

Diciembre, 2018



Número 5

ESTUDIOS

FILOSÓFICOS

POLIANOS

CENTRO DE ESTUDIOS

RAFFAELLA CIMATTI

SAN JUAN ARGENTINA

ISSN 2422- 7501

***ESTUDIOS FILOSÓFICOS
POLIANOS***

**Serie sobre el pensamiento de
Leonardo Polo**

REVISTA ANUAL SOBRE EL PENSAMIENTO
DE LEONARDO POLO
CENTRO DE ESTUDIOS RAFFAELLA
CIMATTI/
SAN JUAN, ARGENTINA/
ISSN: 2422- 7501
NÚMERO 5/2018

CONSEJO DE REDACCIÓN/
EDITORIAL BOARD

DIRECTORA/ EDITOR

Miriam Dolly Arancibia de Calmels

Centro de Estudios Raffaella Cimatti –
Universidad Nacional de San Juan (Argentina)

SUBDIRECTOR/ ASSISTANT EDITOR

Juan García González

Universidad de Málaga (España)

COMITÉ CIENTÍFICO/
SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

Alfredo Rodríguez Sedano

Universidad de Navarra (España)

Claudia Vanney

Universidad Austral (Argentina)

Genara Castillo

Universidad de Piura (Perú)

Juan Fernando Sellés

Universidad de Navarra (España)

La institución editora de esta revista no se identifica necesariamente con los juicios expresados en los trabajos publicados en ella.

MISCELÁNEA

Los dos niveles de la razón práctica	5
Leonardo Polo	

ESTUDIOS

Nota sobre la explicación antropológica del límite mental y su abandono.....	18
<i>Note on the anthropological explanation of the mental limit and its abandonment</i>	
Juan A. García González	

En busca de la comprensión práctica: sentir como antecedente de imaginar.....	29
<i>Looking for practical understanding: perception as a precedent of imagining</i>	
Daniel H. Castañeda y G.	

La distinción entre acto, actividad y actualidad clave para entender el abandono del límite mental en Leonardo Polo	58
<i>The distinction between act, activity and present key to understanding the abandonment of the limit mental in Leonardo Polo</i>	
Alfredo Rodríguez Sedano	

La cuestión de la subjetividad en los modernos según Leonardo Polo	74
<i>The matter of subjectivity in modern according to Leonardo Polo</i>	
Miriam Dolly Arancibia	

La persona humana como relación según la antropología de Leonardo Polo	84
<i>Human person as a relation according to the anthropology of Leonardo Polo</i>	
Adam solomiewicz	

Soberanía de la libertad de amar respecto de la de querer.....	93
<i>Sovereignty of the freedom of love in relation to wish</i>	
Jorge Mario Posada	

La relevancia actual de la pregunta por el ser.....	122
<i>The current relevance of the question by the being</i>	
William Gómez Fonseca	

En busca de la comprensión práctica: el percepto como antecedente de la imagen	137
<i>In search of practical understanding: the sensible species as antecedent of the image</i>	
Daniel H. Castañeda y G .	

Igualdad y desigualdad, el centro de la discusión está en la oferta.....	167
<i>Equality and inequality, the center of this discussion in the offer</i>	
Silvia Carolina Martino	

MISCELÁNEA

LOS DOS NIVELES DE LA RAZON PRÁCTICA¹

Leonardo Polo

Para entrar en el asunto es conveniente concretar lo que decíamos sobre el tener y el dar en la sesión anterior.

Dos modos humanos de tener

Habíamos hablado del primer nivel del tener, que es el tener productivo-útil, a través de esa capacidad que el hombre tiene en su cuerpo de adscribirse cosas. Esta adscripción es dinámica; y con ella el hombre tiene algo sobre qué operar. Así es la práctica humana; no la razón práctica, pero sí la acción práctica. Con ella el hombre satisface sus necesidades.

El cuerpo humano no está acabado; si estuviera completamente terminado, no podría tener (*exis*, hábito) cosas en forma de relación con ellas. Recuerden ustedes la diferencia entre la garra o la pata y la mano. Es evidente, como dice Tomás de Aquino, que la pata y la garra están más actualizadas, más finalizