella no es causa suya. En definitiva, que la persona no es hija de sí misma, sino hija de otra Persona. Por tanto, haciendo esa advertencia es posible conocer que el hombre es *criatura* y que Dios es *Creador*, ya que la noción de “autorrealización” o “*causa sui*” son erróneas por ser *simétricas* con la metafísica.

Así, el conocimiento de sí mismo –la persona que somos– depende de que Dios nos conozca. Y el conocimiento al que la persona humana puede acceder dependerá de que Dios se conozca personalmente, o más bien, pluripersonalmente. En consecuencia, desde lo humano, se accede a Dios en la medida en que Dios conoce a la persona humana. “La persona humana, cada quién, es, pues, una demostración de la existencia de Dios”<sup>7</sup>. Cada persona conocida por Dios es una demostración de Dios. El hombre no puede acceder a Dios si Dios no lo conoce.

---

<sup>6</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento IV/1*, Eunsa, Pamplona, 1988, p. 43.

<sup>7</sup> R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011, p. 187.

### 3. La persona humana ¿puede conocer el ser personal de otras personas humanas?

Respecto del conocimiento de las otras personas humanas Polo sostiene que es de nivel esencial, no trascendental. Lo dice en AT: “Este modo de co-existir no es trascendental” y también: “Existe una pluralidad de personas humanas que se encuentran a través de sus respectivas esencias”. Es un tipo de co-existencia referida a una apertura de la persona hacia fuera. Dice Polo: “la sociedad es el tipo de co-existencia según el cual las distintas personas humanas co-existen entre sí”. Nótese que estos tipos de co-existencia se dan a través de la esencia del hombre, y por ello se llamaron modos de co-existir hacia fuera”. El modo de acceso es a través del querer-yo.

Por tanto, a nivel trascendental, la persona humana, según Polo, solo es co-existente con Dios mediante los trascendentales personales. Ahora bien, podemos acceder al conocimiento personal de otras personas humanas pero no de un modo directo, sino mediado por la esencia. Si la esencia es manifestación del ser personal, en sus actos, podemos advertir en cierto modo el sentido personal de otras personas humanas. Por supuesto, también podría mediar una elevación divina.

### 4. Discusión

En su libro *El hombre como ser dual*, Salvador Piá sostiene que “si la persona humana co-existe con la persistencia, más aún coexiste con co-existencias distintas”<sup>8</sup>. Piá Tarazona afirma que existe un hábito innato para el conocimiento de las demás personas humanas, que él llama *hábito interpersonal*<sup>9</sup>. La propuesta consiste en afirmar que con tal hábito se hace referencia a la dualidad intelectual entre el co-acto de ser, y no a la dualidad entre las esencias humanas. “De similar manera a como se atribuye al hábito de sindéresis el conocimiento de la propia esencia, no veo inconveniente en admitir un *hábito intersubjetivo* o *dialogico* para hablar del conocimiento de las esencias de los demás hombres”<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> S. Piá, *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona, 2001, p. 344.

<sup>9</sup> S. Piá, *El hombre como ser dual*, p. 351. Salvador Piá se basa en el siguiente texto de L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 226, nota 11: “con el hábito de los primeros principios no se conocen las otras personas humanas: no es un hábito intersubjetivo”.

<sup>10</sup> S. Piá, *El hombre como ser dual*, p. 351, nota al pie 573.

Pero hay más, pues Piá Tarazona propone en su libro un método dual como un modo de ampliación del abandono del límite en la antropología. En concreto, postula una quinta y una sexta dimensión en el método del abandono del límite mental para conocer la esencia de las demás personas humanas, al que llama *hábito intersubjetivo*, según hemos dicho. La propuesta de la sexta dimensión del abandono del límite daría a conocer el acto de ser personal de otras personas humanas. Para su conocimiento afirma la existencia de otro hábito, al que llama *hábito interpersonal*.

Frente a esta propuesta de Piá, Juan A. García advierte en su trabajo *Y además*<sup>11</sup> que para despejar esta cuestión –como otras– hay que hacer el camino de regreso, desde la libertad trascendental del intelecto personal hasta la operación de la inteligencia a nivel esencial, ya que es allí donde se detecta el límite mental. Indica también que Salvador Piá al hacer su propuesta no conocía la versión definitiva de *Antropología trascendental II*. García sostiene que la propuesta de Piá Tarazona es impropia, ya que no logra ampliar el método poliano, sino extenderlo. Según García no hace falta postular la existencia de un hábito para conocer la esencia de las personas humanas, y eso por tres motivos: 1° “el querer-yo, el miembro superior de la sindéresis, basta para justificar la co-esencialidad intersubjetiva; es decir, la sociedad, la manifestación común de los seres humanos”. 2° La luz constituyente de la sindéresis mira al bien trascendental, que es intersubjetivo. 3° que el amor tiene un significado inter-subjetivo. Respecto del *hábito interpersonal* que propone Piá, García indica que la intimidad personal es silenciosa en su búsqueda de su destino; y que en esa búsqueda no intervienen las otras personas humanas<sup>12</sup>. No obstante, mientras busca silenciosamente, la persona se manifiesta esencialmente, pero remite al Creador, sin mediación ni interferencia de otras personas humanas. En consecuencia: la crítica de García a Piá se funda en que no es necesario afirmar la existencia de un hábito intersubjetivo ya que la sindéresis justifica la manifestación esencial común de los seres humanos. Es decir, que las personas humanas se conocen a nivel esencial, pero no a través de un hábito particular, sino por el querer-yo de la sindéresis. Por otro lado, para García el ser íntimo de las personas humanas remite exclusivamente a su Creador<sup>13</sup>, que es su destino exclusivo; y, por tanto, no hay mediación de otras personas humanas en la tarea de búsqueda.

---

<sup>11</sup> Cfr. J. A. García, *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Polo*, Delta, San Sebastián, 2008, pp. 30-32.

<sup>12</sup> Se basa en L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 405: “El significado intersubjetivo del amor es un tipo, al menos, de co-existencia”.

<sup>13</sup> “La tesis creacionista afecta también al hombre, que por no trascender absolutamente al universo, es criatura. Si la criatura es dependencia pura, no cabe que una criatura dependa absoluta-

En ese sentido, se podría decir que Juan A. García se ajusta a lo indicado por Polo, y propone austeridad en las relaciones personales en el nivel trascendental. En el mismo libro *Y Además*, al considerar a la persona como ser libre señala que el personalismo “ha sentido la necesidad de resaltar la categoría de relación para comprender al hombre. Ser persona, parece que sí, es constituirse como una hipóstasis, como un supuesto individual; pero, sobre todo, es establecer relaciones, abrirse al exterior, y –en particular a las demás personas–”<sup>14</sup>. Frente a la vía propuesta por el personalismo, García se fideliza fuertemente al planteamiento poliano, indicando que el ser de la persona humana es distinto del extramental argumentando metafísicamente. El ser del cosmos es primero, como principio, como fundamento o causa. Por tanto, la ciencia que debe ocuparse de él es la metafísica. Pero lo distintivo de la persona humana tal cual la ve Polo, es que ella es segunda respecto del ser, es un agregado al ser. Por tanto, la persona es ser *además*, es un ser segundo añadido al primero. Es un co-ser. Y del co-existente se ocupa la antropología trascendental.

En ese sentido también puede decirse, que la persona es un ser dual, rico en dualidades. Concebir así a la persona humana, aleja el planteo poliano del personalismo, ya que según Polo el monismo –la sobrevaloración de la unidad– empobrece la comprensión del ser personal. Pero García no sostiene la incomunicabilidad absoluta de la persona humana. Se refiere a la apertura de la persona hacia afuera. La apertura hacia afuera es respecto del ser, la verdad y el bien o las cosas, el mundo y las demás personas. Polo llama a esto *generosidad de la persona*. La generosidad de la persona se abre al ser extramental, a través de la manifestación esencial: “su manifestación esencial vincula a la persona con la verdad y el bien trascendentales, que se fundan en aquél. Mediante su manifestación esencial, es decir, según la verdad y en orden al bien, el hombre actúa; y así se abre a la esencia del universo y a la de las demás personas humanas con las que convive”<sup>15</sup>. De este modo, lo social en el hombre “es un añadido a su existencia con el universo, una novedad de tipo esencial”<sup>16</sup>.

Desde nuestra perspectiva, las observaciones del profesor malagueño llevan verdad y se ajustan a los textos de su maestro. Resumidamente: las relaciones personales trascendentales entre personas humanas no son posibles. O, dicho de otro modo: las personas humanas pueden relacionarse a través de su esencia, debido a la apertura hacia fuera de la libertad personal.

---

mente de otra. Todas las criaturas son dependientes de Dios, y a la vez no dependientes en su ser entre sí”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 329.

<sup>14</sup> J. A. García, *Y Además*, p. 91 y ss.

<sup>15</sup> J. A. García, *Y Además*, p. 115.

<sup>16</sup> J. A. García, *Y Además*, p. 115.



No obstante lo dicho, en una reciente publicación<sup>17</sup> sobre la teoría del conocimiento de Polo, el profesor Juan Fernando Selles advierte con agudeza que “es experiencial que conocemos en cierto modo el sentido personal de algunas personas, pues de lo contrario no cabría enamoramiento personal, ni tampoco cabría advertir en cierta medida qué vocación personal tiene alguien y poder ayudarle en consecuencia. Por tanto, parece que de algún modo se debe conocer a nivel personal a las demás personas humanas”<sup>18</sup>. ¿Se puede alcanzar el ser personal de los demás a través del conocimiento de sus manifestaciones esenciales? ¿Cómo tratar y ayudar a crecer personalmente a quienes solo conocemos esencialmente? El planteo de Selles resulta sensato.

Para Polo, tal conocimiento no es posible por intermediación esencial, sino por elevación sobrenatural<sup>19</sup>. El conocimiento personal de las demás personas es posible en el conocer divino, ya que a nivel íntimo cada persona humana está abierta a Dios, y Dios a cada persona humana. De acuerdo con esto, y aunque a Selles le suene una “tesis fuerte”<sup>20</sup>, no habría otro modo de llegar a la intimidad de las otras personas humanas más que mediante el conocer divino; es decir, a través de una mediación divina.

Juan Assirio  
Universidad Austral  
juan.assirio@gmail.com

---

<sup>17</sup> J. F. Sellés, *Hallazgos y dificultades en la teoría del conocimiento de Polo*, Cuadernos de Pensamiento Español, n° 63, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2016.

<sup>18</sup> J. F. Sellés, *Hallazgos y dificultades en la teoría del conocimiento de Polo*, p. 131.

<sup>19</sup> Sellés cuenta que don Leonardo fue consultado respecto de la propuesta de Salvador Piá, sobre la existencia de un hábito interpersonal. La respuesta del maestro, según Sellés fue que “no hacía falta, porque el nivel íntimo de la persona humana está constitutivamente abierto a Dios, y Dios abierto personalmente a las demás personas”, Cfr. J. F. Sellés, *Hallazgos y dificultades en la teoría del conocimiento de Polo*, pp. 131-132.

<sup>20</sup> J. F. Sellés, *Hallazgos y dificultades en la teoría del conocimiento de Polo*, p. 132.



## EL DINAMISMO UNITIVO DEL ASCENSO-DESCENSO DEL SENTIDO PERSONAL

*María Victoria Cadavid Claussen*

### 1. Introducción

El sentido personal es intimidad luminosa radical. Como ámbito interior, el sentido personal es luz dual como apertura, es decir, co-luz. Por una parte, el sentido personal es luz como acto de ser o tema a alcanzar; y, por otra parte, aunque solidaria con la primera, es luz para alcanzarse a modo de método de conocimiento que no se agota, pues la luz del acto de ser personal es también inagotable. Es decir, el sentido personal es co-luz de conocimiento en tanto que transparencia interior que se alcanza para conocerse sin agotarse. Ser co-luz transparente de sentido indica por tanto un dinamismo inagotable de actividad luminosa cognoscente entre el método y el tema.

La luz del sentido personal es el hábito de sabiduría, como método. La sabiduría es hábito de conocimiento superior solidario con su tema, la luz *transparente*<sup>1</sup> del núcleo de sentido radical, al que alcanza sin agotarlo. Esa inagotabilidad de la co-luz metódico-temática del sentido personal, es un *sobrar*<sup>2</sup> luminoso

---

<sup>1</sup> Polo expone sobre el co-acto personal como luz: “[...] alcanzar el co-acto personal equivale a la propia *transparencia*. El *intellectus ut co-actus* es la luz penetrada de luz, pues, como tema del hábito de sabiduría, se alcanza según el carácter de *además*. Este hábito es solidario con su tema porque, de otro modo, la persona seguiría quedando inédita. Pero no se trata de que la persona se conozca reflexivamente, puesto que es co-existencia abierta. El auto conocimiento reflexivo de la persona se excluye porque, si bien el hábito de sabiduría es solidario con su tema, no se confunde con él, ya que el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* no son un único acto”; L. Polo, *Antropología trascendental*, 2016, pp. 206-207.

<sup>2</sup> Sobre el carácter sobrante de la luz radical Polo escribe: “[...] si el carácter de *además* sólo tuviera valor metódico, desaparecería su solidaridad con el tema. Se ve ahora que solamente por el carácter sobrante, tanto del tema como del método, se explica la imposibilidad de término. Este es el significado estricto del carácter de *además*: el carácter sobrante tanto de su valor metódico como de su valor temático”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 221. También agrega: “Por tanto, la sabiduría es el hábito más intrínseco al intelecto personal, al que alcanza. Pero, con todo, no se identifica con él, lo cual quiere decir, que el carácter de *además* alcanza al *intellectus ut co-actus*, pero no al *tema de este último* el cual es todavía más alto que él. Dicho de otro modo, el

sin término, a modo de dinamismo sin término en ascenso y descenso, por tanto, carácter de *además*<sup>3</sup>. En su ascenso, el sentido personal no se detiene en su des-aferrarse hacia lo radical desde el nivel de las operaciones cognoscitivas para alcanzarse como núcleo luminoso o co-sentido temático. Es decir, al ascender la luz cognoscente de la sabiduría conoce más allá de la realidad física, con un conocimiento superior al conocimiento meramente objetual de la razón; por tanto, se aleja del nivel del conocimiento objetual y de su primer nivel de abstracción de los datos sensibles, que Polo denomina *límite mental*, para alcanzar el conocimiento antropológico del propio núcleo humano en su intimidad más radical, el sentido personal. Es preciso por tanto el método de abandono de límite mental propuesto por Polo que amplía el horizonte de conocimiento desde las manifestaciones humanas al nivel más profundo del acto de ser personal. Así describe Polo el *límite mental*:

“Para abrir este nuevo ámbito trascendental es preciso acudir al método que llamo abandono del límite mental. Esta designación es adecuada si se tiene en cuenta que las operaciones mentales son los actos cognoscitivos inferiores, por lo cual, lo conocido con ellas es forzosamente limitado. Dicha limitación puede ser detectada desde los hábitos intelectuales, que son los actos cognoscitivos superiores a las operaciones. Ahora bien, la operación cognoscitiva se describe como conmensurada con lo que se conoce-a lo que se llama objeto—. Si se atiende a la limitación del objeto, el abandonar del límite mental se advierte la temática transobjetiva, y si se detecta la limitación de la operación, se alcanza la temática transoperativa. Lo primero corresponde a la metafísica y lo segundo a la antropología”<sup>4</sup>.

Como tema, el co-sentido es también superior a los otros temas propios de la razón, pues no se trata de la realidad predicamental o manifestativa que la razón conoce, sino de un acto de ser personal. Como escribe Sellés:

“Quien conoce, a fin de cuentas, es uno, la persona, no su vista, su imaginación, su razón, etc. Ser conscientes de que quien conoce es uno, es la conciencia de que uno es conocer, es decir, de que es intelecto agente. Pero esa

---

hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* son solidarios, sin dejar de ser duales, es decir, no son un único acto”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 221.

<sup>3</sup> Sobre ser *además* Polo expone: “El carácter de *además* es el método con el que se alcanza la co-existencia humana; pero en su sentido más propio, además equivale a la co-existencia. Por eso el hábito de sabiduría no tiene término. Con otras palabras, el hábito de sabiduría no acaba nunca porque apersona tampoco acaba nunca”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 221, nota 4.

<sup>4</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 36.

conciencia no es el *intellectus agens*, sino algo menor a él, un hábito innato solidario al intelecto en acto llamado desde Aristóteles hábito de sabiduría”<sup>5</sup>.

El sentido personal es un quien, el acto de ser humano, por tanto, un tema radical de carácter antropológico, es decir una realidad trascendental que requiere de un conocer también trascendental para dar cuenta de sí. De ahí la solidaridad del núcleo de luz con la luz metódica en ascenso. El sentido personal como tema, en su descenso, dota con su luz sus manifestaciones. Por este ascenso-descenso luminoso el sentido es dinamismo de co-luz trascendental, por tanto co-sentido.

## 2. El sentido como núcleo de co-luz

El acto de ser del sentido personal es ámbito interior cognoscente, abierto y activo que va a más en su dinamismo luminoso de ascenso y descenso de luz. El co-sentido es dual tanto por su valor metódico temático, como por ser intimidad transparente, ámbito interior, que se troca a su vez hacia adentro en búsqueda aceptante de réplica. La réplica debe ser también un sentido personal pero superior, capaz de trascender la inagotabilidad luminosa del sentido que la busca. Por lo que este sentido se orienta a un tema superior que sea *réplica*<sup>6</sup> de su sentido personal<sup>7</sup>. Es decir, busca un quién al cual orientarse como sentido, otro

<sup>5</sup> J. F. Sellés, *El conocer personal. Estudio del conocimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003, p. 22.

<sup>6</sup> Escribe Polo: “Así pues, trocarse en búsqueda es enteramente compatible con la transparencia, pues es la búsqueda de réplica, y en esto reside la orientación”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 245. Más adelante agrega: “Se busca una réplica de la transparencia que trasciende hacia adentro la transparencia creada: es la transparencia del Hijo de Dios”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 245.

<sup>7</sup> Polo supera la filosofía tradicional al descubrir la ampliación del conocer objetual a conocer trascendental, así como la consideración de éste como acto de ser personal y su distinción en dependencia de su Origen como Persona a quien busca, por tanto un nivel antropológico ampliado de la propuesta Tomista que ve como correspondiente con el nivel habitual de los primeros principios que aunque superior al objetual es inferior al conocimiento personal: “[...] todas las vías de Tomás de Aquino para demostrar la existencia de Dios acaban en Dios como principio. De aquí sigue que podemos conocer la existencia de Dios, aunque no conozcamos su esencia. Ahora bien, ¿qué conocemos al conocer que Dios existe? Tomás sostiene que de Dios conocemos que es principio; pero ¿es éste un conocimiento suficiente de Dios en cuanto tal?”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 132. También aclara sobre el significado de distinción: “[...] la distinción entre la creatura y el Creador es tan profunda que entenderla como diferencia es una equivocación

sentido que propicie su elevación a más luz. Se trata de un nuevo ascenso que sólo el conocimiento trascendental constitutivo del sentido personal puede promover. Este tema propio del sentido, como búsqueda aceptante de réplica, no es por tanto alcanzable por la sabiduría, sino que es conocimiento a nivel de la propia transparencia, ya no como hábito solidario metódico, sino el propio tema que en tanto verdad que se alcanza es también intelecto superior que va a más luz. Así el núcleo de sentido que es solidario con la sabiduría para dar cuenta de sí, abandona esa solidaridad para continuar dinamismo en ascenso a su tema de sentido originario. Si en solidaridad con la sabiduría el sentido es luz que en un primer abandono se desaferra del límite mental para alcanzarse como un quién de co-luz íntima, en un segundo abandono el sentido como conocer personal deja su solidaridad con el hábito de la sabiduría y se convierte en más dinamismo cognoscente en actividad trascendental de búsqueda para proseguir al encuentro de un sentido superior<sup>8</sup>. Con otras palabras, el sentido es un dentro tras-

---

metódica [...] El error metódico reside en que la noción de diferencia es negativa; en cambio, la distinción es positiva. Si Dios y lo creado fueran diferentes, se podría añadir uno a otro [...]”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 153. Al respecto Polo agrega: “En cambio, la distinción, por ser positiva, es en tanto mayor cuanto más sea la creatura. Por eso, sostengo que la distinción entre metafísica y antropología es trascendental, sin que valga la diferencia entre una y otra. La distinción –no la diferencia–entre criaturas permite hablar del carácter de además y de la coexistencia. Asimismo, la distinción real tomista entre ser y esencia tampoco puede tomarse como una diferencia. Aunque la distinción entre Dios y la creatura es la máxima, ello no significa que la coexistencia sea irrelevante, sino todo lo contrario. Tampoco lo es la persistencia. Repito, al sostener que la creatura es nada, se dice muy poco, porque la distinción entre Dios y la creatura no es una diferencia negativa, y es imposible que el ser sea nada”; L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 153-154. Polo escribe: “La distinción *creatura-Creador* es mayor que la distinción *ser-nada*. Algunos pensadores se percataron de ello formulando tesis que, sin embargo, no son sostenibles. Por ejemplo, Meister Eckhart sostiene que la creatura es nada. Por su parte Ockham –no en vano Eckhart y Ockham son contemporáneos– afirma que la creatura es pura contingencia, obra de una omnipotencia arbitraria. De ahí la idea de Dios como totalmente diferente (o absolutamente otro)”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 153.

<sup>8</sup> Polo descubre así la persona como búsqueda: “Si se tiene en cuenta que la intimidad es también apertura hacia dentro, se ha de sostener que, radicalmente, la persona humana coexiste con Dios trocándose en búsqueda. Dicho de otro modo, la co-existencia peculiar de la persona humana ha de buscar la réplica de que carece. Pero en tanto que Dios es un tema que se busca, entran en juego los otros trascendentales personales, a saber, la transparencia intelectual, y la estructura donal en los que se cifra la intimidad como apertura hacia dentro”, L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 233. Agrega: “La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia dentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva. Según este último descubrimiento se alcanzan los trascendentales en los que el carácter de *además* se trueca en búsqueda, a saber, el intelecto personal y el amar trascendental”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 232.

centental de conocimiento que busca abierto y aceptante<sup>9</sup> orientado al sentido superior que constituye su Origen<sup>10</sup>.

Así continúa el ascenso dinámico de su luz, no ya en solidaridad con la sabiduría, sino como co-luz en un dinamismo de conversión trascendental<sup>11</sup> con otros radicales personales descubiertos por Polo que son alcanzados por el valor metódico del sentido, es decir por la sabiduría, a los que describe como: “el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad”<sup>12</sup> La conversión trascendental mantiene la distinción de cada radical pero dualizándose con el otro para abrirse a más sentido, por eso las dualidades trascendentales<sup>13</sup> son más radicales que las dualidades manifestativas de las que Polo también trata. El ámbito íntimo es el co-sentido como luz dual metódico-temática por tanto apertura interior llamada por Polo co-existencia. Esta apertura íntima es activa no estática, por tanto dualizada con la actividad libre; es conocimiento abierto a más sentido. Murillo lo expone en estas palabras: “Para Polo la verdad no es terminal, algo en lo que tan sólo se descansa, y la actitud que con ella se corresponde no es una especie de estupor o parálisis. El sentido personal de la verdad es la inspiración. La libertad no prescinde de la verdad, pues no se puede dar sin ella,

<sup>9</sup> Polo escribe sobre el aceptar humano: “Insisto, debe quedar claro que aceptar no es menos que dar. Por eso, a la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don. A su vez, sólo porque Dios se digna aceptarlo, el dar creado no se frustra. La profundidad trascendental del dar es inagotable, y permite sentar una serie de tesis”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 249.

<sup>10</sup> Escribe Polo: “Una metafísica y una antropología que tengan en cuenta la creación son más radicales que las que prescinden de ella. Una de las partes de la cuestión es esta: creación significa que la distinción real entre lo categorial y lo trascendental no es la más radical. Con ello se abre una distinción sin la cual el planteamiento trascendental que propongo no se entiende: es la distinción de la creatura con el Creador”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 153. Y explica: “La distinción de ser y nada cede ante la distinción de la creatura y Dios. Precisamente por eso, la creatura no se opone a la nada –como si la nada fuera diferente de ella–, sino que sigue siendo como persistir o bien como co-existir”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 153.

<sup>11</sup> Sobre la conversión trascendental Polo aclara: “Como trascendentales personales, el *intellectus ut co-actus* y el amar personal se distinguen en tanto que se convierten. Por su parte, la distinción entre inteligencia y voluntad es esencial, y se entiende según la dualidad del yo. La dualidad inteligencia y voluntad comporta la dualidad entre ver-yo y querer-yo. Los trascendentales personales se convierten, pero eso no quiere decir que sean idénticos. La identidad es Originaria. Por eso, la ampliación de los trascendentales no alcanza estrictamente a Dios”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 210.

<sup>12</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 231.

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 195.

pero, al acogerla, la continua y expresa”<sup>14</sup>. Pero ese ámbito de luz de sentido libre abierto a más sentido descubre que no tiene réplica al sentido trascendente que es, por lo cual continua hacia dentro en su búsqueda abriéndose en otra dualidad superior de conocimiento o intelecto trascendental y aceptar amoroso de un sentido superior. Así la luz dual, o co-luz abierta del ámbito de sentido interior, es apertura cognoscente de co-existencia activa o libre que se convierte hacia adentro en búsqueda de más sentido y aceptante-amante al encuentro con su origen<sup>15</sup>. De esta conversión trascendental brota el dinamismo de sentido personal a modo de espiral ascendente de radicales personales orientados por el *intellectus ut co-actus* a más luz. El *intellectus ut co-actus* es luz cognoscente trascendental como núcleo de sentido luminoso personal que en su orientación a más verdad trascendental se troca en búsqueda de tema a modo de réplica de sentido originario; por tanto, el sentido es intelecto trascendental que en su ascenso orientado al tema superior tira del ámbito interior libre, abierto en aceptación en un dinamismo ascendente al encuentro de más sentido. Este dinamismo es ascenso de luz de sentido en espiral que mantiene su apertura activa, no a modo de círculo cerrado sobre sí mismo, por tanto no reflexivo como acto de ser, sino como búsqueda de otro sentido superior.

La co-luz del sentido personal es coexistencia o apertura íntima que, en tanto conocimiento, asciende en conversión cognoscente del *intellectus ut actus* con la libertad trascendental<sup>16</sup> por eso trocada en búsqueda. Y, el conocer personal en tanto apertura aceptante de más luz de sentido es conversión con el amor donal; amar como aceptar, porque es aceptante de la réplica a la que se orienta como búsqueda, por lo que Polo lo denomina como *intellectus ut co-actus*<sup>17</sup>. Es decir, el sentido personal es intelecto superior o conocer trascendental, que en tanto acto de ser humano luminoso cognoscente libre es búsqueda en apertura aceptante de su tema, que en tanto ama es aceptar. La búsqueda y el aceptar del

<sup>14</sup> J. I. Murillo, “Diálogo y verdad en la antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Actas del simposio internacional de San Petersburgo, 29-31 mayo de 2008*, p. 384.

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 241-242.

<sup>16</sup> “Sostener que la libertad es un trascendental antropológico equivale a declarar incompleta, y aún incorrecta, toda interpretación del hombre que no incluya la libertad. Pero no se trata tanto de comprobar la existencia de la libertad en las manifestaciones múltiples de lo humano, como de señalar que ninguna de esas manifestaciones es posible sin la libertad personal prescindiendo de ella. Una prueba indirecta la proporciona la capacidad de proyectar propia del hombre. En definitiva, probar esta tesis propuesta sobre la libertad equivale a *alcanzar* la libertad, en tanto que de ella depende intrínsecamente la esencia del hombre considerada como disponer”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 261.

<sup>17</sup> “Según el planteamiento propuesto, el llamado intelecto agente, el *lumen intellectus*, es una trascendental personal. Por eso es preferible llamarlo *intellectus ut co-actus* o intelecto personal”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 177, nota 4.



sentido personal indican un intelecto abierto como co-luz a más conocer personal de otra persona que es su Sentido como Origen. Por tanto, el sentido personal en conversión trascendental es co-sentido en un dinamismo luminoso radical, es decir, ascenso-descenso<sup>18</sup> a nivel del acto de ser que se tensa en ascenso de luz en cuanto se orienta a su tema trocándose en búsqueda aceptante de más luz originaria, en tanto que se destensa en descenso trascendental de sentido cuando libremente no se orienta como búsqueda a aceptante de la réplica que no es y le corresponde como sentido personal.

A su vez, el co-sentido temático desciende su luz a lo inferior dotándolo de sentido debido a que es *sobrar* luminoso sin término. En su descenso la co-luz atraviesa las capas inferiores del conocer humano otorgándoles sentido personal, aunque desintensificándose en su descenso. Acerca de la luz que se *desintensifica* en su descenso del sentido a los hábitos innatos, sabiduría (solidaria con la transparencia del núcleo de sentido), y los no solidarios con el intelecto personal: el hábito de los primeros principios y la sindéresis, Polo afirma: “En los otros hábitos, se pierde la solidaridad con el intelecto personal. Por eso dichos hábitos son dimensiones del abandono del límite mental distintas de la tercera, lo que equivale a decir que en ellos la intensidad de la transparencia disminuye, es decir, que son luces sin luz interior, esto es, luces iluminantes”<sup>19</sup>. También escribe: “...los dos miembros de la dualidad de la sindéresis son el ver-yo y el querer-yo. El ver-yo se entiende como una iluminación gradualmente descendente, pues tanto los hábitos adquiridos como las operaciones intelectuales son también iluminantes. Además, el ver-yo ilumina los objetos de la fantasía. Con otras palabras, el ver-yo es una iluminación que va desintensificándose”. Y amplía: “Esa “desintensificación” puede continuar hasta la sensibilidad externa”<sup>20</sup>.

Por tanto, el co-sentido comporta un dinamismo unitivo de co-luz de sentido radical porque en su juego de ascenso-descenso es generoso con su luz en tanto

<sup>18</sup> Sobre el ascenso-descenso del sentido Polo escribe: “El *intellectus ut co-actus* en cuanto que repercute en los actos intelectuales inferiores a él se llama *ver*. Con otras palabras, hacia abajo la persona *ve* (yo), hacia arriba es *transparencia*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 209, nota 26. También aclara respecto de la luz que asciende y la luz que desciende a lo inferior: “Ahora bien: como la persona humana se alcanza metódicamente con lo que llamo el carácter de *además*, conviene decir que el *yo* es el peculiar sentido descendente del carácter de *además*, es decir, su repercutir en la esencia”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 211. Agrega: “También se ha descrito la sindéresis como aproximación al límite mental: es la cuarta dimensión del abandono del límite, cuyo tema es la esencia del hombre, que se distingue realmente de la coexistencia personal. La distinción real equivale al descenso de la pura transparencia hasta el *ver-yo* y el *querer-yo*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 227.

<sup>19</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 225-226.

<sup>20</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 227.

tira hacia arriba de lo inferior atrayéndolo a su dinamismo cognoscente activo y libre, aceptante donal que asciende en orientación a la Luz del Sentido Superior Originario, a la vez que atraviesa otorgante en generosidad de luz a lo inferior hasta sus manifestaciones. Con otras palabras, el sentido personal se mantiene como apertura luminosa íntima de sentido inagotable en un rebrotar inacabable de su luz que busca su origen y en su encuentro es trascendido por su luz de modo que ensancha su dinamismo luminoso inacabable que como sobrar de sentido dota en su descenso a todo lo inferior. Ese rebrotar abundante de la co-luz radical del sentido personal, como puro sobrar luminoso, a la par que busca lo superior, se otorga a lo inferior en dotación de sentido radical a los ámbitos habitual y esencial para acercarlos a sí, apropiándose los. Así por el dinamismo unitivo de la co-luz el sentido personal, como núcleo de la persona humana, impregna su manifestación y su naturaleza en su descenso luminoso.

### 3. El dinamismo unitivo del sentido personal en sus manifestaciones

La ampliación trascendental de Polo parte de la distinción entre acto de ser y esencia en la persona humana como continuación antropológica de la propuesta tomista. A la distinción descubierta por el Aquinate, Polo la considera aplicable al ser metafísico y a la esencia extramental, pero no de carácter antropológico, por no alcanzar la peculiaridad de la distinción del núcleo del ser humano en contraste superior con su manifestación esencial. Sobre el pensamiento tomista respecto de la distinción antropológica Polo aclara:

“Mis reparos frente a los planteamientos de algunos tomistas sobre la distinción real de ser y esencia son dos. En primer lugar, tal como es formulada por ellos, se centra en una investigación sobre el acto de ser que deja sin aclarar la cuestión de la esencia. De esta manera la doctrina se hace unilateral. En segundo lugar, tampoco señalan cómo juega en el hombre la distinción real ser-esencia. Esta última omisión impide la estricta justificación de dicha doctrina”<sup>21</sup>.

Es decir, Polo propone continuar el hallazgo de la filosofía tradicional en dirección al alcance antropológico aún inédito, para lo cual precisa de la ampliación trascendental en la que propone otros trascendentales distintos a los metafísicos a su vez superiores, por corresponder al acto de ser humano. Escribe Polo:

“La justificación de lo que llamo ampliación de los trascendentales es bastante compleja: obedece a motivos y preocupaciones relacionados con problemas históricos y sistemáticos. Pero entiendo que es correcta, ante todo-

<sup>21</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 164.

admitido que el tema de la metafísica es, en especial, el ser, porque el ser humano no es el ser del que se ocupa la metafísica. El ser de que se ocupa la metafísica es el ser como principio, o el sentido principal del ser. Sin embargo, ese sentido no incluye libertad: ser principio no significa ser libre”<sup>22</sup>.

Polo descubre que al ampliar los trascendentales de la filosofía tradicional se alcanzan los trascendentales personales y con ello el co-sentido radical:

“Los trascendentales antropológicos se alcanzan como valor temático del carácter de además. Estos trascendentales son los siguientes: el acto de ser personal, al que llamo co-existencia, intimidad o ser segundo; la transparencia intelectual, que denomino *intellectus ut co-actus*; el amar que acepta, es decir, la estructura donal de la persona; y la libertad”.<sup>23</sup>

Dicha ampliación trascendental es por tanto antropológica y posibilita el alcance del acto de ser humano como sentido personal. La relevancia del nivel trascendental de la antropología radica en el acto de ser, aunque ser segundo, el quién que es el sentido personal superior al acto de ser extramental por ser intelecto en tanto luz que se orienta en libertad porque es persona. Al respecto agrega Polo:

“Así pues, uno de los motivos que aconseja abordar la ampliación de los trascendentales es recabar para la libertad el valor trascendental que le es peculiar. Es claro que eso no puede hacerse si sólo consideramos los temas metafísicos, porque la metafísica –como su nombre indica, y en ese sentido es buena la designación de Andrónico de Rodas– se ocupa de lo que está más allá de lo físico, es decir, de lo trascendental como *transfísico* o como lo primario respecto de lo físico, pero esa dirección no se descubre la libertad. La libertad aparece en antropología, no en una investigación acerca de la realidad extramental. El ser extramental, incluido el acto de ser del universo, es sin duda trascendental. Pero como el acto de ser humano se distingue del

<sup>22</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 35. Al respecto Polo también aclara: “Aunque la palabra ‘trascendental’ aparece en la filosofía moderna –por ejemplo, en Kant, con un sentido lógico–, la teoría de los trascendentales surge en la filosofía medieval a partir de claros antecedentes platónicos aristotélicos, y está expresamente formulada en Tomás de Aquino. Así pues, se propone que la teoría de los trascendentales se puede ampliar, es decir, que los trascendentales descubiertos, y más o menos coordinados por la filosofía tradicional –a los que llamo metafísicos–, se deben distinguir de otros trascendentales, a los que llamo personales. [...] es claro que, al tener en cuenta la teoría de los trascendentales afirmando a la vez que no es suficiente, hay que proceder a una cierta rectificación; dicha rectificación se hace más aguda al sostener que en el elenco tradicional de los trascendentales aparecen algunos que no lo son”; L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 34-35.

<sup>23</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 231.

acto de ser del universo, es menester admitir trascendentales que no sean metafísicos sino precisamente antropológicos”<sup>24</sup>.

El co-sentido es por tanto ámbito de luz trascendental por tratarse del acto de ser humano como núcleo de sentido personal que se descubre en el abandono del límite mental. Es por tanto de especial relevancia filosófica el descubrimiento de Polo del co-ser del acto de ser humano en su dualidad metódico-temática puesto que en realidad conocemos que somos un quien, y conocemos el quién que somos, y que buscamos sentido, aunque no nos conocemos plenamente. Sobre este punto escribe Murillo que “A diferencia de las “cosas” y de las relaciones e ideas que sobre ellas establecemos, la actividad existencial no puede comparecer ante el pensamiento y, detenerse en él, equivale, por lo tanto, a enmascararla”<sup>25</sup>.

El sentido personal<sup>26</sup>, es el núcleo radical de luz dual o co-luz, en juego inagotable de ascenso y descenso luminoso como puro sobrar de luz abierta y activa, por tanto, dinamismo intelectual de carácter trascendental o co-sentido. El co-sentido, o *intellectus ut co-actus*, como luz metódica en ascenso se desaferra de la fijación de la presencia mental, o pensamiento objetual que corresponde a las operaciones cognoscitivas, en tanto que como tema es acto de ser que insiste en ser sentido, a lo que Polo llama *transparencia*. Así describe Polo la transparencia del sentido personal:

“La transparencia no se confunde con la diafanidad del cristal, que es asunto físico. Lo diáfano es más bien pasivo respecto de la luz que lo atraviesa y, por tanto, carece de lo que hemos llamado intensidad de la transparencia. La intensidad de la transparencia es la luz intelectual por dentro, pues ese dentro es luz”<sup>27</sup>.

Este núcleo del sentido personal mantiene la tensión luminosa de intelecto trascendental en ascenso, o sabiduría, pues tira de ella para alcanzarse conociéndose como persona. Así pues, la luz en ascenso es solidaria con la luz del núcleo de sentido. Por tanto, el núcleo es co-luz o co-sentido, en juego de ascenso-descenso inagotable de conocimiento personal, es decir sin término, pues

<sup>24</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 36.

<sup>25</sup> J. I. Murillo, “Diálogo y verdad en la antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Actas del simposio internacional de San Petersburgo, 29-31 mayo de 2008*, p. 379.

<sup>26</sup> “[...] al proponer la ampliación de lo trascendental –con la antropología– se le quita a la metafísica su carácter de monopolio respecto del ser. El ser no incumbe sólo a la metafísica, que –tal como ha sido planteada– estudia el hombre como fundamento o principio. Pero hay un ser, un sentido del ser, que no es ése. Es la persona. El sentido del ser como persona es también radical, pero –según parece– esa radicalidad no se debe asimilar a la noción de fundamento”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Obras Completas, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 353.

<sup>27</sup> L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 225.

la persona es sentido que no tiene límite, sólo abarcable por el sentido originario que lo trasciende.

Con otras palabras, el sentido personal como tema, es ámbito interior luminoso solidario con la luz habitual de la sabiduría como método que lo alcanza, para conocerlo sin agotarlo, por eso intimidad cognoscente dual de co-sentido. Esta co-luz íntima es ámbito abierto por ser puro sobrar luminoso que no se detiene, por tanto pura actividad libre. De aquí que Polo lo denomina *además*<sup>28</sup>; pues en tanto que luz inagotable del núcleo personal es a la vez hábito luminoso solidario interior a él que se alcanza para conocerse como dinamismo de sentido personal o acto de ser. Así la luz dual configura un ámbito transparente de sentido íntimo abierto, cognoscente y libre que como tema es a la vez solidario con el método luminoso interior a él que da cuenta de su luz interior inagotable que rebrota de sí. Es decir, el hábito metódico de la sabiduría en solidaridad con el *intellectus ut co-actus*, conoce del dinamismo interior de sentido, lo alcanza, a la vez que da cuenta de la carencia de réplica al sentido que es. por cuanto el intelecto personal se abre a más conocimiento de sentido en un dinamismo trascendental ascendente de carácter radical, que deja la solidaridad con el método, para ser él mismo método como intelecto trascendental vertido en búsqueda<sup>29</sup> aceptante de su Origen<sup>30</sup> como su tema.

<sup>28</sup> Polo describe el *además* así: “El carácter de además posee valor metódico y temático: el tema es, asimismo, *además*”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 223. También escribe: “El carácter de *además* es, rigurosamente, dual. Uno de los miembros de esa dualidad es el hábito de sabiduría y el otro los trascendentales personales-ante todo el *intellectus ut co-actus*. Y como en cualquier dualidad, uno de sus miembros es superior al otro. Desde luego, las cualidades humanas son distintas unas de otras. Lo peculiar de la dualidad que ahora estamos estudiando reside en la solidaridad de sus miembros”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 223, nota 8. “Así pues, la congruencia del carácter de además es la insistencia metódico-temática, su doble signo solidario: hábito de sabiduría e *intellectus ut co-actus*”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 225.

<sup>29</sup> “[...] por lo común, uno se encuentra el encargo a lo largo de la vida. Por lo tanto, con la libertad tiene que ver otro enorme asunto humano: el encuentro. ¿Qué es lo que se encuentra? Lo que se encuentra, si es que se encuentra (si no, no se encuentra nada), es la verdad. Pero no es una verdad desencarnada, o simplemente para pensar en ella (como pasa con  $2+2=4$ ). La verdad se yergue ante la propia vida la impulsa; de esa verdad el hombre saca precisamente el impulso para su práctica”; L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 208.

<sup>30</sup> Posada ahonda: “[...] según las dos vías antropológicas del abandono del límite mental se entiende que el Origen idéntico es Dios es, actuosamente se abre en Intimidad pero de manera, no ya ‘abismal’, como compete a la intimidad personal de la creatura humana, sino de acuerdo con la Plenitud del Vivir intelectual y amoroso (Plenitud con respecto a la que la apertura hacia adentro de la persona creada puede trocarse en búsqueda, o bien desatender bajo la pretensión de identidad); y Plenitud que, sin distinción real, pero sin soledad, es un Misterio inabarcable de la Vida personal que sin la Revelación divina ninguna mente creada puede siquiera vislumbrar”; J. M. Posada, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 143-144.

Si el carácter metódico del co-sentido como *además* se detuviera en su ascenso, no sería luz en la luz del co-sentido alcanzándose como persona, es decir no se conocería el ámbito antropológico<sup>31</sup> del sentido personal. El acto de ser humano como núcleo del sentido quedaría sin alcanzarse. Por otra parte, si se paralizara la luz temática del co-sentido radical en su descenso como *además* que otorga su luz, no volvería a lo inferior de las dualidades<sup>32</sup> humanas iluminándolas, es decir, dotándolas de sentido. Por tanto, el núcleo luminoso y activo de sentido personal respalda a lo inferior con el descenso de su co-luz. Lo inferior humano, que Polo descubre como dualidades inferiores al sentido personal, son el ámbito de los hábitos innatos, que siendo de nivel trascendental no son acto de ser, sino extensión de la luz del sentido personal trascendental. Estos hábitos son, la sabiduría (que es solidario con el co-sentido sin confundirse), el hábito de los primeros principios y hábito de la sindéresis que engloba a la esencia humana o ámbito potencial manifestativo del sentido, a su vez insertado, como superior por inmaterial, al nivel de la naturaleza física o bilógica. Con la sabiduría, ya solidaria con el acto de ser humano para conocer dentro de él su transparencia, se dualiza el hábito de los primeros principios<sup>33</sup> con el que se

---

<sup>31</sup> Escribe Sellés: “En suma, el hábito de sabiduría es superior al de los primeros principios y, consecuentemente, la antropología que permite es superior a la metafísica. Con todo, los dos hábitos innatos no están desligados, pues ‘el hábito de los primeros principios es, a su vez, dual con un hábito superior –el hábito de sabiduría–, según el cual el hombre trasciende su coexistencia con el ser del universo’”; J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2001 (3), pp. 73-102, p. 84.

<sup>32</sup> Sobre las dualidades Polo explica: “Para entender las dualidades es menester evitar comprometerlas con la unidad. Aunque con restricciones, cada dualidad puede entenderse como complementariedad en tanto que sus miembros son mutuamente coherentes. Pero el sentido de la dualidad se aprecia mejor en las nociones de concordancia y de repercusión, es decir, al entender al miembro superior como sobrante, o sea como no agotado en una sola dualidad, y redundante en el miembro inferior”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 197. También escribe: “Es propio de las dualidades humanas un sentido ascendente o jerárquico. Dicha ascensión se debe a que uno de los dos miembros de cada dualidad es superior al otro, por lo que no se agota en su respecto a ese otro, sino que se abre a una dualidad nueva”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 192. Así explica las nociones de concordancia y repercutir: “Que la coherencia no se confunda con la complementariedad significa que las dualidades esenciales, además del carácter ascendente ya indicado, poseen un peculiar sentido descendente, según el cual son concordantes. Dicho de otro modo, en cuanto el miembro inferior se incrementa y, por consiguiente, repercute en él”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 196.

<sup>33</sup> “[...] la advertencia de los primeros principios no agota la apertura de la persona: la persona no se abre solamente hacia fuera. El acto de a sabiduría es el acto según el cual se alcanza la intimidad de la apertura (o la apertura hacia adentro), es decir, el co-acto personal. Así pues, el hábito de los primeros principios, la apertura hacia afuera, se distingue del hábito de la sabiduría,

advierte la realidad del ser hacia afuera, o acto de ser extramental, en sus tres primeros principios. Otra dualidad de los hábitos innatos que es inferior a la anterior en el descenso de la luz del sentido, es la que configura el hábito de los primeros principios con la sindéresis<sup>34</sup>; hábito al que Polo ve como ápice que “ve” el ámbito manifestativo humano o esencial, englobándolo<sup>35</sup>, es decir dándole de su luz iluminante por derivarse de la luz del sentido trascendental.

Por el dinamismo luminoso del sentido personal a través de los hábitos, en juego de ascenso y descenso, la co-luz trascendental, hace posible conocerse íntimamente sin agotarse (sabiduría), conocer la realidad externa metafísica (hábito de los primeros principios), y conocer la realidad manifestativa humana o la propia realidad potencial, acrecentándola; también hace posible hacerse cargo también de su naturaleza (hábito de la sindéresis). El sentido personal es por tanto dinamismo de co-luz unitiva que hace posible el propio conocerse como apertura íntima por la sabiduría, que se abre hacia dentro en conversión radical para conocer su tema de sentido originario como luz que busca aceptante una luz superior; es sentido que en su descenso, por los hábitos, es dinamismo de apertura luminosa hacia afuera para el conocimiento del ser extramental, y que por la advertencia en dualidad con los modos o tipos de co-existencia<sup>36</sup> se

---

que es la solidaria con la intimidad a la que llamo carácter de además”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 206.

<sup>34</sup> “La sindéresis es un hábito innato que ha de considerarse en orden a la voluntad y a la inteligencia. Por tanto, 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; por eso, la distinción real en antropología no se confunde con la distinción real del ser extramental y su esencia”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 184.

<sup>35</sup> Respecto del englobar de la sindéresis Polo escribe: “Englobar comporta estar lleno. El ver-yo no es visto, son englobante repleto de dualidades humanas sin sentido trascendental. El carácter de además puede descender –convertirse en yo– en virtud de su carácter temático, no como método. Por eso, la cuarta dimensión del abandono del límite mental es metódicamente distinta de la tercera, pero no puesta a ella”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 227.

<sup>36</sup> “[...] si el coexistir radical es en futuro, no son impedidos los modos de co-existir hacia fuera, los cuales, por no ser radicales, pueden llamarse tipos de coexistencia [...]. Como es claro, el hombre co-existe también con los demás seres humanos, precisamente porque todos los seres humanos son personas. El fruto de ese modo de co-existir es, precisamente, el perfeccionamiento de la naturaleza del hombre según la interacción y el diálogo de los que siguen hábitos adquiridos [...]. En estrecha relación con ese tipo de co-existencia, el hombre se relaciona con el universo material y co-existe con su acto de ser. La co-existencia con el ser del universo material estriba en el hábito de los primeros principios, el cual es superior a la esencia del hombre y el tipo más alto de co-existencia hacia fuera. En dicho hábito reside la verdad de la persistencia. En cambio, en orden a la esencia del universo, el hombre se describe como el perfeccionador que se perfecciona: es el ámbito de la praxis técnico-productiva. Ahí también caben virtudes”; L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 234-235.

abre a los otros sentidos personales que se manifiestan y al cosmos. En suma, el co-sentido personal es co-dinamismo de luz intelectual trascendental libre y abierta en aceptación de más sentido, como pura actividad luminosa ascendente que en el encuentro de más sentido vivifica en un espiral de elevación toda la estructura humana en la medida en que es trascendido por la luz de sentido originario. A más ascenso del dinamismo en su búsqueda mayor sobrar de su luz y por tanto mayor generosidad otorgante de su sentido a lo inferior.

Es decir, en su descenso el sentido personal es luz que atraviesa lo inferior al conocerlo dotándolo de su sentido como herencia luminosa que otorga a su vez aceptada del tema superior. Con otras palabras, en tanto el co-sentido como método asciende a lo superior como sabiduría para iluminarse como tema o ámbito íntimo de co-luz, como tema desciende a lo inferior del núcleo radical, pues como *además* atraviesa el ámbito habitual innato hasta constituir lo potencial de la *esencia*<sup>37</sup> del hombre a modo de disposición para perfeccionarla con su luz. Por eso el carácter unitivo del dinamismo luminoso del co-sentido personal.

Por tanto, el co-sentido temático es co-luz que no se detiene en su ascenso alejándose del límite mental para alcanzarse y luego trocarse en más ascenso íntimo en búsqueda aceptante de su tema Originario, a la par que, en su descenso, es co-luz aproximándose al límite mental, sin fijarse en él, para impregnar todo lo inferior a su ser trascendental. Es decir, la luz temática del sentido personal desciende al nivel de la esencia como manifestación de la co-luz del sentido radical. En su descenso a través de los hábitos innatos, la luz radical primero altera su coexistencia íntima de ser co-luz para abrirse al otro acto de ser, el del universo, y así también coexistir<sup>38</sup> a nivel trascendental con el acto de ser extramental por su dualidad con el hábito de los primeros principios. En tanto continúa su descenso para dualizarse con su esencia a través del hábito de la sindéresis<sup>39</sup> y así constituir el ámbito potencial.

---

<sup>37</sup> De la esencia escribe Polo: “la esencia del hombre es la perfección de su naturaleza, no del ser personal, que es realmente distinto de ella. Y esto es lo que expresa el carácter de *además*, alcanzado por el hábito de la sabiduría”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 375.

<sup>38</sup> “La coexistencia no se da sin la existencia. Por eso es enteramente compatible con ella, no riñe con la existencia, no la excluye. El co-existir humano exige el existir con el cual co-existir, aunque existir no sea co-existir. El hombre co-existe con el ser en sentido fundamental, aunque el ser fundamental no sea co-existir (y sin que el co-existir se agote en ello). Co-existir es, por así decir, el ser ampliado por dentro: la intimidad, el ser como ámbito”; L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 355.

<sup>39</sup> Sobre la sindéresis, cfr. *supra*, nota 34.



El conocerse<sup>40</sup> de la co-luz como sentido radical abre para sí con la luz habitual de la sabiduría el conocimiento del ámbito íntimo, a su vez que da cuenta de ser apertura luminosa que va a más como búsqueda del intelecto personal dejando la solidaridad con el hábito pues el tema<sup>41</sup> que busca como Sentido Originario, superior a él. Por tanto la luz intelectual trascendental es sentido personal más allá que ámbito íntimo luminoso, pues como si como co-luz de sentido personal, en solidaridad con el hábito de la sabiduría, es ámbito interior que conoce que requiere de la réplica de otro sentido personal, como búsqueda dice Polo, conoce que la falta de réplica no puede ser definitiva<sup>42</sup>, por lo cual es también búsqueda intelectual personal que se dinamiza ya no en juego solidario de luz, sino como dinamismo trascendental en conversión activa orientada a su Tema Originario para lo cual se vuelca en más actividad intelectual en un rebrote permanente de búsqueda aceptante cognoscente de un tema superior. Es decir, como dinamismo co-intelectual trascendental libre, aceptante y por ello amoroso, que no se detiene en su ascenso sino que como pura co-luz de sentido personal, sin dejar de insistir en su núcleo luminoso, se abre hacia adentro ya no

---

<sup>40</sup> Concretamente-y según Polo-la operación intelectual se conmensura con su objeto, que es lo conocido con ella; y al ejercerse para presentar su objeto, la operación –en cambio– se oculta. Pero, después de las operaciones intelectuales están los hábitos operativos, adquiridos; y estos hábitos son la manifestación de las operaciones ejercidas: su iluminación o desocultamiento, su conocimiento. Y, aún después, están los hábitos entitativos, innatos; en particular la *sindéresis*: que ilumina las operaciones ejercidas y los hábitos adquirirlos englobándolos en el conocimiento que el hombre logra de su propia naturaleza lógica, y de su esencia como un ser intelectual. Finalmente, la sabiduría humana, el hábito noético superior, alcanza el intelecto personal; y-por tanto- abarca también los hábitos innatos, que son cualificaciones de ese intelecto y cierta extensión de su saber. El entendimiento humano, entonces, se conoce a sí mismo cuando alcanza esta sabiduría suya; y así logra completar-hasta cierto punto- su propia autognosis. De manera que tenemos como un itinerario progresivo: operaciones, hábitos operativos, hábitos entitativos-en especial la *sindéresis*, y aún más la sabiduría- y luego el intelecto personal (después vendrá aún, el acceso antropológico a Dios); J. A. García González, “Autognosis y conocimiento de Dios: el acceso a Dios desde la persona humana”, *Studia Poliana*, 2012 (14), pp. 58-59.

<sup>41</sup> Sobre el tema del conocer personal Sellés escribe: “[...] en el caso del conocer personal, se puede sostener que tal conocer es *relación cognoscitiva personal*”. Y continúa: “A este *conocer personal* Polo lo llama *búsqueda*, porque el tema a conocer supera con creces la actividad noética de la persona humana”. Agrega: “El tema del conocer humano es el ser divino”; J. F. Sellés, “El acceso a Dios del conocer personal humano”, *Studia Poliana*, 2012 (14), p. 101.

<sup>42</sup> “La apertura interior es el descubrimiento de lo que he llamado carencia de réplica, y se dualiza con la apertura hacia adentro, que es el descubrimiento de que esa carencia no puede ser definitiva”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 232.

para alcanzarse sin término sino para conocer<sup>43</sup> un sentido superior orientándose a su encuentro personal. Al respecto de la luz personal libre escribe Sellés:

“El vínculo de la persona humana con Dios es nativo, pero es libre. La libertad personal es apertura, es para; por tanto, requiere de una aceptación personal, de un destinatario. Esto indica que una libertad personal en solitario es absurda o, lo que es lo mismo, imposible”<sup>44</sup>.

Por tanto, el co-sentido personal es constitutivamente abierto a más sentidos personales, tanto en el ámbito íntimo como en el ámbito manifestativo de la esencia.

En el encuentro con el Sentido Originario el dinamismo se tensa y mantiene en él su rebrote. Desde esta tensión dinámica en ascenso del núcleo de radicales personales, el dinamismo de sentido es a modo de espiral ascendente más *sobrar* de co-luz trascendental cognoscente como intelecto personal, amoroso donal, libre, abierto en coexistencia íntima que se dona en el aceptar de su tema originario. Según esta intensidad del dinamismo radical de co-sentido ‘buscante’ de su tema, el sentido personal se otorga en su *sobrar* también a lo inferior y hacia afuera manifestándose en el nivel esencial, en un atravesar de luz de sentido personal como donación.

En resumen, si en su ascenso la luz metódica del co-sentido abandona el límite mental para conocer el núcleo personal del sentido sin agotarlo, en su descenso el sentido personal ilumina lo inferior dotándolo de sentido, como respaldo generoso<sup>45</sup> trascendental de su dinamismo intelectual libre y amoroso al ámbito potencial acrecentándolo. Es decir que a la par que como sentido creatural coexiste en el encuentro personal interior con el Sentido Originario, también se abre hacia afuera como sentido personal en co-existencia con otros sentidos

---

<sup>43</sup> “[...] como decíamos, radicalmente, la persona es un *acto de entender*. Para caracterizarlo, Polo recurre a la imagen de la luz transparente. Se trata de un acto de entender que no encuentra su tema, sino que lo busca. De hecho, el saber esencial, que encuentra sus temas, procede de aquel en la medida en que la búsqueda se omite. Esa búsqueda, que es fuente radical de toda la actividad humana, lo es del tema inabarcable”; J. I. Murillo, “Conocimiento personal y conocimiento racional en la antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 2011 (13), pp. 82-83.

<sup>44</sup> J. F. Sellés, “La teología natural según Leonardo Polo”, *Revista de Humanidades*, 2013 (28), pp. 45-69, p. 64.

<sup>45</sup> Por ejemplo, con respecto al sentido personal iluminado el trabajo Polo expone: “Recuérdese que el trabajo es un rasgo esencialmente humano con el cual el hombre construye su propio mundo y se independiza del medio ambiente. En este sentido el trabajo no sólo responde a la satisfacción de las necesidades humanas, sino que es un campo abierto a la generosidad. Al enlazar el trabajo con la intención amorosa, se abre a su elevación sobrenatural”; L. Polo, *Epistemología, Creación y divinidad*, Obras Completas, vol. XXVII, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 286.

personales y con todo lo creado. Por tanto Polo descubre las dimensiones<sup>46</sup> del abandono del límite mental como distintos niveles de conocimiento cuya tercera dimensión posibilita el alcance del sentido antropológico y dar cuenta del dinamismo unitivo de sentido de la co-luz como acto de ser.

Estos abandonos del límite mental son distintas dimensiones del conocimiento personal que iluminan desde lo inferior de las operaciones cognoscitivas hasta su propio conocer trascendental. Si la tercera dimensión<sup>47</sup> del abandono del límite mental es el método, sabiduría, como luz en ascenso o carácter de *además* para alcanzar el co-sentido como tema, por su parte, la primera<sup>48</sup> dimensión y la cuarta, son el abandono del límite por el descenso de la luz temática otorgante a los dos hábitos innatos inferiores. En la primera dimensión, el co-sentido temático otorga de su sobrar de luz al hábito de los primeros principios para conocer el acto de ser extramental; en la cuarta<sup>49</sup> dimensión, la luz del sentido personal se otorga al hábito de la *sindéresis* para explicar la *esencia*<sup>50</sup> del hombre pues la

<sup>46</sup> Las dimensiones del abandono del límite mental son niveles de conocimiento, según propone Polo en su método: “Conviene resaltar, ante todo, que el abandono del límite mental no puede ser un único método; es preciso admitir varias dimensiones suyas, de acuerdo a las cuales se llega a temáticas distintas. La razón de ello está en que la unicidad es peculiar del objeto, de manera que, si se abandona, la unicidad no puede reaparecer en la temática a la que se accede con este método; dicha distinción temática comporta diversas dimensiones metódicas”; L. Polo, *Epistemología, Creación y divinidad*, p. 129.

<sup>47</sup> Sobre la tercera dimensión Polo aclara: “Si la tercera dimensión del abandono del límite mental *me* permite alcanzar *mi* coexistencia, entonces el método es solidario con el tema y equivale a acompañarse, es decir, a coexistir. Rigurosamente hablando, no *me* conozco (la persona humana es creada, no la Identidad Originaria), sino que me alcanzo al conocerme, pero sin que el alcanzarme tenga término. Tampoco persona humana significa *uno mismo*, pues *lo mismo* es el objeto pensado”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 137.

<sup>48</sup> “En la primera dimensión se declara que la presencia mental es incompetente para conocer los primeros principios, los cuales, por ser prioridades trascendentales son superiores a ella. Tan solo un hábito innato puede corresponderse temáticamente con los primeros principios”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 135.

<sup>49</sup> “Por su parte la cuarta dimensión del abandono del límite mental permite entender la esencia del hombre de acuerdo con lo que llamo demora creciente. Demorarse en el límite es posible por su manifestación habitual. Desde la presencia mental se pasa a los hábitos; y la naturaleza humana, en virtud de los hábitos, llega a ser la esencia del hombre”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 139.

<sup>50</sup> “La esencia es la manifestación de la persona. En tanto que la esencia depende de los trascendentales personales, la palabra *manifestar* indica depender de la coexistencia, y equivale a *iluminar*, que significa su depender del intelecto personal; a *aportar*, que señala la dependencia respecto del amar y del aceptar donal; y a *disponer*, palabra que expresa la extensión a la esencia de la libertad trascendental”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 281. Al respecto Polo también agrega: “La esencia del hombre es el perfeccionamiento intrínseco de su naturaleza, el cual se

atraviesa englobándola para acrecentarla constituyéndola en su carácter potencial. Así, de modo indirecto por éste hábito, la luz trascendental del sentido, como tema, atraviesa en su descenso al nivel esencial o manifestativo hasta su punto de partida en el límite mental incluso superándolo para iluminar la sensibilidad humana en las facultades cognitivas. Es decir, la manifestación esencial es el nivel de lo potencial<sup>51</sup> iluminado por el acto de ser humano, o co-sentido personal, para su crecimiento irrestricto.

En otras palabras, el co-sentido otorga su luz a las distintas dimensiones de abandono del límite mental, según el tema a conocer<sup>52</sup>. En la tercera dimensión del abandono del límite mental, la luz del sentido personal como *carácter de además* metódico o hábito de la sabiduría se desaferra del conocimiento objetivo como su punto de partida para *alcanzar* el co-sentido. En la cuarta dimensión el sentido personal como *además* temático otorga su luz en descenso al límite mental sin fijarse en él para *explicar* la manifestación del co-sentido radical

---

corresponde con el acto de ser co-existencial. Esa perfección es habitual, y se describe como *disponer*"; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 139.

<sup>51</sup> "El hombre no es sólo su obrar; es a 'además' de su conocer y de su querer. El acto de *ser* humano se distingue de la *esencia humana*, y el pensar y querer son del orden de la esencia. Si se nota este extremo, uno no sucumbirá a los sugestivos reclamos de la 'autorrealización', o de la 'causa sui', a través de las propias operaciones, una pretensión que está fuera del alcance humano, a pesar de ser un empeño surcado por gran parte de la filosofía moderna hasta nuestros días. Con el rechazo de esa seducción se consigue también conocer que el hombre es criatura y que Dios es Creador, pues la noción de 'autorrealización' o la de 'causa sui' anulan no sólo la noción de criatura, sino también la de Creador"; J. F. Sellés, "El hábito de sabiduría", pp. 81-82.

<sup>52</sup> "Las denominaciones numéricas de esas dimensiones son ordinales expositivamente, pero no según la investigación, ni tampoco según el ejercicio. En la vía de exposición es mejor seguir el orden que propone Polo, pues es mejor advertir el ser del universo (primera dimensión) antes que la esencia de éste (segunda), y luego, alcanzar el ser humano (tercera) antes que su esencia (cuarta). Y ello porque las esencias de distinto nivel dependen de sus actos de ser distintos. De modo que alcanzados éstos es mucho más sencillo averiguar la índole de sus esencias. Pero de ordinario, en la vía de estudio o investigación, se parte averiguando la esencia del mundo (segunda) para buscar luego su fundamento (primera). Y después, a través de las manifestaciones de la esencia humana (cuarta), se pasa a la búsqueda del ser humano (tercera). Este camino es más pedagógico y más filosófico, pues expositivamente conviene partir de lo más sencillo para acceder luego a lo más difícil. Por otra parte, en la vía del ejercicio de los hábitos intelectuales correspondientes a estas dimensiones, aunque algunos no sean conscientes, lo primero en alcanzar es el ser humano (tercera), luego el ser del universo (primera), a las que siguen, ya de modo consciente, el descubrimiento de la esencia humana (cuarta), y luego la de la esencia del universo (segunda). Éste es el modo de proceder que ejerce todo hombre de naturalmente. De modo que la filosofía al investigar esas dimensiones, como el búho de Minerva al que alude Hegel, siempre llega tarde a descubrir aquello que cada quién ha ejercido antes intelectualmente"; J. F. Sellés, "El hábito de sabiduría", pp. 83-84.

constituyendo la dualidad cima de la esencia humana por el hábito de la *sindéresis*. En cambio, en la primera dimensión del abandono del límite mental, el co-sentido es *además* que prescinde del límite o presencia mental para *advertir* los primeros principios de otro acto de ser abriéndose al ser extramental a través del hábito de los primeros principios. En la segunda dimensión, el co-sentido a través de su esencia por los hábitos adquiridos intelectuales que manifiestan la operación del abstraer<sup>53</sup>, *explicita, es decir halla o descubre* las causas físicas de la esencia extramental.

Así visto, el ascender y descender de la luz de sentido personal no es por tanto una oposición de la luz radical, sino un dinamismo de ascenso-descenso luminoso dual temático-metódico, y por eso, es co-ser de luz o ámbito de co-sentido como coexistencia. Es decir, el co-sentido es apertura luminosa como transparencia que se alcanza en ascenso alejándose del límite mental, en tanto que en su descenso es atravesar luminoso que se hace cargo de lo inferior esencial humano iluminándolo por la vuelta generosa de su luz que explica el ámbito esencial.

Es decir, la tercera y la cuarta dimensión del método del abandono del límite mental se compatibilizan debido al carácter solidario de la coexistencia como co-sentido metódico-temático. La solidaridad metódico-temática del carácter de *además* es un juego luminoso de sentido dual en ascenso-descenso de co-luz radical que en su ascenso metódico se desaferra del límite mental para alcanzar el acto de ser humano como sentido personal<sup>54</sup>, y en su descenso temático atraviesa la estructura abierta de las dualidades inferiores desde el núcleo de co-sentido hacia los hábitos innatos, hasta la vuelta temática del sentido que explica la cima dual de la *esencia* del hombre con la luz iluminante del ámbito po-

---

<sup>53</sup> “Los hábitos adquiridos manifiestan la *presencia mental*, en tanto ésta es *a priori* respecto del objeto con que se conmesura. Paralelamente, si esa manifestación se mantiene (lo que no acontece con todos los hábitos adquiridos, sino tan sólo en el hábito que manifiesta la operación de abstraer, y en los que manifiestan las operaciones que llamo racionales), la presencia mental puede separarse del objeto, y en esa medida, compararse con las prioridades físicas que son inferiores (la presencia mental no es una prioridad física). Esta comparación no es una conmensuración, y en atención a ello, la llamo pugna. En tanto que explícitas, las causas no son inteligibles en acto, a diferencia de los objetos pensados”); L. Polo, *Antropología trascendental*, pp. 135-136.

<sup>54</sup> “[...] alcanzar los temas radicales antropológicos (los del ser humano), pese a que ello está más cercano y accesible a la intimidad de cada hombre, conlleva una mayor dosis de libertad. Además, los temas a los que presta atención el hábito de los primeros principios, o no son, o no se ven como libres desde esta instancia cognoscitiva. Pero los temas antropológicos, que alcanza el hábito de sabiduría, no se pueden considerar al margen de la libertad”; J. F. Sellés, “El hábito de sabiduría”, p. 80.

tencial apropiándolo como el *disponer*<sup>55</sup> del co-sentido libre de nivel trascendental. Es decir, como ámbito potencial inagotable, por eso de irrestricto crecimiento potencial, al que ilumina indirectamente por los hábitos, y en el que manifiesta la luz del sentido personal. Por tanto, el co-sentido personal es un juego de luz unitiva del sentido personal que ilumina su manifestación esencial incluso su naturaleza<sup>56</sup>.

Por otra parte, la distinción del co-sentido con la *esencia* del hombre hace notar que el co-sentido no es idéntico, puesto que no es el Sentido Originario que es Identidad. El co-sentido como dualidad solidaria del *intellectus ut co-actus* con el hábito de la sabiduría, no es idéntico, sino la distinción del *sobrante* de co-luz como método y tema. Por esto se es sentido en tanto núcleo personal, y se alcanza a conocer que es sentido y no otra cosa. Como el sentido personal es inagotable también es su conocimiento. El alcanzar del método a su tema no termina, sino que se intensifica en su luz, siendo luz en la luz abierta e inagotable, por tanto el sentido como acto de ser y como conocimiento solidario para conocerse son para Polo *además*, pues no tienen término. El carácter de *además* metódico es conocimiento que alcanza al núcleo luminoso como tema, es decir conoce el dinamismo del co-sentido como *además* temático, que lo incluye, pues a su vez lo atraviesa en su interior con su transparencia de luz solidaria. Así visto, el co-sentido tampoco es idéntico a su manifestación, sino que en tanto acto de ser explica su esencia manifestándose en ella a modo de potencia, es decir como *disponer disponible*<sup>57</sup> en tanto que nivel del tener potencial de hábitos intelectuales y virtudes.

En efecto, luz del co-sentido que se es, estrecha a sí la esencia como suya para acrecentarla iluminándola con su sentido personal a través del hábito cima de la sindéresis. Por tanto, las potencias de la razón y la voluntad están atravesadas del sentido personal a través del hábito dual de luz de la sindéresis, en la duali-

<sup>55</sup> “El tener humano refrendado por el dar, es libremente aportante. En este sentido, la esencia del hombre se describe como *disponer*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 237.

<sup>56</sup> “No basta ser naturaleza para ser esencia, porque esencia significa perfección, y naturaleza significa principio de operaciones en orden a la perfección. En física, lo perfecto es el orden. Las naturalezas cumplen el orden. La unidad el orden es la causa final: la unidad del universo material. Ahora bien, el universo no es una sustancia, ni una naturaleza, sino la concausalidad cuádruple que incluye las concausalidades inferiores que cumplen el orden. Por otra parte, la esencia del hombre es distinta del universo material por ser más perfecta que él, pues la causa final es una perfección extrínseca, mientras que la perfección esencial del hombre es intrínseca: reside en los hábitos”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 160.

<sup>57</sup> “[...] la actividad libre es el modo –el método– de disponer, y lo disponible es el tema. [...] pues *ver yo* dispone de lo que suscita, pero los actos que constituye querer-yo son todos ellos metódicos, por lo que se dispone de realidades externas a ellos; todos ellos son modos de disponer”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 448.

dad descubierta por Polo de ver-yo, querer-yo<sup>58</sup>, que es cima de las dualidades de la esencia humana para iluminarlas.

Si en su descenso el co-sentido atraviesa la esencia humana, se ha de decir que antes, media su otorgar generoso de luz al hábito de los primeros principios<sup>59</sup> o *intellectus ut habitus*, para concentrar la atención en la advertencia de los primeros principios del acto de ser del universo. Es decir, por la superioridad temática del co-sentido, se distingue como acto de ser segundo respecto del ser extramental al que conoce como acto de ser primero. Así el sentido personal como acto de ser antropológico es superior a los primeros principios pues, como dice Polo, se “*secundariza radicalmente*”<sup>60</sup>, lo que significa que el co-acto luminoso de sentido es *además* que insiste en ser *además*, pues, aunque vinculándose con los primeros principios al advertirlos, no es ninguno de ellos en cuanto que es co-luz de sentido trascendente es decir acto de ser personal.

Así el co-sentido, en tanto que co-luz radical que se alcanza por ser luz insistente, generosamente deriva de su luz como tema luminoso que desciende a la concentración de la atención habitual, para advertir los primeros principios de otro acto de ser, con el que radicalmente se *secundariza* como distinto, es decir, como núcleo de luz personal superior a ellos. Por tanto, no advierte los primeros principios como otros sentidos, porque no son luz co-actual de nivel trascendental o sentido personal. Por otra parte, el co-sentido es *además* respecto de los primeros principios como tema superior a ellos en tanto acto de ser distinto por ser co-luz personal. Es así como la co-luz trascendental del sentido personal se dualiza con el hábito de los primeros principios para coexistir con el acto de ser del universo como luz generosa que lo deja ser siguiendo sus axiomas principia-

---

<sup>58</sup> “La palabra ‘conocer’ vinculada al yo no significa nada distinto de él; yo se cifra en *ver*. Ver equivale al *intellectus ut co-actus* considerado en orden a la esencia del hombre, es decir, en tanto que en su temática es lo *inteligido* –cualquier tema de los actos cognoscitivos en el orden esencial–. También la voluntad es *inteligida* siempre que se constituya como lo *voluntario*, en cuyo caso no se habla de *conocer-yo* sino de *querer-yo*”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 210.

<sup>59</sup> “[...] sin embargo, hay que añadir, por un lado, que el conocimiento de los primeros principios es habitual y no objetivo; y, por otro lado, que el hábito citado es un acto intelectual superior a cualquier operación y, por tanto, una de las dimensiones del abandono del límite mental [...] Con el hábito de los primeros principios se *advierte* el ser principal. Como los primeros principios son axiomas, al advertir que son extramentales se formula axiomáticamente la metafísica, lo que comporta una clara ventaja para la filosofía realista”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 134.

<sup>60</sup> “Por eso se dijo que la persona humana es el segundo sentido del acto de ser: se distingue de los primeros principios porque la persona se “*secundariza*” radicalmente: co-existencia, intimidad sin réplica, insistencia metódico-temática, transparencia, y no insondabilidad originaria”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 225.

les: la Persistencia o principio de la No contradicción, la Identidad Originaria y la Causalidad trascendental<sup>61</sup>.

Cabe aclarar que el co-sentido como *además* en su descenso, no busca los temas inferiores a cargo de los hábitos innatos, sino que los ilumina, dotándolos de sentido descendente, como extensión de su luz radical. El dinamismo del sentido personal busca como tema superior al Sentido Originario. En tanto que el hábito solidario de la sabiduría es método inferior incapaz de alcanzar el tema superior que corresponde a la búsqueda de réplica del sentido personal, si alcanza al co-sentido radical como su tema, en tanto conoce la falta de réplica al sentido que es, por la que se troca en búsqueda pues no es dicha réplica se vislumbra por lo que no es definitiva. Es decir, la sabiduría en su ascenso solidario con el núcleo del sentido, conoce que su dinamismo es buscante, o mejor, conoce que se es sentido como apertura dinámica íntima activa que se orienta a más sentido.

La sabiduría como co-luz, es hábito innato que se dualiza, en dualidad no solidaria, con el hábito innato de los primeros principios. En tanto la sabiduría es luz solidaria en coexistencia de luz con el núcleo trascendental conoce que es coexistencia de co-luz íntima. Por tanto, en su solidaridad con el tema del acto de ser radical luminoso, conoce que el sentido se abre como tema, es decir no ya como método que la alcanza, sino como acto de ser o co-sentido, para descender su luz abriéndose hacia afuera. Así la dualidad habitual de la sabiduría con el hábito de los primeros principios indica que el co-sentido personal es apertura radical interior y hacia adentro, así como dualidad en apertura hacia afuera, advertida por el hábito de los primeros principios, debido a la generosidad del sentido personal que lo dota para conocer. Otro tanto sucede en su descenso de luz a la sindéresis.

Con otras palabras, si el co-sentido personal es apertura íntima de co-luz que en dinamismo de luz cognoscente continúa su apertura hacia dentro como transparencia que asciende en busca su tema de Sentido Originario. A su vez el co-sentido radical es dinamismo de luz en apertura descendente hacia afuera para iluminar el acto de ser extramental. En este nivel de conocimiento trascendental el co-sentido advierte el primer principio de la Identidad Originaria como insondable pero no como sentido personal, por tanto, no la busca como tema. Así el descenso de la co-luz radical indica el otorgamiento generoso de sentido que

---

<sup>61</sup> “El acto de ser del universo es un primer principio al que llamo *persistencia*, y al que describo como comienzo que *ni cesa ni es seguido*. Es el primer principio de no contradicción. Llamo al acto de ser divino Origen: es el primer principio de Identidad. La vigencia entre estos dos primeros principios es el tercer principio, al que llamo principio de causalidad trascendental (no predicamental). Según él, se advierte la dependencia de la persistencia respecto del Origen”; L. Polo, *Antropología trascendental*, p. 134.



prosigue a lo inferior hasta hacerse cargo de su propia manifestación espacio temporal dotándola de su luz.

#### **4. Conclusión**

En resumen, la co-luz del sentido trascendental por la tercera dimensión del abandono del límite es el método noético propuesto por Polo para alcanzar el co-sentido radical. Este abandono lleva en su ascenso de luz cognoscente a un tema superior que es el acto de ser humano como sentido personal, sin oponerse a la primera dimensión que se abre hacia afuera para el conocimiento del otro ser, el extramental y sus principios, al que deja ser porque no es sentido ninguno, pero al que en su advertencia dota de luz.

En su descenso, la co-luz de sentido desciende su luz para iluminar la esencia explicándola, en la cuarta dimensión del abandono del límite mental, es decir, englobando el ámbito manifestativo que le pertenece a modo de disponer al que dota de sentido estrechándolo a sí como propio.

En efecto, alcanzar el co-sentido como ámbito íntimo luminoso ampliado por dentro refiere a un acto de ser de co-luz dinámico, como búsqueda aceptante de un sentido superior, a la par que otorgante de luz de sentido a lo inferior.

El dinamismo de co-luz radical es unitivo del ascenso y descenso luminoso del sentido personal. En el ascenso se alcanza el núcleo del sentido personal como apertura interior o transparencia para conocer su dinamismo trascendental que se troca en búsqueda aceptante de su tema, el Sentido Originario. En su descenso la co-luz otorga sentido a lo inferior, a los hábitos innatos y a la esencia humana atravesando incluso su naturaleza. Por tanto, el dinamismo de ascenso y descenso de la co-luz del sentido personal es unitivo de la estructura humana en todos sus niveles.

María Victoria Cadavid Claussen  
Universidad Católica de Colombia  
mavickydeayala@yahoo.es



**HACIA UNA DEFINICIÓN DE LA ESENCIA DEL LENGUAJE.  
PUNTUALIZACIONES CRÍTICAS  
DESDE Y SOBRE LOS PLANTEAMIENTOS GNOSEOLÓGICOS  
DE LEONARDO POLO EN “EL LENGUAJE Y LA CULTURA”<sup>1</sup>**

*Claudio García Turza*

1. Reflexionar con don Leonardo Polo, y no sólo sobre don Leonardo Polo, particularmente acerca de cuestiones que tratan del hombre, de su acto de ser o de su esencia, y del conocimiento humano, constituye siempre el estimulante reto de lograr comprender sus averiguaciones y propuestas. Y ello porque su compañía intelectual llega a ser en esos importantes asuntos un magisterio único, incomparable, aunque, hablo desde mi experiencia, no siempre fácil de seguir, aprovechar y disfrutar.

1.1. Voy a referirme en esta ocasión al tema del lenguaje, concretamente, del lenguaje que llamamos convencional, aquel que pertenece al orden del *disponer*, al orden de las diversas manifestaciones que constituyen la *esencia* del hombre. Un tema que, no creo equivocarme, le interesó a Polo especialmente; y en el que, sin duda alguna, su aportación fue, sigue siendo, excepcional. Bien entendido que no son menos interesantes sus investigaciones sobre otras clases de lenguaje, a saber, el personal, el corpóreo o el lenguaje en cuanto palabra absoluta. Como es conocido entre los especialistas, a Polo no es posible comprenderlo bien sin tener presente de continuo aquella visión sistémica suya que ilumina a cada tema concreto por él examinado.

1.1.1. Su amplísima obra se halla impregnada, efectivamente, de penetrantes indagaciones sobre el lenguaje, con un marcado interés por diferenciar su naturaleza de la propia del pensar, de donde deriva, así como de situarlo en los espacios que le corresponden dentro del complejísimo y admirable conocimiento del hombre. A mi juicio, tan destacada dedicación de Polo al lenguaje podría venir motivada por su propia concepción del ser humano. Como el hombre es co-existencia, uno de los cuatro radicales trascendentales de su acto de ser, co-existencia o intimidad personal como apertura, por eso es un ser expresivo, un ser que necesita expresarse. Es difícil concebir la co-existencia humana, la apertura interior del hombre, dualizada con la libertad o apertura hacia afuera, a

---

<sup>1</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 133-156.

otras personas, y, sobre todo, constitutivamente abierta en su ser al ser divino, es difícil concebirla, repito, sin la expresión, sin la necesidad de expresarse. Y por ello, el ser humano de modo, podríamos entender, hasta apresurado, ha optado por ceñirse básicamente a unas formas significativas mediatas, en cierto modo lejanas, frías, excesivamente convencionales, dado que las fórmulas de relación inmediata, tan multiformes, le resultan ajenas, casi desconocidas, porque, como Polo bien advertía, la desatención o el olvido del prójimo acaba por atrofiar la apreciación y el aprovechamiento de aquellas. En otras palabras, aunque disponemos de recursos expresivos naturales, espontáneos, recurrimos un tanto apresuradamente a uno más artificioso, esa especie de *tertium quid* entre el emisor y el receptor que llamamos *lenguaje convencional*<sup>2</sup>. Y, por otro lado, sin perder de vista que por tal condición co-existente y expresiva, con el fin de facilitar precisamente esa esencial expresión suya (sin olvidar la finalidad primaria de la prosecución y perfeccionamiento cognoscitivos), el hombre tiene a su inmediata disposición, atesora, distintos y fundamentales hábitos lingüísticos.

1.1.2. A este respecto, me parece oportuno y justo afirmar aquí que el análisis que Polo hace, sobre todo, de dichos hábitos lingüísticos ayuda con su potente luz innovadora a identificar, aligerado ya así de muchos enigmas, el estatuto ontológico del lenguaje. Polo es, muchos lo reconocen, el pensador que mejor ha visto y valorado la naturaleza especialmente activa, así como la génesis, número y función cognoscitiva y lingüística de los hábitos racionales adquiridos, fuente de donde proceden los múltiples lenguajes, o formulaciones lingüísticas, que posibilitan el hablar global humano<sup>3</sup>. Polo, en suma, ha visto con mayor claridad que nadie qué es eso del lenguaje.

---

<sup>2</sup> Polo da mucha importancia a esa visión más amplia, expresiva y hasta natural del lenguaje del hombre: “En suma, no todo el lenguaje humano es el lenguaje articulado hablado; hay otro lenguaje humano que no se sabe exactamente cómo es, pero que amplía enormemente el punto de mira de los estudios sobre el lenguaje. ¿Cómo sabe una madre que el niño está molesto? Porque eso lo sabe la madre; ¿lo sabe por instinto? Más bien lo sabe porque está muy atenta, y cualquier expresión del niño le está diciendo algo. La lengua, en definitiva, no es más que algo así como una manera de formalizar, de mediatizar, de establecer un intermediario que pueda fijar suficientemente las significaciones; y además que sea fácilmente reconocible. Pero el lenguaje corpóreo del hombre es muchísimo más amplio; lo que pasa es que estamos ciegos a él ¿Y por qué estamos ciegos? Porque tenemos muy poco interés por el prójimo; y por lo tanto, establecemos unas formas de comunicación, unas fórmulas significativas, que son lejanas, y ellas mismas se constituyen como un *tertium quid* entre el emisor y el receptor. Pero la relación inmediata entre emisor y receptor, ésa que aparece en las madres algunas veces, ésa la tenemos muy atrofiada”; L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, pp. 168-169.

<sup>3</sup> A este respecto, es obligado elaborar ya estudios monográficos a partir del completísimo mapa de cada uno de los niveles de los lenguajes convencional y personal que, desde un profundo conocimiento de la obra poliana, ha elaborado Sellés en “Los niveles de lenguaje convencional y

1.1.3. Pero me parece muy conveniente hacer notar que el alto interés humanístico que encierra y despierta su explicación del lenguaje, al que sitúa, insisto, en el lugar que le corresponde dentro de la gnoseología, queda bien justificado por el extraordinario dominio teórico que Polo consiguió sobre el conocimiento mismo en el hombre<sup>4</sup>. Para un especialista como él en la teoría del conocimiento no es difícil penetrar en la índole del lenguaje (no me atrevo a decir que sea fácil), porque el pensar es superior al lenguaje y lo superior conoce y dota de sentido a lo inferior (y no al revés): el pensar es una *praxis* superior a la del lenguaje, ya que es *praxis inmanente*, mientras que la del lenguaje es, en buena medida, *transitiva*. Además, en el hombre lo superior siempre es previo a lo inferior: a su entender, no se puede estudiar el pensamiento en el lenguaje, porque es irreductible a él.

1.2. Me detengo aquí un momento para advertir que la relación condicionante a que acabo de referirme (comprender la naturaleza del lenguaje requiere una sólida competencia gnoseológica) determina y explica que no haya sido posible abordar este tema de la naturaleza del lenguaje en el ámbito mismo de la lingüística, ni siquiera en el de la lingüística “pura”, dada la deficiente, muchas veces errática e, incluso, nula formación que en teoría del conocimiento tienen, a veces exhiben, muchos estudiosos de esta disciplina. Desconocimiento que, como es bien sabido, encuentra su razón de ser en la conjunción estrecha de los principios programáticos siguientes: a) la voluntad de dotar a esta disciplina, la lingüística, de un estatuto autónomo, de inmanencia científica; b) la adhesión y fidelidad inquebrantables al método científico; y c) la omisión deliberada —en algunos casos, velado desdén— de una exploración sistemática de la naturaleza profunda del lenguaje<sup>5</sup>.

1.2.1. En este orden de cosas, recuérdese que, con la excepción destacada de la gramática generativa transformacional, que realza el papel central de la facultad

---

personal. Un estudio al hilo de la filosofía de Leonardo Polo”, dentro de A. L. González y D. González Ginocchio (eds.), *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Cuadernos de pensamiento español, 47, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2012, pp. 109-126.

<sup>4</sup> En tal sentido, cabe destacar esta rotunda valoración de Sellés, que suscribo: “Ya se ha indicado que uno de los puntos fuertes de Leonardo Polo es la *teoría del conocimiento*, siendo el suyo, seguramente, el tratado de mayor rigor y envergadura en esta disciplina a lo largo de los tiempos”; J. F. Sellés, *Leonardo Polo*, en F. Fernández Labastida y J. A. Mercado (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/polo/Polo.html>.

<sup>5</sup> He tratado ampliamente sobre esta cuestión en C. García Turza, “Sobre la esencia del lenguaje”, *Moenia*, 1999 (5), pp. 33-68.

innata del *lenguaje* en la adquisición de las *lenguas* que determinan el *hablar*<sup>6</sup>, la lingüística postsaussureana emplea corrientemente el término *lenguaje* para referirse al ejercicio concreto del *hablar*, esto es, al conjunto de la actividad lingüística humana que delimita regularmente con las nociones de *acto lingüístico* o *habla* y *lengua*<sup>7</sup>. En Saussure –conviene precisarlo enseguida– la expresión *lenguaje hu-*

<sup>6</sup> Para la trama interna que va desde la recepción de datos hasta la producción de expresiones estructuradas pasando por la facultad del *lenguaje*, selectora de *lenguas* particulares, cfr. especialmente N. Chomsky, *El lenguaje y los problemas del conocimiento*, Visor, Madrid, 1989.

<sup>7</sup> “El término *lenguaje* nombra, pues, un concepto que, para nosotros, se identifica con el hablar concreto, es decir, con la actividad lingüística, dado que el aspecto psíquico [...] no es sino lenguaje ‘virtual’, o sea, por un lado, memoria estratificada, generalizada y formalizada de actos lingüísticos reales y, por otro lado, condición y posibilidad de un nuevo hablar concreto. Pero no vemos ningún obstáculo para que se emplee *lenguaje* como término general para indicar el conjunto de conceptos *hablar-acervo lingüístico-lengua*, si se tiene siempre presente que se trata, en último análisis, del mismo fenómeno considerado desde tres puntos de vista distintos: 1) en su realidad concreta; 2) en su virtualidad y como condición, como ‘substrato’, del hablar concreto; 3) como abstracción que se estructura sobre la base de los actos lingüísticos concretos; y que la *lengua* se comprueba sólo en el hablar”; E. Coseriu, *Teoría del lenguaje y lingüística general. Cinco estudios*, Ed. Gredos, Madrid, 1982, pp. 92-93.

Con relación a estos capitales tecnicismos –*lenguaje*, *hablar*, *habla* y *lengua*–, deben consultarse, entre otras, por su notable claridad y coherencia, las formulaciones conceptuales de Ch. Bally, *Le langage et la vie*, trad. esp., *El lenguaje y la vida*, Losada, Buenos Aires, 1947; F. de Saussure et l'état actuel des études linguistiques, Atar, Ginebra, 1913; *Linguistique générale et linguistique française*, Francke, Berna, 1950. C. Battisti, *Alle fonti del latino*, Ed. Universitaria, Florencia, 1945, cap. I. G. Bertoni, *Programma di filologia romanza come scienza idealistica*, Ginebra, 1922; *Breviario di neolingüística*, Módena, 1928, parte I, *Principi generali*, part. caps. I y II, pp. 9-40; *Introduzione alla filologia*, Módena, 1941. G. Bottiglioni, *Il problema glottologico nei suoi orientamenti*, Bologna, 1946. V. Brondal, *Morfologi og Syntax. Nye Bidrag til Sprogets Theori*, Copenhague, 1932; “Langage et logique”, en *La Grande Encyclopédie Française*, 1937, republic. en *Essais de linguistique générale*, Copenhague, 1943, pp. 49-71; “Linguistique structurale”, en *Essais*, pp. 90-97. K. Buhler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Iena, 1934, trad. esp. *Teoría del lenguaje*, Madrid, 1950. B. Croce, “Questa tavola rotonda è quadrata”, en *Problemi di estetica*, Bari, 1949, pp. 173-177; “La Völkerpsychologie e il suo preteso contenuto”, en *Conversazioni critiche*, I, Bari, 1924, pp. 121-125; “La filosofia del linguaggio e le sue condizioni presenti in Italia”, *La Critica*, 1941 (39), y en *Discorsi di varia filosofia*, I, Bari, 1945, pp. 235-250; *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*, Palermo, 1902, part. cap. XVIII, pp. 176-186. H. Delacroix, *Le langage et la pensée*, París, 1930. G. Devoto, *I fondamenti della storia linguistica*, Florencia, 1951. H. Frei, “Langue, parole et différenciation” (sep. del *Journal de Psychologie normale et pathologique*, abril-junio, 1952). A. Gardiner, “The distinction of ‘Speech’ and ‘Language’”, en *Atti del III Congresso Internazionale dei Linguisti*, Florencia, 1935, pp. 345-353; *The Theory of Speech and Language*, Oxford, 1951, particularmente: 68-93 y 106 y ss. O. Jespersen, *Mankind, Nation, and Individual from a Linguistic Point of View*, trad. esp., *Humanidad, nación, individuo desde el punto de vista lingüístico*, Buenos Aires,

*mano* comprende igualmente la *lingua*, que es la parte esencial, y la *parole*, constituyente accesorio, multiforme y heteróclito. Pero al trazar una barrera infranqueable entre estas dos realidades, que considera autónomas e independientes (*langue* = 'entidad general, ideal, abstracta, extraindividual' / *parole* = 'entidad momentánea y ocasional, material, concreta, individual'), es decir, al ver en el *hablar* concreto solo *hechos de habla* (*facts of speech*) y no, también, *hechos de lengua* (*facts of language*), el *lenguaje humano* no puede reducirse a la actividad humana que denominamos *hablar*<sup>8</sup>.

1.2.2. Y nótese, en fin, que hasta en la bien conocida caracterización de la esencia del lenguaje elaborada por Eugenio Coseriu, no hay un lugar para el hábito lingüístico o conocimiento habitual propiamente dicho, según mostré hace ya tiempo<sup>9</sup>. Es verdad que, en su extensa y meditada obra, donde se identifica, ade-

---

1947, 20 y ss. J. Mattoso Camara, *Contribuição para uma estilística da língua portuguesa*, Río de Janeiro, 1952. A. Meillet, *Linguistique historique et linguistique générale*, París, 1938. B. Migliorini, *Lingua e cultura*, Roma, 1943. G. Nencioni, *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*, Florencia, 1946. A. Pagliaro, *Sommario di linguistica arioeuropea*, I, Roma, 1930; *L'unità arioeuropea*, Roma, 1942, y partic., *Corso di Glottologia*, Roma, 1950, *Questioni teoriche*, cap. IV, pp. 57-103. H. Palmer, *Memorandum on Problems of English Teaching*, Tokio, 1924 (citado según Jespersen, pp. 23-64). H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*, Halle, 1920. A. Penttilä, "Einige Bemerkungen über die Unterscheidung von Sprache und Rede", en *Actes du quatrième Congrès International de Linguistes*, Copenhague, 1938, 157-163. V. Pisani, "La lingua e la sua storia", en *Linguistica generale e indeuropea*, Milán, 1947-9-19; *L'etimologia*, Milán, 1947; *Introduzione alla linguistica indeuropea*, Turín, 1949; *Geolinguistica e indeuropeo*, Roma, 1940; "Oggetto della glottologia", en *Saggi di lingua e filologia*, Roma, 1934, pp. 27-28; "Augusto Schleicher e alcuni orientamenti della moderna linguistica", *Paideia*, 4, 297-318. W. Porzig, *Das Wunder der Sprache*, Berna, 1950, pp. 106 y ss. A. Sechehaye, *Essai sur la structure logique de la phrase*, París, 1926. N. S. Trubetzkoy, *Grundzüge der Phonologie*, Praga, 1939, tr. fr., *Principes de Phonologie*, París, 1949. K. Vossler, *Gesammelte Aufsätze zur Sprachphilosophie*, Munich, 1923, trad. esp., *Filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, 1947; *Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft*, Heidelberg, 1904 y *Sprache als Schöpfung und Entwicklung*, Heidelberg, 1905; trad. esp. de ambas obras, *Positivismo e idealismo en la lingüística*, Madrid, 1929; y W. von Wartburg, *Problemas y métodos de la lingüística*, Madrid, 1951, pp. 8-12 y part. 341-352.

<sup>8</sup> F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1976, caps. II-IV.

<sup>9</sup> Cfr. C. García Turza, "Sobre la esencia del lenguaje", pp. 54-55. En la inmensa obra de Eugenio Coseriu figura, en efecto, un estudio en el que de acuerdo con planteamientos de estricta ciencia lógica se ajusta de forma sistemática y se determina explícitamente la definición esencial del *lenguaje*. Se trata de su renombrado artículo "La creación metafórica en el lenguaje" (*Revista Nacional*, 1956 (187), Montevideo, pp. 82-109; recogido en *El hombre y su lenguaje*, pp. 66-102). El propósito de Coseriu en este trabajo (en rigor, una de sus miras centrales) se ciñe, en efecto, a la tarea de discernir, seleccionar y articular las unidades significativas específicas de esa definición. Claro que otras muchas investigaciones coetáneas y ulteriores del lingüista de Tubinga encierran, naturalmente, trascendentales análisis en profundidad sobre la naturaleza e interrelación

más, el conocimiento humano con la pura potencia cognoscitiva que es la facultad, tampoco se define expresamente el conocimiento lingüístico como actividad operativa, por lo que es el mismo proceso discursivo de sus trabajos lo que evidencia que en la consideración de este eminente lingüista y filósofo del lenguaje el conocimiento lingüístico pertenece exclusivamente al orden gnoseológico de las operaciones intelectuales<sup>10</sup>.

1.3. Ahora bien, aunque he orientado aquí la breve referencia crítica que precede al ámbito de la lingüística, me atrevo a afirmar que esta observación podría ser también pertinente en la ladera de la filosofía misma. Al respecto, me limito a recordar el comentario de Polo sobre la posible distinción efectuada por Wittgenstein entre saber jugar al ajedrez y la partida jugada o ajedrez ejercido, con la información añadida de que el filósofo austriaco no hace tampoco referencia alguna al tecnicismo *hábito* como saber jugar. Y aún puede resultar más significativa la noticia posterior sobre esa misma cuestión, planteada y narrada igualmente por Polo: “Y Dummett me dijo que no [que el lenguaje no es un hábito], seguramente porque tampoco sabía lo que es un hábito y lo entendía como costumbre”<sup>11</sup>.

2. Pero descendiendo ya al núcleo de esta colaboración, al objeto concreto de mi análisis y punto de partida de algunas reflexiones y observaciones personales. Una de las líneas de investigación que en la actualidad estoy llevando a cabo, como se habrá podido deducir de lo que antecede, se orienta al estudio en pro-

---

de los elementos de la definición ahí establecida (particularmente útiles resultan estudios suyos recogidos en *Teoría del lenguaje y lingüística general*, Gredos, Madrid, 1982; *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico*, Gredos, Madrid, 1978; *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Gredos, Madrid, 1985; *Gramática, semántica, universales. Estudios de lingüística funcional*, Gredos, Madrid, 1987; *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje. Estudios de historia de la lingüística*, Gredos, Madrid, 1977; *Principios de semántica estructural*, Gredos, Madrid, 1986; *Estudios de lingüística románica*, Gredos, Madrid, 1977; *Lecciones de lingüística general*, Gredos, Madrid, 1986; e *Introducción a la lingüística*, Gredos, Madrid, 1986.

<sup>10</sup> Cfr. C. García Turza, “Sobre la esencia del lenguaje”, pp. 41-60. Es axiomático, en primer lugar, que en el conocer, lingüístico o no, sólo hay actividad, posesión de *telos*, la actividad humana intrínsecamente más perfecta. En el conocimiento (sea operación, hábito o acto de ser) no hay nada, absolutamente nada, que sea pasivo. Pasividad y conocimiento son incompatibles. Lo pasivo de la teoría del conocimiento está exclusivamente en la facultad, no en el conocer, que, conviene insistir, siempre es acto (habitual u operativo, imaginativo, intelectual o de la sensibilidad externa). Porque es también axiomático que la facultad es pura potencia cognoscitiva. Como principio al que referir la actividad, la facultad significa potencia. El acto de conocer no es la facultad. La facultad es previa al conocer; incluso es posible ella sin el acto de conocer (por eso se ha dicho que la facultad es como una “tabla rasa”). Ante todo ello, es evidentemente erróneo introducir en la caracterización esencial del lenguaje la dimensión de facultad.

<sup>11</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 173.



fundidad de la naturaleza del lenguaje. Para ello, parto especialmente de las averiguaciones de Polo, con el objetivo último de ir así perfilando, asentando de forma más segura y firme, mi propia concepción del lenguaje. Y me ha parecido oportuno para esta ocasión centrar dicho estudio en una aportación suya de índole divulgativa, el bien conocido capítulo octavo, “El lenguaje y la cultura”, de su libro *Quién es el hombre*<sup>12</sup>, con mayor exactitud, en el contenido de los epígrafes *Las condiciones biológicas del lenguaje* y *Los significados del lenguaje*. Procedo así, con un análisis detallado de esa breve, aunque densa, colaboración suya, caracterizada por una intención, como ya he dicho, divulgativa, porque estoy intensificando mi dedicación actual a esta línea de investigación (que, por otra parte, en ningún momento he abandonado); se trata además de una obra de Polo que no había estudiado; y, finalmente, porque por experiencia propia (seguramente compartida también por muchos investigadores), no ignoro que el cauce de la divulgación fuerza a sintetizar y, sobre todo, a aclararse uno mismo las cuestiones más complejas de cualquier tema de investigación para llegar a aclararlas a los demás y así conseguir su cabal comprensión. No de otro modo concibo la razón de ser última de la filología. Bien entendido que el estudio particularmente minucioso de dichos epígrafes se complementa, ese es mi proceder habitual, con el análisis de una muy meditada selección de otras investigaciones, de mayor amplitud y profundidad, de Polo, y de otros pensadores y científicos afines, sobre el mismo tema. He procedido, pues, a una lectura y examen detenidos del trabajo citado, a los que acompaño, de algunas sugerencias y apreciaciones críticas.

2.1. Pero me parece de interés, ya desde el comienzo del examen del fragmento seleccionado, informar de que, para la presente investigación, no he utilizado un único texto, sino exactamente dos versiones textuales del mismo estudio poliano. La primera, cronológicamente más antigua (así lo supongo), más espontánea, personal y fiel a su oralidad originaria, me la proporcionó amablemente el profesor Sellés; y la segunda, más elaborada y corregida, corresponde al texto publicado por Ediciones Rialp. Entre ambas, me interesa destacarlo, se dan no pocas variaciones textuales, bastantes veces de notable calado, en relación con la cuestión que nos ocupa. Aunque, como es razonable, en este trabajo me referiré a cada una de ellas sólo cuando entienda que su lectura puede resultar pertinente.

2.2. Ahora bien, en esta circunstancia, por razones obvias, voy a reducir la temática analizada a la sola exposición de todo aquello que tiene que ver con la definición del *lenguaje*, exactamente, qué significa para Polo el tecnicismo *lenguaje*. Y a este respecto me parece muy importante aclarar que Polo en este estudio sigue las averiguaciones de Aristóteles, quien desarrolla el tema con

---

<sup>12</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 133-156.

extraordinaria agudeza y un enfoque genuinamente filosófico al ofrecernos una magistral comprensión sistémica del *lenguaje*.

Ya en las palabras introductorias del capítulo examinado, Polo escribe: “Hemos estudiado al hombre como ser de oportunidades, de alternativas, como ser familiar, social, como ser que inventa, el animal con manos, el animal erguido, capaz de crecimiento irrestricto en el tiempo. Pero hay otra dimensión humana muy sobresaliente: el hombre sabe hablar. Esto es digno de una larga meditación. Si el hombre no pudiera hablar, nada de lo que hasta aquí se ha indicado sería posible. El hombre es social porque habla; el hombre puede progresar, colaborar y ser ético porque habla. No hay otro animal que sepa hablar”<sup>13</sup>.

Enseguida se habrá percibido que Polo comprende en su noción de *lenguaje* ambas dimensiones: el *lenguaje* es *saber hablar* y *hablar*. Es verdad que en este trabajo divulgativo, no está de más advertirlo, es en las palabras introductorias citadas donde figura, sin comentario alguno, el *saber hablar*, y que a partir de ahí lo explicado bajo los epígrafes antes aludidos se refiere exclusivamente a la dimensión del *hablar*.

Y añadido aquí que Polo, a lo largo de su obra, en última instancia, entiende igualmente por *lenguaje* el *saber hablar* y el *hablar*, aunque antepone o prioriza (incluso, excluye) a una de las dos dimensiones según sean los contextos descriptivos, más cognoscitivos o más poéticos, en que profundiza sobre el lenguaje. Valgan algunas afirmaciones extraídas del contenido del epígrafe *Indicaciones sobre el lenguaje*, dentro de *El conocimiento del universo físico*:

a) El *lenguaje*, propiamente, o ante todo, es *saber hablar*: “Los analíticos dicen que la metafísica se reduce al lenguaje; pero lo que es lingüístico es, ante todo, el hábito abstractivo”<sup>14</sup>, “Pero el lenguaje no consiste en hablarlo, ni en escribirlo; eso es *poiesis*, eso no es conocimiento”<sup>15</sup>, “En el conocimiento, según el estatuto cognoscitivo de la lengua [?], el lenguaje es hábito”<sup>16</sup>, “En su estatuto habitual el lenguaje ya no es lo que llamamos lenguaje hablado: eso es un derivado. El hábito lingüístico es el saber hablar, pero el saber hablar no es lo mismo que el hablar”<sup>17</sup>.

b) El *lenguaje* es *hablar*: “Como saber el lenguaje no es lenguaje, sino la condición de posibilidad del lenguaje, porque el hablar es un acto práctico, no

<sup>13</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 133.

<sup>14</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 152.

<sup>15</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 153.

<sup>16</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 153.

<sup>17</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 153.

un acto cognoscitivo; pero ese acto práctico no se puede ejercer por parte del hombre, si no se sabe hablar; y saber hablar es un hábito”<sup>18</sup>.

c) Una postura conciliadora, aunque no del todo clarificante, sería esta: “Luego el lenguaje tiene tres niveles: el nivel de la ejecución del acto lingüístico, el nivel imaginativo, y el intelectual”<sup>19</sup>.

2.3.1. Llegado a este punto, confieso que, al observar estas asignaciones alternantes (podría agregar muchas más), acabo experimentando cierta confusión. Al tiempo que me atrevo a proponer una vía de solución al problema. Teniendo en cuenta que no es lo mismo *saber hablar* que *hablar*, ya que la naturaleza de los actos y operaciones que comprenden son evidentemente distintos, y que además, como razona Polo, “el hablar nunca agota el saber hablar. Se pueden formar todas las frases que se quieran, pero no es posible verter todo el saber hablar en las frases”<sup>20</sup>, ¿por qué no asignamos un tecnicismo específico para cada una de las dos dimensiones? Por mi parte, propongo, al menos provisionalmente, que con el término *lenguaje* se haga referencia exclusivamente al *saber hablar*, a ese conjunto asombroso de hábitos intelectuales o lingüísticos mucho más activos que las operaciones cognoscitivas mismas; unos hábitos que garantizan el permanente ejercicio cognoscitivo, determinan un perfeccionamiento irrestricto del conocer humano y posibilitan con una eficacia incomparable el habla, la ejercitación lingüística del hombre. Sin perder de vista, en relación con este último aspecto, que el ejercicio del lenguaje exige además el hábito o dominio teórico-técnico de la imaginación y conexión de símbolos fónicos, así como diversas habilidades tanto elocucionales y expresivas (conocimiento habitual de las normas elocucionales y expresivas) como psico-físicas (dominio de los mecanismos psico-físicos del hablar).

2.3.2. Pero he dicho “al menos, provisionalmente” ya que, una vez expuesta y sucintamente razonada mi propuesta, me atrevo a llamar la atención sobre la inconveniencia del empleo del término mismo *lenguaje* (un sustantivo, por cierto, tomado del occitanico antiguo *leng(u)atge*, o del catalán *llenguatge*). Como tal sustantivo, es decir, como aquella palabra que designa o identifica seres, animados o inanimados, se presta a desvirtuar la concepción de cualquier tipo de actos y de operaciones o, cuando menos, es una categoría verbal que no ayuda precisamente a una comprensión cabal de ellos. Tanto si se piensa en el acto cognoscitivo habitual ‘saber hablar’ como si se concibe el lenguaje como ‘usar el saber hablar’ (= *hablar*), es evidente que el sustantivo *lenguaje* resulta totalmente desafortunado por su falta de correspondencia con lo significado: lleva irremediabilmente a cosificar la comprensión del lenguaje.

---

<sup>18</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 153.

<sup>19</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 153.

<sup>20</sup> L. Polo, *El conocimiento del universo físico*, p. 172.

2.3.3. Es muy posible que Polo experimentara una insatisfacción similar ante el uso exclusivo, no muy adecuado, insisto, del tecnicismo *lenguaje*, que forzosamente debía hacer al referirlo nada menos que al *saber hablar*, a los distintos hábitos intelectuales. Me baso para esta suposición en un hallazgo que considero de la mayor importancia si pensamos en la necesidad de una cura lingüística de la filosofía, que él en la práctica tanto fomentó. Al referirse al asunto de la convencionalidad de las palabras, lo considera clave porque, según dice, literalmente: “con él se pasa del habla al lenguaje”<sup>21</sup>. Aquí conviene aclarar que en este contexto Polo designa con la palabra *habla* a las distintas operaciones que culminan en la articulación de las voces, por lo que su empleo queda legitimado tanto al referirla a los hombres como a los animales (muchos animales también *hablan*). Pues bien, influido posiblemente por la adecuación de la forma verbal *hablar*, en infinitivo (y que no se conmensura, pienso, con la índole de las operaciones que intervienen en la ejecución lingüística), crea acertadamente el tecnicismo *lenguajear*, esto es el ‘hablar que comprende la formación de los significados convencionales’. Literalmente, dice Polo: “No es lo mismo *hablar* que “lenguajear”. “Lenguajear” es utilizar las articulaciones de las voces con significaciones convencionales”<sup>22</sup>.

2.3.4. Tratemos de ahondar un poco en las razones del empleo exclusivo, en este caso, del tecnicismo *lenguaje*, desde la perspectiva de la categoría verbal de sustantivo que conforma su modo de significar. El pensamiento occidental, como bien se sabe, es prioritariamente “objetualista”. Da primacía a la entidad y al análisis del objeto pensado sobre la operación de pensar: en general, es más importante el *noëma* que la *noësis*. Podríamos concluir que la historia del pensamiento occidental más que consistir en el olvido del ser, como observa Heidegger, parece caracterizarse por el olvido del ser del conocimiento. Ahora bien, con relación a las ciencias de la cultura o del espíritu, las consecuencias de la separación de ambas dimensiones –conocer y conocido– y de la postergación de los análisis en torno a la naturaleza del conocer y a su pluralidad operativa son verdaderamente trascendentales. Y respecto de la misma ciencia lingüística, particularmente de la semántica, avivan la confusión del estatuto ontológico de los objetos científicos “natural” y “teórico”. En efecto, como intentaré demostrar por extenso en otro momento, resulta habitual atribuir al objeto pensado funciones específicas de la operación de conocer. Así, por ejemplo, Coseriu define el significado como “*estructuración* de la experiencia humana” o

<sup>21</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 139.

<sup>22</sup> Interesa hacer notar que esta creación léxica de Polo no figura en las ediciones publicadas por Rialp y Eunsá, pero sí en la transcripción primitiva del texto oral. El lugar en el que aparece corresponde a la página 139 de la edición de las Obras Completas, (vol. X) de Eunsá.

“*representación* del ser [de las “cosas”]”<sup>23</sup>, empleando frecuentemente sustantivos de acción para la referencia a la entidad gnoseológica de lo pensado.

Ahora bien, parece claro que el olvido de los actos y operaciones cognoscitivas favorece e intensifica nuestra habilidad intelectual “cosificadora”. Y en relación con esta propensión a sustantivar, tan perniciosa, a mi entender, por ese poder desvirtuador, insisto, de las nociones que refieren a los actos y operaciones, hace al caso aducir lo que considera Polo su origen: “La lucha con el lenguaje es propia del filósofo; tenemos una propensión (creada por el lenguaje) a sustantivar; nuestra mente es “cosista” por contaminación “lingüística”, y todo aquello que no es cosa nos parece evanescente. Fijar la atención en el valor no sustancial del mundo requiere indudablemente esfuerzo”<sup>24</sup>. Pues bien, si a esta inclinación natural se suma la postergación de la operación misma del conocer, no deberá extrañar que a la actividad tan intensa y perfecta del ser humano, a saber, a la actividad cognoscitiva habitual, se la conciba sustancialmente con la palabra *lenguaje*. Como tampoco habrá de sorprendernos que a los modos de hablar, a las técnicas determinadas de expresión que se dan concretamente en los actos de hablar, es decir, a los distintos “adverbios” de los verbos-actos de habla se los conciba también sustantivamente bajo la denominación de *lenguas*. En este orden de cosas, quisiera aquí simplemente advertir que las consideraciones sobre el empleo, a mi juicio, inadecuado del sustantivo *lenguaje* tienen la misma validez para la mediatización también deturpadora que origina el sustantivo *lengua* (y otros muchos términos, nucleares, filosóficos y lingüísticos)<sup>25</sup>.

2.4. Pero la cuestión terminológica aún se complica más y la confusión se acrecienta al observar que Polo, como el lenguaje en cuanto saber hablar es un hábito cognoscitivo y hay varios hábitos cognoscitivos, concluye que, en rigor, hay varios *lenguajes* o un *lenguaje* (el abstractivo o semántico) y varios *meta-*

<sup>23</sup> E. Coseriu, *El hombre y su lenguaje*, pp. 39-45.

<sup>24</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 73.

<sup>25</sup> A mi juicio, las consecuencias de tan desajustada concepción, por un lado, afectan al conocimiento riguroso del verdadero estatuto ontológico de la *lengua* y, por otro, abocan a una idea de la lingüística como una ciencia más entre las consideradas autosuficientes. La primera desviación impide ver la *lengua* como aquello en lo que realmente consiste: un simple modo de hablar, digamos mejor, un adverbio (latine > *latín*; romanice > *romance*, *roman*; vasconice > *vascuence*; en griego el modo se confunde, incluso, con el lexema: *attikitsein* 'hablar a lo ático', *helenitzsein* 'hablar al modo heleno'); y por ello, ontológicamente inseparable de la actividad del habla (no hay hablar sin lengua ni la lengua se da como tal si no es al hablar) y en el nivel del conocimiento habitual, inseparable igualmente del conocimiento manifestativo que llamamos *saber hablar*. La cosificación o sustantivación del adverbio, en cambio, arrastra universalmente a concebir la *lengua* como un sistema deducido del hablar, artificialmente “aislado”, existente fuera de la ejecución lingüística, o peor, fuera e independientemente de los individuos hablantes.

*lenguajes*: “Ahora bien, dice, si el *lenguaje* se corresponde con distintos niveles cognoscitivos, se han de estudiar los *lenguajes* de acuerdo con los niveles cognoscitivos”<sup>26</sup>. Y un poco antes: “A los niveles superiores a la abstracción, afirma, conviene llamarlos *metalingüísticos*, o hablar de *metalenguaje*. Con esto ajustamos una noción que aparece en el neopositivismo. Si se trata de niveles inferiores, cabe llamarlos *infralingüísticos*”<sup>27</sup>.

2.5. Por otro lado, aunque, por razones obvias, no pueda aquí ni siquiera sintetizar qué comprende Polo bajo el término *hablar*<sup>28</sup>, sí quisiera, al menos, insistir en que, como en el caso del *lenguaje*, que comprende las dos dimensiones distintas ya expuestas, el *saber hablar* y el *hablar*, también el tecnicismo *hablar* se presenta con dos contenidos distintos: a) las operaciones de discernir sonidos o voces articuladas y de producir y emitir voces y voces articuladas, que corresponden al *hablar* de los animales; y b) las de percibir y producir voces articuladas seguidas de la formación de significados convencionales, que son las específicas del *hablar humano*, o *lenguaje* como *hablar*.

3. Ahora bien, por la rareza misma de su amplia presentación, resulta obligado y pertinente referirse aquí un poco más por extenso a una definición del lenguaje, concebida y formulada como tal por Polo, dentro ya del epígrafe *Los significados del lenguaje*. Es ésta: “El lenguaje son esas voces articuladas a las que se añade, o en que se da, un significado convencional”<sup>29</sup>.

3.1. Al sostener Polo en este estudio que analizamos, y en toda su extensa obra, que el lenguaje es saber hablar y hablar indistintamente, no parece consecuente que el género próximo de su definición sea *las voces articuladas*, es decir, el producto, el *ergon*, de una operación transitiva biológico-articulatoria. A mi juicio, resulta excesivo, desajustado, el protagonismo atribuido a la cosa, a la fisicalidad del signo, cuando expresamente reconoce Polo que esta dimensión

<sup>26</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 232.

<sup>27</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 229.

<sup>28</sup> No puedo silenciar, sin embargo, que en el capítulo “Las condiciones biológicas del lenguaje” (sonido, oído, voz y sonido articulado) es notable la cantidad de observaciones que Polo va acumulando sobre ese complejísimo condicionante físico y fisiológico (unido, en el hombre, a un instrumental lingüístico infinito) para darse cuenta de la correlación sistémica entre dichos elementos básicos y, por tanto, para mostrar que el hombre es el ser que habla más y mejor (en los animales, las posibilidades de la voz quedan limitadas a expresar pasiones elementales). Además, como Aristóteles ya lo vislumbra, Polo así valora y subraya la plurifinalidad de los órganos del viviente animado, distinguiendo sistemáticamente la *práxis koiné*, o función primaria de los órganos, de otra superior, añadida y perfecta, que cumple respecto de la vida del animal y del hombre un fin superior, una superfunción al servicio de una manera de vivir más perfecta.

<sup>29</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 139.

física y biológica constituye sólo el “umbral” del edificio del lenguaje<sup>30</sup>. Un protagonismo que queda reflejado hasta en la expresión morfosintáctica: la forma de plural *son* prueba inequívocamente que el sintagma *el lenguaje* funciona como atributo de una oración atributiva en que el sujeto manifestado es la expresión *esas voces articuladas*<sup>31</sup>.

3.2. La ordenación de los elementos que componen esta definición corresponde a la pluralidad de operaciones ejercidas por el que oye y escucha, y no por el que en sentido estricto habla. Y para evitar confusiones gnoseológicas y lingüísticas deben, a mi juicio, distinguirse bien las unas de las otras pues entre ellas, impropriamente denominadas por lo común “el acto de habla”, se comprueban sin esfuerzo diferencias en el orden de su ejecución. Y sobre todo se da una, esto debe subrayarse especialmente, que afecta a la misma naturaleza de dichas operaciones. De acuerdo con las primeras, las diferencias de orden, aunque no comparto las interpretaciones de fondo que estoy aquí cuestionando, podría igualmente formularse así la definición: “*Lenguaje* son esos significados convencionales a los que se añade una voz articulada”. Y en cuanto a la diferencia entre *hablar* y *oír-escuchar* atinente a su naturaleza, no ofrece dudas que la operación de *hablar* o *producir-emitir* la voz articulada es *praxis* transitiva, por lo que la voz articulada constituye el producto o *ergon*, mientras que la operación de percibir la voz articulada es una operación cognoscitiva, *praxis* inmanente, conocimiento sensible, donde la voz articulada pasa a ser objeto poseído de la operación de conocer.

---

<sup>30</sup> Tomada literalmente, la expresión “Pero el lenguaje es algo más: con esto hemos llegado a su umbral” (L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 139) puede entenderse contradictoria. Por una parte, manifiesta a las claras que los condicionamientos físicos y biológicos forman parte del *lenguaje* como *hablar*, pero, por otra, la idea de “llegar al umbral” parece contradecir lo sostenido, pudiendo introducir cierta confusión: “llegar al umbral” implica exactamente no traspasarlo, no cruzarlo (recuérdese la expresión equivalente anterior: “con él [con el asunto de la convencionalidad] se pasa del habla al lenguaje”, p. 139). Más acertada, menos problemática, es la expresión paralela del texto supuestamente anterior, que me facilitó Sellés: “Si esto es así es que el habla humana está al servicio de su perfección. Si el hombre fuera menos perfecto de lo que es ni tendría manos ni tendría labios; entonces su capacidad dialéctica sería mínima y, al mismo tiempo, la capacidad de dar instrucciones para mover sus miembros desde el punto de vista práctico sería también mucho más pequeña. Sin embargo esto [lo prebiológico y biológico] todavía no es el lenguaje; nos hemos quedado (*sic*) en su umbral”. Es decir, para Polo, la dimensión biológica del lenguaje, tan perfecta en el animal hombre, constituye tan solo una magnitud mínima, aunque imprescindible, del edificio del lenguaje: el umbral (a saber: ‘en la puerta o entrada de una casa, escalón inferior, que, contrapuesto al dintel, forma parte del edificio dando el acceso al mismo’).

<sup>31</sup> Observo a este respecto un notable parecido de fondo y forma entre esta definición del *lenguaje* y la que recoge el *DRAE*: ‘Conjunto de sonidos articulados con que el hombre manifiesta lo que piensa o siente’.

En la presente definición, es evidente, se omiten del todo las operaciones del hablar propiamente dicho al estudiar el lenguaje como “acto de habla” (lo que practicado habitualmente puede impedir ver algo tan elemental como que la expresión oral o escrita se crea antes de ser escuchada, recreada o interpretada o que las dificultades hermenéuticas las tiene el intérprete y no el autor de la expresión). Así mismo, en esta definición que examinamos se prescinde, igualmente, del todo de la primera operación de oír-escuchar, transformando mentalmente el objeto conocido de la operación cognoscitiva sensible de oír en un producto fisicalizado, el propio de una praxis transitiva, que es justamente el que tiene lugar en la última operación del hablar, la que produce físicamente la voz articulada. A partir de ahí se tiene la impresión de que se atribuyen facultades especiales al supuesto producto, virtudes que sólo corresponden a las cosas: “las palabras transmiten un significado”, “las palabras vehiculan significados”, etc<sup>32</sup>.

3.3. Además, me parece evidente que “añadir” “un significado convencional” a “voces articuladas” resulta ópticamente imposible. Me apresuro a agregar aquí que un poco después de esta definición Polo escribe, haciendo suya la siguiente aserción del Estagirita: “Aristóteles dice taxativamente que la palabra tiene un significado convencional”<sup>33</sup>, y fuera del trabajo que ahora estudiamos, especialmente en el *CTC II*<sup>34</sup>, resultan usuales expresiones como: “[la intencio-

---

<sup>32</sup> A fin de poder recapacitar sobre la también admirable complejidad del proceso global del *oír-escuchar*, no huelga resumir aquí la asombrosa ejecución de los fenómenos físicos, biológicos y fisiológicos previos a la primera operación cognoscitiva, al conocimiento sensible del *oír*. La percepción auditiva de un sonido es, efectivamente, el resultado de un proceso en el que se suceden los siguientes hechos: 1) el pabellón auditivo, con su peculiar constitución helicoidal, *canaliza* la onda sonora; 2) esta se propaga por el conducto acústico externo, donde se *amplifican* las ondas de entre 3000 y 4000 Hz de frecuencia, 3) e *impacta* en el tímpano, membrana elástica que *refleja mecánicamente* los impulsos recibidos de la onda sonora y 4) *golpea*, a su vez, a la cadena de huesecillos (martillo, yunque y estribo), que *amplifican* 25 veces la intensidad de las vibraciones que reciben, 5) y las *transmiten* a la membrana de la ventana oval, 6) lo que produce una presión en la parte superior de la cóclea (o caracol) que obliga a circular el fluido linfático hacia la cavidad inferior a través de un orificio conocido como helicotrema, 7) lo que, a su vez, provoca que la membrana basilar, situada en el interior de la cóclea, se deforme hacia abajo al tiempo que la membrana elástica que cierra la ventana redonda cede hacia afuera; 8) dichas agitaciones, de la membrana basilar y la ventana redonda, conllevan un *movimiento oscilatorio* de izquierda a derecha de la membrana basilar, 9) en cuyas diminutas partes (desde el extremo basal hasta el apical) se produce una *respuesta correlativa* a las diferentes frecuencias de la onda, 10) que *excita* las correspondientes terminaciones neuronales en forma de *impulsos eléctricos*, 11) los cuales llegan al cerebro, donde son interpretados en sus diversas cualidades de sonoridad, tonalidad, timbre y duración.

<sup>33</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 140.

<sup>34</sup> L. Polo, “Intencionalidad y signo”, en *Curso de teoría del conocimiento II*, pp. 147-154.



nalidad] se añade al sonido”, “está unida a lo físico”, “se dota de intencionalidad [a lo físico]”, “se presta [intencionalidad] a lo físico”, “la intencionalidad queda unida o acompaña a la cosa”, etc. A ellas añadido, únicamente, la siguiente cita textual “Si la intencionalidad está unida a lo físico, como ocurre con las palabras, con las banderas y otros ejemplos posibles, resulta que la intencionalidad es añadida: y como lo físico no dice que haya que añadirsele, ha de intervenir alguna decisión humana, una experiencia”<sup>35</sup>.

Tras estos testimonios, repetidos frecuentemente en las explicaciones de Polo, sintetizo mi opinión, que, precisamente, manifiesta en este tema una profunda influencia suya: el *esse reale* no puede tener o poseer de suyo al *esse intentionale*. Este sólo es poseído en y por la operación intelectual de poseer. Es imposible que lo conocido en tanto que conocido esté en situación de confusión óptica con la estructura de las cosas –o del cognoscente– como un integrante suyo. El pensamiento no forma parte ópticamente de nada: sólo es poseído operativamente. El pensamiento, *per se*, el conocimiento, por definición, es lo separado absolutamente de todo. Ambas dimensiones, la física y la cognoscitiva, no pueden componer de suyo un *esse* unitario, es decir, un pensamiento incorporado en las unidades reales y concretas. Por ello la conexión entre ambas magnitudes no es natural, sino convencional, *ad plácitum*. Pero para que se ejerza ha de darse en el terreno de una de las dos. Pues bien, la vinculación tiene lugar, de manera habitual, en los dominios del pensamiento.

3.4. Por otra parte, la referencia frecuente en la obra de Polo a la *convencionalidad* de las palabras, ilustrada con ejemplos del tipo “la palabra ‘gato’”, como en el estudio que en esta ocasión centra nuestro examen<sup>36</sup> y en la definición que ahora analizamos la presencia de “voces articuladas” con “significado convencional”, circunscribe el alcance del lenguaje al hábito abstractivo y al correspondiente *lenguaje semántico*, aquel en que hay articulación cognoscitiva presencial del tiempo. De tal forma que quedan fuera de la consideración del lenguaje el resto de hábitos racionales adquiridos y los correspondientes lenguajes, aquellos que dichos hábitos posibilitan.

3.5. No figura tampoco en la definición ninguna referencia al obligado acto cognoscitivo imaginativo-acústico, a la configuración fonológica con la que se asocia habitualmente por convención la intencionalidad. Importa mucho advertir que en este trabajo de Polo, dentro de las operaciones centrales del “acto de hablar”, no figura dicho acto cognoscitivo imaginativo. Y hago notar, a este respecto, que entre los hábitos lingüísticos que comprenden el complejísimo y admirable entramado del saber hablar no deben silenciarse, como generalmente ocurre, los que hacen posible, en el acto específico de hablar, el saber relacionar

<sup>35</sup> L. Polo, “Intencionalidad y signo”, en *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 147.

<sup>36</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, pp. 139-142.

o vincular el significante al significado, esto es, la configuración imaginativo-acústica que consiste en objetivar mentalmente la imagen acústica, la secuencia de fonemas diferenciados, a la que el hombre hablante asocia, por convención, la intencionalidad. Y, análogamente, el acto concreto de escuchar solo será hacedero mediando, entre otros hábitos, el que hace posible el acto cognoscitivo imaginativo o configuración fonológica de cada uno de los impulsos acústicos.

3.6. Y finalmente, en relación con el *significado convencional*, la preterición denunciada de las distintas operaciones del circuito completo del habla o del “acto de habla”, suplantada, como es habitual en las llamadas “ciencias del hombre”, por una fusión óptica de lo físico o materialidad sonora, no remitente, de la palabra con lo cognoscitivo, añadido a lo físico y remitente, en una realidad concebida “cosísticamente”, supuesta o inventada (ya que no hay una relación de coexistencia necesaria entre ambas dimensiones), induce, en primer lugar, a ensanchar el papel de la convencionalidad lingüística, exactamente, a ver en dicha fusión dos tipos de convencionalidad: 1) el que se fundamenta en la consideración de que el pensamiento lingüístico remite en universal a la realidad; y 2) el que se basa en la creencia de que el pensamiento lingüístico no guarda semejanza ni parecido alguno con la realidad. Y, en segundo lugar, lo que puede ser más trascendente, explica que deje de verse la convencionalidad genuina, aquella que sólo se da entre las operaciones mismas, cognoscitivas y físicas. Se mezclan, en efecto, en la exposición de Polo la convencionalidad entendida como la referencia de una sola palabra a múltiples realidades (*unum de multis*) con la de la ausencia de parecido entre la intencionalidad añadida de la palabra y la realidad misma. A este respecto, hago notar que Sellés, en cambio, sí separa convenientemente esa dualidad tipológica de lo convencional<sup>37</sup>.

3.6.1. Ahora bien, el primer tipo de convencionalidad detectado (las palabras significan en universal, no en particular) no es para nada específico del lenguaje. Este lo hereda del pensar, que también remite así, en universal. Además, respecto de ese significar del lenguaje en universal y no en particular, Polo advierte que dicha característica del lenguaje es más acorde con seres inteligentes que no la específica del lenguaje natural, donde a cada signo le corresponde una sola realidad. Sin olvidar que economiza esfuerzos; callamos más de lo que decimos porque no se podría hablar ni aprender con infinitas voces. Para poder hablar, poder entendernos y poder aprender, en efecto, no tenemos más remedio que callar más de lo que decimos, mediante el hábito de versar sobre muchos (*unum de multis*). El lenguaje como está al servicio del pensamiento, debe ser sintético. Es mejor lo sintético y universal que lo particular, jeroglífico, representativo. Ahí radica la necesidad del lenguaje convencional. Todavía más, en relación sistémica con esta propiedad, prosigue Polo, se encuentra la elipsis

<sup>37</sup> J. F. Sellés, “Pensar, hablar y comunicar”, *Palabra Clave*, 1 (1996), pp. 1-22.

lingüística: el lenguaje, en atención a la intencionalidad intelectual, es necesariamente elíptico: no lo dice todo ni puede decirlo todo; como el conocimiento, el lenguaje no puede agotar lo real.

En suma, este modo de significar del lenguaje, en universal, es evidentemente heredado. El pensamiento, que también refiere mejor así, en universal, es la fuente y fundamento del lenguaje. El pensar posee en propio el significado, mientras que el significado del lenguaje vive de prestado respecto del pensar. Por lo tanto, el significar en universal no es específico del lenguaje, sino del pensar mismo, de donde procede el lenguaje, que está a su servicio. La convencionalidad del lenguaje (*unum de multis*), heredada del pensamiento, no es una característica genuinamente lingüística.

3.6.2. El segundo tipo de convencionalidad (el pensamiento lingüístico no guarda ningún parecido o semejanza con la realidad) contraviene, a mi juicio, la finalidad prioritaria del lenguaje: el lenguaje, lo repite muchas veces Polo, está hecho para hablar de las cosas, del mundo físico. Pero para Polo el pensamiento lingüístico, la intencionalidad lata o añadida del lenguaje, al estar contaminado de lo físico, de la materialidad sonora, no lleva necesariamente a la realidad. El conocimiento, en cambio, el *esse intentionale* sí se parece a la realidad, se conmensura con ella; es verdadero al darse la adecuación con lo real. La intencionalidad pura, sin ser una copia de lo real, sí viene medida por la realidad: no puede haber más verdad que realidad. En el pensamiento lingüístico, por el contrario, no se asegura la conmensuración, la adecuación, con lo real; no es este el territorio propicio para las vivencias con la verdad. Conviene repetir aquí el texto de Polo donde asume, así lo entiendo, la interpretación del Estagirita: “Aristóteles dice taxativamente que la palabra tiene un significado convencional y no se parece a la cosa que significa: la palabra “gato” no se parece al gato; no tenemos una palabra natural para el gato”<sup>38</sup>

Pero, insistimos, el lenguaje está hecho, adecuadamente diseñado, para hablar de las cosas, de la realidad sensible (y no, por supuesto, de la inmaterial, espiritual, como es el propio pensar o incluso el mismo lenguaje). Todo ello, porque entre sus operaciones específicas también cuentan las físico-biológicas

<sup>38</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 140. En otro momento trataré de profundizar en esta importante cuestión. Es evidente que Polo no ve en el pensamiento lingüístico una falta absoluta de correspondencia con lo real: “la filosofía del lenguaje es la consideración de una intencionalidad lata, no pura, es decir, de una intencionalidad condicionada y oscilante, cuya correspondencia con lo real está sujeta a duda. Con ello la perplejidad no se remedia, sino que se acrecienta. La correspondencia del lenguaje con lo real es sólo posible: *hay varias posibilidades en el lenguaje y sólo una de ellas es la correspondencia con lo real* [la cursiva es mía]. Pues, en efecto, lo real es el caso individual, el singular. Lo individual constriñe al lenguaje, cuya intencionalidad es una expansión añadida. La posibilidad del sentido está descompensada, por ser plural, con la referencia real”; L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento II*, p. 152.

y, por tanto, la materia, a cuyas leyes, en ese caso, queda sometido. Por ello, si su naturaleza convencional implica la imposibilidad de que su referencia sea medida, conmensurada por la realidad misma, sin la capacidad de descubrir la verdad de las cosas, sin iluminar las cosas, simplemente informando sobre ellas, el lenguaje no garantiza necesariamente la veracidad de lo que decimos sobre las cosas. Si esto es así, en realidad con el lenguaje no hablamos ni podemos hablar de cosas, sino de sucedáneos mentales suyos. Esto equivale a decir que, aceptando que la intencionalidad lingüística es necesariamente convencional, la comunicación interpersonal no puede tener como norte la verdad, sino acuerdos voluntarios. A partir de esta concepción de la convencionalidad lingüística, con el pensamiento lingüístico ni se busca ni se puede buscar la verdad.

3.6.3. A mi juicio, la convencionalidad, históricamente determinada y asumida, viene explicada, en cambio, por la asociación habitual, por el hábito cognoscitivo de asociar las diversas operaciones que intervienen en el hablar y en el oír-escuchar. No se trata de que una operación, *per se*, lleve a la otra, sino de que es el propio hábito de asociarlas quien explica suficientemente la asociación. La intencionalidad en la operación primera del hablar y en la última del escuchar no es en sí misma convencional. La convencionalidad previa, históricamente determinada, ha sido asumida y, en todo caso, podríamos decir que se da en la asociación habitual de las diversas operaciones cognoscitivas entre sí o en su relación con las que producen la voz articulada. Esto se ve claro con nuestra asistencia imaginaria al momento en que Polo crea los términos *lenguajear* o *dialecticar*. Un buen día Polo, disconforme con el empleo del término *hablar* con referencia tanto al mundo de los animales como al mundo del hombre, tuvo la feliz y sintomática ocurrencia de asociar (en un seminario o en una clase ordinaria) la operación cognoscitiva ‘utilizar las articulaciones de las voces con significaciones convencionales’ a la cognoscitivo-imaginativa /lenguajear/, y ésta, a su vez, a la físico-biológica [lenguajear], por este orden; y a partir de ese momento adquirió, junto con los discípulos y oyentes del seminario o de la clase, el hábito cognoscitivo de asociar esa operación intelectual a la cognoscitivo-imaginativa, y ésta, a la físico-biológica. Lo mismo cabría decir para la otra innovación terminológica *dialecticar* ‘emitir voces articuladas o variaciones dialectales los animales y el hombre’, atestiguada así mismo en *El lenguaje y la cultura*<sup>39</sup>. En suma, en el tema de la convencionalidad lingüística el protagonismo lo ostentan los hábitos asociativos de las operaciones del circuito del habla. Es, a mi entender, un hábito cognoscitivo, una vez más, el hábito de asociar operaciones cognoscitivo-físicas o físico-cognoscitivas, la auténtica explicación de la convencionalidad lingüística.

---

<sup>39</sup> L. Polo, *Quién es el hombre*, p. 139 y ss.

4. Y concluyo. Creo que es muy necesario volver a la entidad misma del lenguaje, a las operaciones en que realmente consiste, abandonando la estudiada realidad supuesta, inventada, de la fusión óptica de lo físico con lo cognoscitivo. Aunque, soy consciente de su dificultad, esa vuelta a “las cosas como son”, al mundo de los hábitos y de las operaciones cognoscitivas y físicas, exige una modificación radical de la terminología (*lenguaje, signo, palabra, lengua*, etc.), imprescindible en una filosofía (y una lingüística) rigurosamente precisa. Partimos con bastante ventaja, puesto que, en muy alta medida, ya nos desbrozó lo más intrincado del camino nuestro recordado y admirado profesor, don Leonardo Polo.

Claudio García Turza  
Instituto Orígenes del Español Cilengua  
claudio.garcia@aurea.unirioja.es



## LA GNOSEOLOGÍA DE POLO Y EL PARADIGMA MULTICULTURAL

*Fernando García-Cano Lizcano*

### Introducción

Toda propuesta filosófica moderna se caracteriza por tener un *método* que facilite y posibilite, a la vez, entrar en los temas de la filosofía con la adecuada perspectiva. Frente al pensamiento clásico (antiguo y medieval) la nota distintiva de las propuestas modernas que se han sucedido desde Descartes hasta nuestros días sería la insistencia en la prioridad del método<sup>1</sup>.

El debate en torno a la postmodernidad<sup>2</sup> ha servido, en la última década del pasado siglo XX, para reafirmar, en cierto modo, esta nota distintiva de toda propuesta filosófica que quiera estar a la altura de los tiempos: *lo postmoderno*, en este sentido, no indicaría la carencia de método para filosofar, sino la plena asunción del mismo ante las vacilaciones de si habría que retornar a carecer de él y volver a planteamientos pre-modernos...

La propuesta filosófica de Polo se articula en torno a *un método*, el abandono del límite mental, que una vez asumido permite plantear los horizontes de la filosofía en *perspectiva trascendental*. La puerta de entrada a esa perspectiva, sin duda, es el método, dado que sin él es imposible atisbar siquiera los horizontes de lo extra-mental, quedando clausurado el ejercicio del pensamiento a los estrechos límites de lo objetual, lo meramente pensado. Con este método se pone de relieve cómo el límite mental se oculta detrás de aquello que nos parece más cierto y seguro: el conocimiento objetivo. Abandonar el límite es servirse

---

<sup>1</sup> Es preciso aclarar que la filosofía de cualquier periodo de la historia ha contado siempre con un método, hasta el punto de que cabría afirmar que sin método no es posible la filosofía misma, si bien es verdad que entre la *theoria*, la *speculatio* y la *reflexio* –como referentes de los tres grandes métodos de la historia de la filosofía– hay una gran diferencia, que explica la diversidad temática de los grandes periodos de la historia de la filosofía –mundo, Dios y hombre–. Es esta una distinción que permite entender mejor cómo si realmente se descubre un verdadero nuevo método, ello implicaría la apertura de nuevos horizontes temáticos. Tal parece el caso de la filosofía de Leonardo Polo.

<sup>2</sup> Cfr. M. Berciano, *Debate en torno a la postmodernidad*, Síntesis, Madrid 1998. La *deconstrucción* parece el método paradigmático del pensamiento autodenominado postmoderno.

de él para ampliar nuestro conocimiento y por ello se trata de un método integrador, no excluyente de toda la historia de la filosofía anterior<sup>3</sup>.

La aventura en la que se embarca Polo, a través de su producción filosófica<sup>4</sup>, es la de atreverse a proseguir el camino de la filosofía clásica de Aristóteles y de Tomás de Aquino con el vigor que propicia el descubrimiento de un método que hasta ahora no había sido descubierto.

El contexto socio-cultural actual, marcado por el multiculturalismo de comienzos del siglo XXI, interpela a los filósofos. En muchos casos parece que *el reto del multiculturalismo*<sup>5</sup> fuese similar al de la sofística, lo cual facilitaría tener a mano los instrumentos que utilizaron los grandes filósofos para desarmar aquella madeja. En cambio, las circunstancias sociales no son hoy en día, ni mucho menos, las mismas que las del siglo V a. C., lo cual conlleva que semejante equiparación, en mi opinión, no es del todo ajustada. ¿Bastaría con pensar que ante los retos que presentan los autores postmodernos es suficiente descalificarlos como simples *nuevos sofistas*?<sup>6</sup>.

Tomarse en serio la *nueva sensibilidad* del pensamiento postmoderno implica admitir que los planteamientos filosóficos del pensamiento clásico y moderno carecen de algo que no es sólo fruto de una moda, sino de un requisito imprescindible para optar a una *relevancia cultural* que no ignore o menosprecie el *air du temps*<sup>7</sup>. Estos *tiempos postmetafísicos* exigen de la vieja y moderna

<sup>3</sup> Cfr. I. Falgueras, “Presentación en Málaga de la edición de las Obras Completas de Leonardo Polo”, *Miscelánea Poliana*, 2016 (55). URL: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp55.htm>.

<sup>4</sup> Para facilitar una introducción al pensamiento de Polo me han sido útiles los siguientes libros o artículos: R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011; J. F. Sellés, “Claves del pensamiento de Leonardo Polo” en J. L. Caballero (ed.), *Ocho filósofos contemporáneos*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2008; J. A. García, *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, LibrosEnRed, 2006, pp. 55-97; J. M. Torres, *Filosofía biológica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 27-46.

<sup>5</sup> Cfr. J. Prades / M. Oriol (ed.), *Los retos del multiculturalismo*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

<sup>6</sup> Esa fue una de las primeras críticas que se hicieron, por ejemplo, al *pensiero debole* de Vattimo, por parte de un colega suyo en la Universidad de Turín, C. A. Viano, que señaló cómo el concepto de *verdad retórica* elaborado por Vattimo es fruto de una desordenada mezcla de Heidegger, Kant, Gadamer y Aristóteles. Cfr. C. A. Viano, *Va'pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino, 1985, p. 13; J. Rojano, *Relación entre cultura postmoderna y cristianismo en Gianni Vattimo*, UPS, Salamanca, 2015.

<sup>7</sup> En esa línea creo que se sitúan dos interesantes contribuciones del profesor Llano al debate filosófico y cultural, que van siempre tan unidos: A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988; A. Llano, *Teoría del conocimiento*, BAC, Madrid, 2015. En este último libro, el autor insiste en que la trascendencia cultural de la Teoría del conocimiento reside en que “no es



metafísica una ampliación de los horizontes en los que quedó clausurado el pensamiento, para abrir temas nuevos y responder a retos que nunca antes se habían mostrado así de acuciantes<sup>8</sup>.

### 1. Breve aproximación a la propuesta poliana

Cuando Polo presenta en 1964 el método de la metafísica aclara que llama abandono del límite a “la consideración *de* la precisividad del pensamiento, no la interpretación precisa del pensamiento”<sup>9</sup>, con lo cual aspira a ir más allá de lo que permite la noción de intencionalidad. Es la intencionalidad, precisamente, una de las nociones más fructíferas en la filosofía contemporánea, gracias a los desarrollos husserlianos de la misma, en autores como Millán Puelles<sup>10</sup>. El descrédito actual de la metafísica, en la filosofía académica, puede que se deba también a la negativa de replantear los temas en *la perspectiva adecuada* de la nueva sensibilidad postmoderna. Es justamente ahí donde querría plantear si la propuesta gnoseológica poliana sirve para orientarse en el paradigma multicultural del contexto social actual o más bien, por el contrario, cabe considerarla un meritorio esfuerzo intelectual del pasado, sólo apto para iniciados. Dicho con otras palabras: ¿es Polo un postmoderno, un moderno o un clásico?

Respecto a los temas que plantea con su método se podría decir que es un clásico, por cuanto conecta con los temas metafísicos que la modernidad fue clausurando progresivamente. Pero en cuanto a su contexto histórico se puede hablar de Polo como un postmoderno, puesto que no desconoce cómo ha cam-

---

una disciplina preferentemente formal y, por así decirlo, técnica. Constituye el nudo del actual debate intelectual que separa e incluso enfrenta a los espíritus y las mentalidades” (p. 177).

<sup>8</sup> Creo que los intentos de hacer esa nueva metafísica, que asuma los retos de la cultura postmoderna, no son muchos, si bien en esa línea cabría situar las aportaciones de autores tan variados como Gondrin, Gilbert, Inciarte, Llano, Seifert y Polo. En todo caso se pueden valorar positivamente los esfuerzos de aquellos autores que cultiven lo que Llano llama una “filosofía impura”, o sea siempre azacanada con cuestiones ambientales y aplicadas, porque “desde Platón hasta Hegel, e incluso hasta Husserl, la mejor filosofía occidental ha metido la mano en la fértil tierra de los problemas sociales, políticos, económicos y culturales. En caso contrario, el saber se acerca de la realidad presentaría la paradoja de no tratar de realidad alguna. Es lo que pasa cuando –prisionera de un academicismo estéril– la filosofía gira sobre sí misma y, como dice Wittgenstein, se pasa de rosca”; A. Llano, *La nueva sensibilidad*, Espasa Calpe, Madrid, 1988, p. 14.

<sup>9</sup> L. Polo, *El acceso al ser*, Obras Completas volumen II, Eunsa, Pamplona, 2015, p. 17.

<sup>10</sup> Cfr. A. Llano, *Teoría del conocimiento*, BAC, Madrid, 2015, p. 22.

biado la historia del mundo a la altura del siglo XXI en el que vivió sus últimos años<sup>11</sup>.

Con todo, tal vez no sea lo más importante encontrar una catalogación adecuada para la filosofía de Polo, sino comprender su propuesta y proseguir el camino del pensamiento. Comprender *el sentido gnoseológico* de la *doctrina del límite mental*, propuesto por Polo, conlleva también atribuirle a esa doctrina su correspondiente *sentido ontológico*. De lo contrario se muestra un enfoque insuficiente del método del límite mental<sup>12</sup>. Y es que, como señala Juan A. García, “la aportación poliana es primariamente metodológica”<sup>13</sup>, sin la cual no se alcanzarían los logros temáticos que el abandono del límite permite, que –en palabras de Polo– es un método “con el cual se puede hablar de metafísica y de antropología sin mutuas sustituciones o incompatibilidades”, porque “abandonar el límite mental es justamente el método a través del cual se puede estudiar el ser del hombre sin incompatibilidad con el ser del universo”<sup>14</sup>.

Devienen así saberes estrictamente trascendentales, que manifiestan la condición plural del saber mismo, realizado desde el abandono del límite mental. Ese método cognoscitivo se despliega en 4 dimensiones, que originan progresivamente el conocimiento de la existencia humana, o sea del acto de ser personal (tercera dimensión) de la existencia extra-mental, o sea de los primeros principios reales extramentales (primera dimensión) el conocimiento de la esencia humana, la inteligencia y la voluntad (cuarta dimensión) y, finalmente, el conocimiento de los principios de la realidad que no son primeros, es decir, de las cuatro causas (segunda dimensión)<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Los volúmenes de sus obras completas que se anuncian con el título de *Artículos* (los volúmenes 9, 16 y 26) prestarán un especial servicio a quien esté interesado en conocer en qué medida Polo escribió artículos al hilo de la actualidad social más acuciante. Creo que esa función social del pensador es algo muy estimable para la sensibilidad cultural de la postmodernidad. Con todo, hay que aclarar que el interés por la actualidad no define como tal a la postmodernidad, sino más bien el abandono de la filosofía teórica en favor de una meramente pragmática, lo cual la equipararía en buena medida a la sofística.

<sup>12</sup> Cfr. J. A. García “El abandono del límite y el conocimiento” en I. Falgueras; J. García; R. Yepes, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, pp. 27-60; J. A. García, “Sobre el ser y la creación”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29), pp. 587-614.

<sup>13</sup> J. A. García, *Después de Husserl. Estudios sobre la filosofía del siglo XX*, LibrosEnRed, 2006, p. 85.

<sup>14</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 349.

<sup>15</sup> Cfr. J. L. Caballero (ed.), *Ocho filósofos españoles contemporáneos*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2008, pp. 266-268.

Ahora bien, ¿es tan obvio que la persona humana sea susceptible de un crecimiento cognoscitivo tan irrestricto, como el que propone el abandono del límite poliano? Y en el caso de que mostrar ese crecimiento cognoscitivo no sea un problema, ¿en qué ayuda este planteamiento a reorientar *la gestión de la multiculturalidad*<sup>16</sup>, a la que se enfrentan las sociedades avanzadas como uno de sus retos principales? ¿Aporta alguna luz particular el planteamiento poliano para cambiar *el paradigma relativista*, que ha pasado a considerarse sustrato filosófico necesario de las sociedades liberales actuales en determinados planteamientos muy extendidos?

## 2. La gestión de la multiculturalidad desde la razón pública rawlsiana

*La razón pública*, como concepto fundamental de las democracias liberales, ha sido desarrollada por Rawls a lo largo de su última etapa filosófica<sup>17</sup> con el objetivo claro de resolver “una cuestión acuciante en el mundo contemporáneo: ¿pueden ser compatibles la democracia y las doctrinas generales, religiosas o no religiosas? Y si lo son ¿cómo?”.

Se hace evidente la existencia de *un problema acuciante* en la cultura contemporánea: compatibilizar distintas racionalidades que parecen abocadas al enfrentamiento e impedirían la pacífica convivencia. La solución de la democracia liberal, en opinión de Rawls, consiste en compartir una racionalidad común estrictamente política, que refuerce los consensos entrecruzados respecto a los valores constitucionales básicos, que se albergan en las distintas racionalidades en litigio: hay que impedir que la vigencia pública de esa racionalidad compartida quede fracturada por la diversidad de visiones filosóficas de la vida

---

<sup>16</sup> Gestionar la multiculturalidad consiste, fundamentalmente, en hacer una política que no aspire a resolver las cuestiones metafísicas que enfrentan a los ciudadanos, porque se parte del presupuesto de que la democracia exige cierto relativismo gnoseológico como sustrato ideológico. Es lo que se ha llamado política sin metafísica. En esa línea argumentan, por ejemplo, Rawls y Rorty. De ello me ocupé en F. García-Cano, “Coincidencias de Rawls y Rorty sobre política sin metafísica” en P. Núñez / J. Espinosa (eds.), *Filosofía y política en el siglo XXI*, Akal, Madrid, 2009, pp. 89-97. Sobre ese tema, desde otra perspectiva, pueden ser muy iluminadores los siguientes libros: R. P. George, *Entre el derecho y la moral*, Thomson Reuters-Aranzadi, Cizur Menor, 2009; F. J. Contreras, *Liberalismo, catolicismo y ley natural*, Encuentro, Madrid, 2013; A. Ollero, *Religión, racionalidad y política*, Comares, Granada, 2013; R. Palomino, *Neutralidad del estado y espacio público*, Thomson Reuters-Aranzadi, Cizur Menor, 2014; M. Kluger / F. J. Contreras, *¿Democracia sin religión?*, Stella Maris, Barcelona 2014.

<sup>17</sup> J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 247-290; J. Rawls, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”*, Paidós, Barcelona, 2001, pp. 155-205.

y el mundo, respetables en su totalidad sólo en el ámbito de lo privado. Esa es, muy sintéticamente, la propuesta de razón pública de Rawls.

Ahora bien, lo que cabe plantear ante esa propuesta, cuya intención no deja de antojarse encomiable, es una pregunta acerca de las fuentes de configuración de esa razón pública, para que quede garantizado el respeto a los valores básicos constitucionales. ¿Son exclusivamente políticas esas fuentes o, más bien, habrá que contar ineludiblemente también con razones pre-políticas?

En el caso de una respuesta que sólo admita valores políticos en la configuración de la razón pública, el resultado será *una democracia deliberativa* en la que determinados valores, que no sean consensuados políticamente, tendrán dificultades muy serias para ser admitidos como razonables. De ese modo el positivismo jurídico acabará reduciendo los valores éticos a las leyes, que en cada momento queramos darnos. Las dificultades de nuestros actuales sistemas políticos para ofrecer una solución compartida de sus propios valores sustentadores, dan testimonio de un planteamiento semejante.

En caso contrario, es decir, si se admiten valores pre-políticos que sustenten la democracia misma, se defiende una racionalidad humana universal, previa a toda razón pública contextualmente situada. Este otro planteamiento no atenta contra las peculiaridades de cada cultura, precisamente porque las trasciende, al ser expresión de la verdadera naturaleza humana. En esta versión, de la *democracia moralmente robustecida*, no cabe reducir la ética natural al mero resultado de las leyes positivas, ni a los consensos fácticos, por cuanto se reconoce el deber de aspirar a un consenso racional, que está más allá de los acuerdos pragmáticos.

En el fondo, la problemática que plantea toda esta cuestión sería reconducible al terreno gnoseológico de la siguiente manera: se trata de saber si cabe la posibilidad de reivindicar una racionalidad común para todos los seres humanos o, más bien, se deberá asumir la pluralidad de la razón, como una adquisición indiscutible con la que hay que contar en el futuro, de cara a configurar –en cada contexto– la razón pública que el consenso permita.

Todo parece indicar, por tanto, que el sustrato ideológico de la democracia, en el planteamiento rawlsiano aquí descrito, exige asumir cierto relativismo, por lo menos aquel que no deslegitime a ninguna de las distintas cosmovisiones enfrentadas e inconmensurables, que sostengan los ciudadanos libres, con todo derecho.

En mi opinión, la observación crítica que merece semejante planteamiento, al que prefiero denominar *razón pública estándar*, podría formularse así: no está justificada la equiparación entre relativismo metafísico y pluralismo de la razón, como si fueran exactamente lo mismo; en realidad son dos planteamientos muy distintos, como trataré de mostrar a continuación.

### 3. Ni relativismo, ni escepticismo: verdad y pluralidad

Conviene recordar qué se entiende por relativismo metafísico; se trata de la postura de quien niega la existencia de una verdad ontológica, que, en la medida en que fuera cognoscible por el entendimiento humano, exigiría una adhesión incondicional a la misma, ya que su rechazo sería algo no razonable, sencillamente irracional. La coincidencia en ese universal reconocimiento de una verdad, sea la que sea, es algo impensable y rechazable para el relativismo metafísico, que obviamente va unido a la defensa de un escepticismo gnoseológico, para el que no cabe conocer la verdad, por cuanto presupone que no existe.

El pluralismo de la razón, por su parte, es la postura de quien admite un acercamiento plural y no unívoco a la verdad ontológica, que, si bien es alcanzable, no siempre lo es por el mismo camino. Lo decisivo es la convicción de que se puede llegar, y de hecho se llega, a la verdad ontológica, que, una vez alcanzada, no somete a una irracional dictadura al entendimiento humano, sino, más bien, le confirma la eficacia de su radical apertura a la realidad, en su variada riqueza de posibilidades.

Pensar que para salvaguardar la “plena racionalidad de las personas humanas” haya que asumir el relativismo metafísico es errar el camino para respetar el auténtico pluralismo de la razón. Esa razón plural, lejos de admitir que el hecho de que haya muchas concepciones del bien enfrentadas e inconmensurables signifique la inexistencia de verdades metafísicas universalmente alcanzables, sostiene justamente lo contrario: esas verdades existen y son alcanzables por múltiples caminos que convergen. La convergencia en la verdad es la auténtica generadora del consenso racional, que no es reductible al consenso fáctico. Sustituir el uno por el otro, llegando a pensar que en el fondo no cabe un consenso racional entre personas humanas, es una renuncia a la defensa de la plena racionalidad, que se pretende salvaguardar.

Que, de hecho, los acuerdos y consensos racionales resulten muchas veces inviables no autoriza a renunciar al esfuerzo por alcanzarlos: la confianza en la razón humana está reñida con el abandono de su ejercicio. En el fondo, el problema no es si hay que hacer más política y menos metafísica, sino qué política se hace renunciando a determinada metafísica: porque lo que está claro es que se acabará haciendo metafísica desde cualquier opción política, incluso desde la que aspire a ser “política y no metafísica”<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Es una clara alusión crítica al planteamiento rawlsiano, expresado de manera sintética en un artículo clásico: J. Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs* 1985 (14), pp. 223-251. Traducción castellana en *Diálogo Filosófico* 1990 (16), pp. 4-32.

El análisis de otros autores que apuestan por superar *el paradigma de la certeza*, para pasar al *paradigma de la verdad*<sup>19</sup>, converge con la propuesta de Polo de rechazar tanto el nominalismo, como el idealismo, que niegan la intencionalidad del conocimiento. Pero, sobre todo, su reivindicación de la dimensión personal de la verdad se me antoja una aportación decisiva para el presente contexto cultural, tan marcado por el hecho del pluralismo, con la consiguiente aversión a lo que suenen como principios o convicciones fuertes. El planteamiento de Vattimo, por ejemplo, reprocha a la metafísica tradicional supeditar lo específicamente humano al servicio de una supuesta verdad impersonal. Su propuesta de renunciar a la verdad, como único medio para defender la libertad humana, no es sino una manifestación más de que determinadas intuiciones del pensamiento postmoderno son la expresión disolvente de las cuestiones pendientes del proyecto de la Modernidad.

Por ello, apostar –como hace Polo– por abordar el proyecto moderno desde una filosofía realista que quiere abordar el sentido personal de la verdad y ampliar los horizontes temáticos que la modernidad apuntó, pero no acertó a desenrañar, es acertar a plantear el diálogo de la filosofía justamente donde lo sitúa el contexto social más acuciante<sup>20</sup>. La tarea consiste no en rechazar la verdad, sino en comprenderla adecuadamente, hasta captar su sentido personal, porque la libertad no prescinde de la verdad, sino que acogéndola la continua y la expresa<sup>21</sup>.

Mostrar cómo el estatuto de la verdad no reside directamente en la intersubjetividad, sin minusvalorar su importancia, contribuye a entender por qué es preciso estudiar las operaciones mentales antes de abordar la temática del sujeto. En definitiva, la gnoseología tiene que ajustar la dimensión problemática del

---

<sup>19</sup> Cfr. A. Llano, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, pp. 263-294. Llano estima que tanto Millán Puelles, como Inciarte son dos buenos intentos de superar el paradigma de la certeza para llegar al paradigma de la verdad, porque *el relativismo pragmatista* sigue siendo el gran riesgo de la filosofía actual, debido tanto al representacionismo, como al antifundacionalismo radical.

<sup>20</sup> Cfr. J. I. Murillo, “Diálogo y verdad en la Antropología Trascendental de Leonardo Polo”, AA. VV., *Verdad y diálogo*, Ediciones de la Academia ruso-cristiana de Humanidades, San Petersburgo, 2008, pp. 376-387.

<sup>21</sup> Cfr. L. Polo, “La verdad como inspiración”, en *La persona humana y su crecimiento*, Obras Completas, vol. XIII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 131-138.

método, para mostrar la diferencia que media entre un planteamiento sofístico y otro abierto a la defensa de la no contradicción<sup>22</sup>.

Fernando García-Cano Lizcano  
Escuela de Arte Pedro Almodóvar (Ciudad Real)  
fernando.garciacano@edu.jccm.es

---

<sup>22</sup> Cfr. F. Haya, “La sanción heurística de la no contradicción. Sobre la defensa aristotélica del primer principio”, *Miscelánea Poliana* 2014 (48). URL: <http://www.leonardopolo.net/revista/mp48.htm>.





## LA INTERDISCIPLINARIEDAD UNIVERSITARIA UNA PROPUESTA DESDE EL PENSAMIENTO DE L. POLO

*Silvia Carolina Martino*

### **Planteamiento**

La universidad es una manifestación humana social. En un mundo en crisis, es normal que sus instituciones también lo estén y su crisis se traslada a otros ámbitos humanos. Por eso actualmente, más que uni-versidades, tenemos un fenómeno al que Polo llamó *pluriversidades*, entidades sometidas a desgajamiento y ruptura. Esta crisis plantea una gran dificultad de vinculación de los saberes. Esto se podría decir que se refiere al aspecto objetivo de la crisis, falta de integración de los saberes dispersos. Pero la crisis tiene un aspecto subjetivo que se refiere a la persona que se enfrenta al saber y a la interdisciplinariedad. Por eso puede decirse que la crisis de la universidad es en definitiva la crisis de sus protagonistas, los docentes universitarios. Según Polo, la interdisciplinariedad tiene solución en lo profundo de la persona del profesor universitario. El crecimiento de la familia se da cuando cada uno de sus miembros crece. De modo similar, la interdisciplinariedad en la universidad crece cuando los docentes crecen personalmente y en su vinculación; crece cuando ellos lo hacen con más libertad, en búsqueda de verdades superiores en unidad vinculante, cuando pueden dotar de sentido personal libre su actividad y a la universidad.

El problema de la interdisciplinariedad universitaria es un tema de gran complejidad. Sobre él los especialistas en cada área pueden aportar bien poco, porque su planteamiento es analítico, por eso conviene plantearlo desde una perspectiva sistémica. De esta manera se podrá otorgar mayor extensión y hondura al tema, y se logrará reunificar los diversos aportes en la búsqueda de soluciones de fondo en vez de análisis parciales. Leonardo Polo brinda algunas claves para encontrar la solución del problema.

Primeramente se expondrá la descripción poliana de la universidad y las raíces de la crisis de esta institución, descritas como desgajamiento de los saberes superiores y ruptura de la unidad entre ellos. Se trata, pues, de perfilar de modo breve su mirada sobre el origen de esta falta de vinculación de las ciencias y sus consecuencias. El autor brinda una teoría del conocimiento que puede resolver esta problemática (que, según él, se incoa a fines del s. XIII), porque su plan-

teamiento gnoseológico da cuenta de la importancia de la interdisciplinariedad en vinculación con los diversos niveles del conocer humano. Con esta teoría del conocimiento se puede encarar positivamente la cuestión del desgajamiento de los saberes que dificulta el real trabajo interdisciplinar, de tal manera que los protagonistas, los docentes, tengan una teoría que les facilite el camino de la interdisciplinariedad en la universidad, en equipos, en proyectos o en departamentos, y poder vincular así distintas disciplinas con el despliegue de la cultura superior en el trabajo de cada docente como parte del bien común.

### 1. La misión de la universidad

La universidad es una manifestación del ámbito humano, manifestación que tiene, según Polo, una misión y tres funciones en orden al logro del bien común<sup>1</sup>. Polo describe esta institución como la comunidad de investigadores cuyo fin específico es incrementar en cada área el “saber superior”<sup>2</sup>. Se trata, en su comienzo, de la unión entre profesores y alumnos para descubrir las verdades superiores. Esto indica que quienes pertenecen a ella vivan de modo natural la *interdisciplinariedad*, porque saben subordinar los saberes inferiores a los superiores, a la par que desde los superiores arrojar luz sobre los inferiores. Pero Polo considera que el correcto modelo de esta gran institución duró poco, pues un siglo después de su inicio ya se perciben rasgos en la pérdida de su identidad. Así, desde el s. XIII se ha procedido de tal manera al astillamiento e independencia de los saberes que más que de universidades hoy es pertinente hablar de ‘pluriversidades’<sup>3</sup>. Por tanto, para Polo, “la misión de la universidad consiste en recuperar su unidad, es decir, volver a ser universidad, algo que, insisto, progresivamente ha dejado de ser. No renunciar a que el saber conduzca a la vida social y para eso hace faltar abrir la vida social, a las ciencias superiores. Si no, la sociedad estará dominada por motivaciones excesivamente materialistas”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Polo considera a la universidad como uno de los tres factores de cohesión de la vida social – junto con la familia y la empresa–. Cfr. L. Polo, “La crisis de la universidad”, en *Universidad en crisis*, Ed. Prensa Española, Sevilla, 1970, p. 5.

<sup>2</sup> Cfr. L. Polo, “El profesor universitario”, en *El profesor universitario*, Ed. Universidad de Piura, Piura, 1996, pp. 13-32; “Universidad y sociedad”, en *Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad*, Pamplona, Eunsa, 1993, pp. 187-196; “La institución universitaria”, Conferencia a Profesores de la Universidad de Piura, 1993, on line: <http://www.leonardopolo.net/textos/instituniv.htm>

<sup>3</sup> J. F. Sellés, “Entrevista en el PAD: Universidad y Empresa”, agosto-2014, on-line 8 de febrero de 2015 <http://youtu.be/OmyASpiYfxs>

<sup>4</sup> L. Polo, “La institución”.

El diagnóstico poliano sobre la universidad, como el de muchos otros autores e intelectuales de los siglos XX y XXI<sup>5</sup>, radica en que ésta se encuentra en estado de crisis<sup>6</sup>, como asimismo el mundo en el que está inmersa<sup>7</sup>. La causa es el desgajamiento de las diversas disciplinas. Sellés, por ejemplo, comenta que “la técnica no está equilibrada con las demás disciplinas, tanto teóricas como prácticas, pues intenta subordinarlas todas a sus intereses. En efecto, los avances teóricos físico-matemáticos están en función de la construcción de nuevos aparatos con fines pragmáticos (ej. la aeronáutica, la telemática, etc.). A su vez, la ética aparece subsumida en la técnica, de tal modo que se intenta llegar a considerar como bueno lo que la técnica permita (ej. la fecundación in vitro, la clonación, etc.). También la política se subordina hoy a la técnica, y por ello viene a ser socialmente aprobado, o relevante, lo que la tecnología permita (ej. la manipulación de células embrionarias, etc.)”<sup>8</sup>.

## 2. Algunos antecedentes de la crisis universitaria

Este desgajamiento no es algo inesperado, sino que la crisis tiene antecedentes<sup>9</sup>, y puede tomarse como clara descripción de este estado lo que Polo plantea como los tres momentos históricos de la universidad (que podrían muy bien vincularse con los tres radicales humanos también señalados por él)<sup>10</sup>. Comprender esta génesis nos puede dar pistas del desconcierto actual.

El precedente de la universidad han sido las escuelas de pensamiento de la Grecia clásica. Entre ellas destacaron la Academia de Platón y el Liceo de Aristóteles, en el siglo IV a.C., que duraron varias centurias. En estas primeras instituciones académicas, la búsqueda de la verdad era considerada como una activi-

---

<sup>5</sup> Cfr. Silvia C. Martino, “La Universidad: Misión, responsabilidad y protagonistas. La propuesta de Leonardo Polo”, 2015. On line: <https://www.teseopress.com/gestioneducativaresponsable/chapter/la-universidad-mision-responsabilidad-y-protagonistas-la-propuesta-de-leonardo-polo/>

<sup>6</sup> Cfr. L. Polo, “La crisis de la universidad”.

<sup>7</sup> Sellés comenta que “la universidad es la cúspide del saber superior y de su transmisión. Si ésta no estuviera en crisis en una sociedad que está aquejada de ella sería asunto admirable [...]”, J. F. Sellés, *Riesgos Actuales de la universidad, cómo librarse de ellos*, Eiusa, Siglo XXI, Madrid, 2010, p. 9.

<sup>8</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2011, p. 473.

<sup>9</sup> Cfr. L. Polo, “El Profesor universitario”.

<sup>10</sup> No se ofrecerá un recorrido histórico de la evolución del concepto de universidad, porque entendemos que excede el objetivo de este trabajo.

dad valiosa por sí misma, de manera que dedicarse a ella justificaba la vida y convocaba el esfuerzo mantenido de grupos selectos. La verdad es el conocimiento de la solidez de lo real, el cual concede consistencia al existir humano. La Edad Media cristiana supuso una reorientación global de la existencia que se puede resumir con una fórmula intelectual precisa: “*fides quaerens intellectum*”<sup>11</sup>. Así, la teología especulativa fue considerada la cima alcanzada por la inteligencia, pues se encontró urgida por un estímulo trascendente, el más alto. En este momento se logró la experiencia de la agudeza y el rigor de nuestra capacidad de conocer. Nunca quizá en la historia del pensamiento la interconexión entre las ciencias y la teología fue tan clara como en el nacimiento de las universidades<sup>12</sup>.

A partir de estos precedentes surgió la ciencia occidental. La interpretación moderna del conocimiento añade una nueva característica, que es la siguiente: el saber cultivado en centros especiales se ha de poner en relación con la marcha de la historia y, consiguientemente, con la organización de la vida social<sup>13</sup>. Para Polo “la universidad ha perdido su unidad, precisamente porque el rendimiento social de los saberes universitarios es parcial. Sólo es aprovechable una parte de ellos, la otra no. Construir la cultura, hacer al hombre justo, no se considera rentable, ni tampoco como un impulso efectivo para el progreso”<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Esta frase es de San Anselmo de Canterbury y a su vez procede del dicho agustiniano: “*Credo ut intelligam*” Anselmo de Canterbury en su *Proslogion*, cap. 1, escribe una “Exhortación a la contemplación de Dios”, y plantea una intuición filosófica: la búsqueda del entendimiento racional de aquello que, por la fe, ha sido revelado. La fe que busca entender, “deseo comprender tu verdad, aunque sea imperfectamente, esa verdad que mi corazón cree y ama. Porque no busco comprender para creer, sino que creo para llegar a comprender” en texto online obtenido en enero 2015 [http://www.msperu.org/espirt/santos/es\\_contemplexhort\\_anselmo.htm](http://www.msperu.org/espirt/santos/es_contemplexhort_anselmo.htm). No trata de remover el misterio de los dogmas, ni de desacralizarlos; tampoco significa un vano intento de comprenderlos en su profundidad, sino tratar de entenderlos, en la medida en que esto es posible al ser humano, como explica en su *Proslogio*. Es la actitud del “creyente que pregunta a la razón”. Y en un reciente Mensaje la Comisión Teológica Internacional con ocasión del Año de la fe, octubre de 2012, se expresa en términos similares pero con matices. Comienza el texto: “*Fides quaerens intellectum*”, la teología sólo existe en relación con el don de la fe. Presupone la verdad de la fe y se propone manifestar su «insondable riqueza» (Ef 3, 8), para la alegría espiritual de toda la comunidad de los creyentes y el servicio a su misión evangelizadora”. Online enero 2015, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20121016\\_messaggio-anno-fede\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20121016_messaggio-anno-fede_sp.html).

<sup>12</sup> Esta ‘interdisciplinarietà’ la ha señalado recientemente Benedicto XVI, Discurso a la Universidad de La Sapienza de Roma el 17 de enero de 2008, On-line obtenido enero-2015: [www.vatican.va/.../hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza\\_sp.html](http://www.vatican.va/.../hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza_sp.html), p. 15.

<sup>13</sup> Cfr. L. Polo, “La institución”.

<sup>14</sup> L. Polo, “La institución”.

### 3. Algunas consecuencias derivadas de la ruptura de la unidad

La parcialidad del rendimiento de los saberes sociales es una de las principales causas de que la estructura unitaria de la universidad se haya roto modernamente. Como ya se ha indicado, la universidad en su origen era una institución en la que todos los saberes tenían que ver entre sí. Se podría hacer referencia al ideal del árbol del saber o de las ciencias<sup>15</sup>, con un tronco que aúna y una savia que vitaliza, y asimismo, con una raíz escondida pero que lo mantiene vivo, erguido, con posibilidad de extender sus ramas y de que de cada una surjan frutos diversos. Esta semejanza del árbol subyace a la comprensión de una jerarquía ordenada de las ciencias.

En cambio, la visión unilateral de los saberes también comporta una visión reduccionista del hombre: “un ser humano reducido a sí mismo es, simple y llanamente, un individuo vuelto de espaldas a su especie, que orbita en torno al egoísmo”<sup>16</sup>. Cuando la universidad se encuentra sin unidad, segmentada, acaba siendo una institución “‘clasista’, desconcertante, inútil para un pueblo”<sup>17</sup>. Es una universidad que ignora al pueblo, no dialoga, no es universal ni expansiona la cultura del pueblo, sino que la angosta. Acaba recluyéndose en afinidades... y en espacios cerrados a la búsqueda de la verdad para todos.

En el s. XXI “hemos heredado una universidad que se ha transformado en una pluriversidad”<sup>18</sup>, algo destinado a extinguirse por sus propias características de desgajamiento. Pero tenemos que reconsiderar que si ese rendimiento social de los saberes universitarios es parcial, el progreso también lo será. Unidad no significa, ni implica, uniformidad; sino vitalidad, unidad interna, cohesión, origen y fin.

*A la universidad le compete, pues, hacerse cargo de ese impulso que brinda la verdad en cada disciplina, y clarificarlo con la organización de las ciencias.* Polo indica que “si la universidad tiene que cumplir una función social y tiene que hacerlo gallardamente, ese aporte tiene que ser interdisciplinario: Ciencias del Espíritu y Ciencias de la Naturaleza sin divorcio, sin separación”<sup>19</sup>.

Pero hemos de notar que si la cumbre de lo real es la *persona*, lo más alto que puede aportar la universidad tiene que ser el rendimiento novedoso y personal de cada quien. Esas aportaciones personales sólo son posibles en un ámbito de diálogo, de búsqueda de la verdad con otros, de generosidad y amistad.

---

<sup>15</sup> Cfr. L. Polo, “La institución”.

<sup>16</sup> L. Polo, “Universidad y Sociedad”, p. 194.

<sup>17</sup> L. Polo, “Universidad y Sociedad”, p. 192.

<sup>18</sup> L. Polo, “El Profesor universitario”, p. 54.

<sup>19</sup> L. Polo, “El Profesor universitario”, p. 64.

Teniendo todo esto en cuenta, trataremos de exponer en breves líneas una somera síntesis de la teoría del conocimiento que Polo desarrolla para trabajar las dimensiones plurales, y lograr la vinculación entre ellas. Y luego tratar de expresar que ésta tiene como condición primera –trabajosa, pero posible– que cada docente esté formado en antropología y ética y logre ser quien añade con sus aportes y quien emprende en la universidad. Por eso en la formación de todo docente universitario se precisa de la antropología y ética como sustrato.

#### **4. Una propuesta para solucionar la crisis: La teoría del conocimiento poliana**

Polo no solamente ha diagnosticado el problema de la universidad, sino que ha elaborado una teoría del conocimiento muy amplia. Con ella se puede encarar el tema de la distinción jerárquica entre los saberes, y así lograr la vinculación perdida<sup>20</sup>. Polo comprendió que era necesario trabajar y estudiar la distinción jerárquica de las disciplinas, su *tema* real y su *método* o nivel del conocer humano empleado en cada caso. Consideró que la mejor manera de poner orden jerárquico a las diversas ciencias pasaba por elaborar una rigurosa y exhaustiva *teoría del conocimiento*, pues sólo este saber descubre cuales son los distintos niveles jerárquicos del conocimiento humano, los cuales permiten ejercer y desarrollar las diversas ciencias.

Sin duda, la creciente especialización de las ciencias dificulta la integración epistemológica. Pero como la teoría del conocimiento humano puede ofrecer la solución, consideraremos sólo tres *ítems* importantes al respecto.

---

<sup>20</sup> Abordar la teoría del conocimiento poliana excede el objetivo de este trabajo. El autor se ha dedicado ampliamente a este tema durante años. Cfr. L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento I*, Obras Completas, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015; *Curso de teoría del conocimiento II*, Obras Completas, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016; *Curso de teoría del conocimiento III*, Obras Completas, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016; *Curso de teoría del conocimiento IV*, Eunsa, Pamplona, 2004. Para una introducción al tema recomendamos estos libros del Prof. J. F. Sellés, *Hallazgos y dificultades en la teoría del Conocimiento de Leonardo Polo*, Servicios de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2016; *En Defensa de la verdad. Clarificaciones en teoría del conocimiento*, Ed. Universidad de Piura, Piura, 2010, y *Curso breve de Teoría del conocimiento*, Ed. Universidad de La Sabana, Bogotá, 1997.

a) *Los puntos relevantes para lograr vincular las ciencias y cómo encararlo*<sup>21</sup>

Se trata de comprender que “sólo se vincula lo distinto, porque, obviamente, lo que es uno no requiere vinculación. Si se pregunta cómo vincular los diversos ámbitos del saber universitario, es porque se asume de entrada que éstos son realmente distintos”<sup>22</sup>. Ahora nos enfrentamos con la situación real siguiente: las ciencias son distintas y la distinción es según jerarquía –jerarquía de la ciencia pero no de la persona que trabaja esa ciencia–. La correlación de las diversas ciencias se podrá obtener al estudiar el estatuto propio de cada ciencia. Esta vinculación parecería estar a cargo del saber filosófico<sup>23</sup>.

b) *El problema del método analítico*

Aunque es un tema que requiere más discusión y precisión, se puede decir que el método que actualmente utilizan casi todas las disciplinas, aunque sus temas sean distintos, es el analítico. Este método se caracteriza por un estudio pormenorizado de una realidad, que se toma aislada respecto de las demás. Por lo tanto, al utilizar el método analítico de modo generalizado, no se logra vislumbrar el problema –por el enorme desarrollo que está teniendo cada ciencia sin entrar en relación con las otras–. La consecuencia que se desprende es la pluridiversidad. Ésta es una pista que nos conduce a entender la carencia de unidad entre los saberes. De manera que parecería contrario a la condición de institución universitaria aplicar exclusivamente el método analítico<sup>24</sup>.

Para que se dé la interdisciplinariedad se requiere un método que con Polo podemos denominar sistémico, y que procede de modo reunitivo. Polo ofrece este método para la antropología, pero se puede trasladar al asunto que nos ocupa. Si no se logra dar este paso, no conseguiremos construir universidad en sen-

---

<sup>21</sup> Cfr. J. F. Sellés, “Estudio introductorio. Los actos racionales que permiten conocer la realidad física”, en L. Polo, *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico 169, Serie Universitaria, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, p. 15.

<sup>22</sup> Cfr. J. F. Sellés, *Los tres agentes de cambio en la sociedad civil*, Eiunsa, Madrid, 2013, p. 159.

<sup>23</sup> Cfr. R. Guardini, *Tres escritos sobre la Universidad*, Eunsa, Pamplona, 2012, p. 37.

<sup>24</sup> Aquí hemos indicado el funcionamiento del método analítico muy brevemente, si el lector quisiera ampliar sobre el tema se sugiere L. Polo, *La esencia del hombre*, Obras Completas, vol. XXIII, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 164-167.

tido propio. Por eso el desafío que plantea hoy la universidad –y también la sociedad misma– para el hombre de ciencia requiere una fuerte colaboración interdisciplinar y una creciente mentalidad de trabajo en equipo.

Polo indica que “tecnología unida a humanismo y humanismo unido a tecnología, es una fórmula válida... Si los ingenieros no integran las humanidades, lo harán muy mal; y si los humanistas no saben de ingeniería, se quedan en las nubes. Hay que conseguir la unidad. Es lo que se llama interdisciplinariedad. Los filósofos y los humanistas en general han de ser capaces de entenderse con los empresarios y con los científicos. Realizar ese lema no es nada fácil. Son muchos los problemas de comprensión mutua; hay también muchos intereses creados, incomprendiones y deserciones (o desilusiones por el fracaso, un fracaso que era de esperar)”<sup>25</sup>. Porque “las ciencias –escribe Polo–, desvinculadas de la filosofía a partir de Galileo, contienen muchos conocimientos sobre el hombre, pero si se las deja solas, se deshumanizan: pierden su propio significado, el cual depende por completo de su entronque con el sentido de la existencia humana. Por eso, hace falta sostener el ideal de interdisciplinariedad”<sup>26</sup>.

### *c) La interdisciplinariedad*

El aislamiento y la falta de relación personal entre docentes de la universidad impiden o dificultan la interdisciplinariedad. Los profesores suelen carecer de tiempo para lograr este trato colaborativo, pues se sienten increpados a dedicar cada vez más tiempo a su especialidad. Hay mucha colaboración intradisciplinar pero no interdisciplinar. Pero esta falta de interdisciplinariedad es un problema por la visión parcial, carece de entronque. Por eso la interdisciplinariedad, más que un problema, es un reto, para lograr un beneficio: un saber de más altura. En este trabajo intentamos no sólo denunciar el problema, sino mostrar la propuesta positiva de Polo al respecto.

Como vimos, a las ciencias no hay que unir las horizontalmente, porque su distinción es vertical. Se ha indicado que esa verticalidad se puede medir por la teoría del conocimiento. Algunos lo expresan con mucha claridad “El modo de establecer el diálogo interdisciplinar debe hacerse como una dualización activa de saberes. Dualizarse no es invadir con el propio método campos ajenos, ni reducir un saber a otro, sino abrirse respectivamente (incluida la filosofía) a los

---

<sup>25</sup> L. Polo, “La institución”.

<sup>26</sup> L. Polo, “Filosofar hoy”. Entrevista de Juan Cruz Cruz a L. Polo, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, 1992 (25/1), pp. 27-51. Se basa en una triple conferencia que organizó el Aula de Ciencias y Letras en Pamplona, el 9-III-1992, p. 11.



principios que cada saber ha descubierto, no para negar los del saber propio, sino para integrarlos junto con los otros en referencia al fundamento y a la destinación, que son las ultimidades, o puntos cardinales del saber, y dos de los temas últimos de la filosofía”<sup>27</sup>.

En este cuadro que ofrece Sellés se puede observar, a modo de propuesta, una clasificación de las distintas disciplinas según sus métodos noéticos<sup>28</sup>.

Fe sobrenatural	Teología sobrenatural
Entendimiento agente	Teología pluripersonal
Hábito de sabiduría	Antropología trascendental
Hábito de los primeros principios	Metafísica (Teología natural, Ontología, Tratado de la creación)
Hábito de sindéresis	Ética, estudio de la voluntad, teoría del conocimiento, antropología racional, psicología
Hábito de prudencia	Humanidades (Educación, Derecho, Política, Historia, Literatura, Economía, etc.)
Hábito de los axiomas lógicos	Lógica, Matemática
Hábito de ciencia	Filosofía de la naturaleza
Hábitos generalizantes	Ciencias positivas (medicina, biología, farmacia, ingeniería, arquitectura, etc.)
Hábito de arte	Trabajos prácticos

De igual modo podríamos vincular las distintas ciencias a partir del principio de que cada una es un modo distinto de conducta humana –del investigador– frente a la realidad con la que se halla más o menos comprometido, y entonces pueden vincularse entre sí de modo jerárquico según tengan más compromiso humano y personal.

También se puede considerar cómo se ha de subordinar el saber que trata del hombre al que habla de su fin último, pues ninguna ciencia teórica o práctica es fin en sí misma, sino medio. Verlas como medios indica que lo son en orden a un fin superior. Todas las ciencias indican una referencia, dicen remitencia<sup>29</sup>. Si

<sup>27</sup> I. Falgueras Sorauren y I. Falgueras Salinas, “La posible ayuda de la Filosofía a la Economía”, en *Filosofía y Economía*, 2015 (4, 1), UBA, Buenos Aires, p. 48.

<sup>28</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Anexo 5.

<sup>29</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 446.

se estudia esa remitencia, llegamos a un modo de aunar las ciencias entre sí que es también jerárquico y dualizado<sup>30</sup>.

Por lo tanto, es posible la interdisciplinariedad. Lograrla implica conseguir la sistemicidad, es decir, la integración de los distintos saberes según el método sistémico. Lograr la sistemicidad es factible, porque el hombre es sistémico, lo es su organismo, sus funciones, sus acciones, sus movimientos, sus facultades; y también lo son los actos, hábitos y virtudes de sus potencias superiores. El universo mismo es sistémico. Por eso, si las realidades físicas y humanas son sistémicas, es entendible que la comprensión científica de ellas también lo sea. Como hemos dicho que actualmente la comprensión científica no es sistémica sino analítica (y tiende a aislarse), tal vez requiera de un saber sistémico que le facilite re-unirse. Lo analítico siendo muy bueno tiende a acumular mucha ciencia sobre lo real, pero mucho sobre poco.

## 5. La condición imprescindible

*Como consecuencia de lo planteado, antropología y ética han de ser parte de la formación de todo docente universitario.* Con esta formación se le facilitará conocer los modos de vinculación o engarce entre las ciencias particulares en orden jerárquico para lograr el vínculo unitivo de los saberes, y en particular de su disciplina. Si los docentes carecen de este conocimiento, no será extraño encontrarnos en la universidad ante un relativismo antropológico y ético, enemigo letal del verdadero espíritu universitario. Esta incorporación busca el entronque con las humanidades, y dar con la raíz y lo más digno: la persona humana.

El hombre como persona, en lo distintivo y neurálgico, está vinculado, es decir, es *coexistencia* con personas distintas<sup>31</sup>. Persona denota *apertura o relación personal*<sup>32</sup>. No cabe que exista una persona sola, no sería comprensible. Derivadamente, no cabe comprender la universidad, una de las instituciones unitivas básicas de lo social, en solitario; por ejemplo, que un investigador esté aislado. Si la unión es lo que caracteriza a todo lo humano y a lo personal, es

<sup>30</sup> Cfr. S. Piá, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001; R. Corazón, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011, p. 188; J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, pp. 128, 194 y 259.

<sup>31</sup> J. F. Sellés, *Antropología para inconformes*, p. 493.

<sup>32</sup> Cfr. Benedicto XVI, Audiencia General del 11 de mayo de 2011, obtenida online en mayo 2012, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2011/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20110511.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110511.html).

esperable que cuando las ciencias se aíslan favorezcan la deshumanización y la despersonalización.

“El espíritu universitario: enseñar, investigar, la propia formación de los hábitos intelectuales y morales de los profesores universitarios es lo que realmente logra que la actividad de cada docente, que está en la universidad, facilite la floración de la gente y facilita el ser universitario. Porque el saber es efusivo”<sup>33</sup>. Este planteamiento es coherente, porque si los ‘empresarios’ de la universidad, los profesores, pueden dar “cauce a la diversidad de pareceres, engranar la tensión entre posiciones distintas, y evitar a la vez, que estalle la enemistad”<sup>34</sup>, es posible que se dé la condición del crecimiento de esas personas, que lógicamente favorecerá la interdisciplinariedad y el crecimiento de la universidad.

Está claro que lo que “justifica al hombre en su dedicación son las metas que ha de alcanzar, pero también, los obstáculos que tiene que vencer. Y el avance en la conquista de la verdad sólo puede efectuarse reconociendo la diversidad”<sup>35</sup>. Así, cada profesor crecerá personalmente de un modo irrestricto, pero cada uno, al ser distinto, aportará su novedad a la universidad, y ahí radica la iniciativa, el emprender, el desarrollo y la interdisciplinariedad.

Siendo esto así, podríamos decir que la falta de interdisciplinariedad es un problema teórico, de jerarquía de las ciencias. Pero principalmente es una cuestión de orden superior que se vincula con lo personal. Puesto que las personas que investigan en las diversas ciencias son superiores a tales saberes, unir a las personas entre sí es un asunto de amor personal. ¿Cuál es el mejor método para lograr la interdisciplinariedad, para que el grupo social de personas que conforman la universidad descubra las verdades teóricas más altas y, sobre todo, la personal? La solución está en la dimensión superior que conforma a la persona humana: el *amor personal*. Éste es creciente (a menos que libre y culpablemente la persona inhiba su crecimiento). Crecer más significa ser mayor apertura personal.

En últimas, si la misión de la universidad logra recuperar su interdisciplinariedad y vinculación unitaria, será capaz de atravesar cada una de sus funciones de sentido humano y de sentido personal. Además, podemos decir que amar es el mejor modo de curar la enfermedad del espíritu, de remediar las necesidades personales, de dar vida, de enseñar al que no sabe, de ser agradecido, pues, en

---

<sup>33</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 20.

<sup>34</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 20.

<sup>35</sup> L. Polo, “La crisis”, p. 20.

rigor, ‘amar al mundo apasionadamente’<sup>36</sup> es el mejor modo de ser universitario...

Silvia Carolina Martino  
Universidad Austral (Buenos Aires)  
silviamartino500@gmail.com

---

<sup>36</sup> Esta expresión es del primer Gran Canciller de la Universidad de Navarra, San Josemaría Escrivá de Balaguer, es el título de su homilía pronunciada en el campus de la Universidad el 8-X-1967.

## CUADERNOS DE PENSAMIENTO ESPAÑOL

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. BENITO JERÓNIMO FEIJOO, *Ensayos psicológicos*. Introducción y selección de Juan Cruz Cruz (1997).
2. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia* (1997) (agotado).
3. MATÍAS NIETO SERRANO, *El sistema de la ciencia viviente. Antología filosófica*. Introducción y selección de Juan Arana (1997).
4. M<sup>a</sup> CRISTINA REYES, *El ser en la metafísica de Carlos Cardona* (1997).
5. RAFAEL V. ORDEN JIMÉNEZ, *Sanz del Río, traductor y divulgador de la Analítica del Sistema de la Filosofía de Krause* (1998).
6. MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo* (1998).
7. JORGE E. GRACIA, *Filosofía hispánica. Concepto, origen y foco historiográfico* (1998).
8. AVERROES, *Sobre filosofía y religión*, Introducción y selección de textos de Rafael Ramón Guerrero (1998).
9. RODRIGO SÁNCHEZ DE ARÉVALO, *Tratado sobre técnica, método y manera de criar a los hijos, niños y jóvenes (1453)*. Estudio y notas de Lorenzo Velázquez; Traducción de Pedro Arias (1999).
10. TOMÁS DE MERCADO (1523-1575), *Antología filosófica*. Introducción y selección de textos de Mauricio Beuchot (1999).
11. NELSON ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset* (1999).
12. MAURICIO BEUCHOT, *Semiótica, filosofía del lenguaje y argumentación en Juan de Santo Tomás* (1999).
13. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Domingo Báñez (1528-1604): Introducción a su obra filosófica y teológica* (1999).
14. ALONSO LÓPEZ DE CORELLA, *Trescientas preguntas de cosas naturales 1546*, Estudio y edición de Juan Cruz Cruz (2000).
15. ALONSO FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, "EL TOSTADO", *Breviloquio de amor e amición*, Introducción y selección de textos de Nuria Beloso Martín (2000).
16. MARCIN CZAJKOWSKI, *El tema de Dios en la filosofía de Julián Marías* (2001).
17. ALEXANDER FIDORA / JOSÉ G. HIGUERA (eds.), *Ramon Llull: Caballero de la fe. El arte lulina y su proyección en la Edad Media* (2001) (agotado).
18. PEDRO MARTÍNEZ DE OSMA, *Petri Osmensis In libros Aristotelis commentarii*, Introducción y selección de textos de Ana Cebeira (2002).
19. MAURICIO BEUCHOT, *Humanismo novohispano* (2003).
20. IDOYA ZORROZA, *La filosofía de lo real en Xavier Zubiri* (2003).
21. DOMINGO BÁÑEZ, *La imagen de Dios en el hombre. Comentario a la 'Suma Teológica', I, q. 93, Sobre el fin o término de la producción del hombre*, Introducción y notas de José Angel García Cuadrado, Traducción de Alfonso Chacón (2003).
22. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas I* (2004).
23. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas II* (2004).
24. JUAN JOSÉ RODRÍGUEZ ROSADO, *Obras filosóficas III* (2004).
25. CARLOS TORRES, *La ética de Jaime Balmes* (2004).
26. DIEGO PÉREZ DE VALDIVIA, *Tratado de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora (1582)*, Introducción y edición de Juan Cruz Cruz (2004).
27. BÁRBARA DÍAZ, *El internacionalismo de Vitoria en la era de la globalización* (2005).

28. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Persona y contexto socio-histórico en María Zambrano* (2005).
29. SAVERIO DI LISO, *Domingo de Soto: ciencia y filosofía de la naturaleza* (2006).
30. JUAN JOSÉ GARCÍA, *Inteligencia sentiente, reidad, Dios. Nociones fundamentales en la filosofía de Zubiri* (2006).
31. ANTONIO PÉREZ, *Presciencia y posibilidad (Comentario a Suma Teológica, I, disp. V y VI, 1656)*, Introducción, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
32. FRANCISCO O'REILLY, *Duda y opinión. La conciencia moral en Soto y Medina* (2006).
33. ANTONIO PÉREZ, *Naturaleza y sobrenaturaleza (Comentario a la Segunda y Tercera parte de la Suma Teológica, tratado II: disputaciones II, III y IV, 1669)*, Estudio preliminar, selección de textos y traducción de Juan Cruz Cruz (2006).
34. WALTER REDMOND, *El albedrío. Proyección del tema de la libertad desde el Siglo de Oro español* (2007).
35. JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *Una lectura del diálogo sobre la dignidad del hombre de Pérez de Oliva* (2007).
36. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Proyecciones sistemáticas e históricas de la teoría suareciana de la ley* (2009).
37. DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Metafísica y libertad. Hitos del pensamiento español* (2009).
38. VÍCTOR ZORRILLA, *El estado de naturaleza en Bartolomé de las Casas* (2010).
39. ARMANDO SAVIGNANO, *Ocho miradas al pensamiento español del s. XX* (2010).
40. INIGO GARCÍA ELTON, *La bondad y la malicia de los actos humanos. Un comentario de Juan de Santo Tomás a la 'Suma Teológica'* (2010).
41. JEAN PAUL COUJOU, *Bibliografía suareciana* (2010).
42. M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA (ed.), *Causalidad y libertad. Y otras cuestiones filosóficas del Siglo de Oro español* (2011).
43. SERGIO RAÚL CASTAÑO, *La interpretación del poder en Vitoria y Suárez* (2011).
44. JUAN CRUZ CRUZ, *La interpretación de la ley según Juan de Salas (1553-1612)* (2011).
45. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *El conocimiento de lo físico, según Leonardo Polo* (2011).
46. ÁNGEL RUMAYOR, *El yo en Zubiri* (2013).
47. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ / DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO, *Pensamiento, lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo* (2012).
48. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Sustancia, autoconciencia y libertad. Estudio sobre la antropología de Antonio Millán-Puelles* (2013).
49. MAURICIO BEUCHOT, *Ensayos sobre escolástica hispana* (2013).
50. RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ, *La idea de ente. El objeto de la metafísica en la filosofía de Leonardo Polo* (2014).
51. FRANCESCO DE NIGRIS, *Sustancia y persona. Para una hermenéutica de la Metafísica de Aristóteles según la razón vital* (2013).
52. JEAN PAUL COUJOU / M<sup>a</sup> IDOYA ZORROZA, *Bibliografía vitoriana* (2014)
53. JUAN FERNANDO SELLÉS, *Del dualismo alma-cuerpo al monismo corporalista. La antropología de Pedro Laín Entralgo* (2014)
54. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. I: Ser y conocer* (2014)
55. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (ED.), *Escritos en memoria de Leonardo Polo. II: Persona y acción* (2014)
56. PEDRO DE LEDESMA, *La 'Summa' de moral. La injusticia en las compraventas y el problema de la usura*, Introducción, edición, notas y bibliografía de M<sup>a</sup> Idoya Zorroza (2017)
57. JUAN FERNANDO SELLÉS (ED.), *El hombre como solucionador de problemas. Investigaciones en torno a la antropología de Leonardo Polo* (2015)
58. CECILIA SABIDO, *El aristotelismo en la Escuela humanista de Salamanca del siglo XV: Pensamiento ético-político de Alfonso de Madrigal* (2016)

- 59 MAURICIO LECÓN (ed.), *Perspectivas del De legibus de Francisco Suárez* (2016)
- 60 ANA ISABEL MOSCOSO, *Una libertad creciente. La persona en la Antropología trascendental de Leonardo Polo* (2016)
- 61 FRANCISCO JAVIER SAGÜÉS SALA, *Francisco de Vitoria y los derechos humanos* (2016)
- 62 ANTONIO ÑAHUINCOPA ARANGO, JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO, *La inmortalidad del alma en Aristóteles: Toledo, Báñez y Suárez*, Introducción y notas de Antonio Ñahuincopa Arango, traducción de José Ángel García Cuadrado (2016)
- 63 JUAN FERNANDO SELLÉS, *Hallazgos y dificultades en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo* (2016)
- 64 ALBERTO I. VARGAS / GONZALO ALONSO-BASTARRECHE / DAAN VAN SCHALKWIJK (eds.), *Transcendence and Love for a New Global Society* (2017)
- 65 ÓSCAR JIMÉNEZ TORRES, *Diálogos llaneanos. Metafísica y epistemología* (2017)
- 66 GONZALO ALONSO-BASTARRECHE, MIGUEL MARTÍ SÁNCHEZ, RAFAEL REYNA (EDS.), *Perspectivas del conocimiento. Estudios sobre la teoría del conocimiento de Leonardo Polo* (2017)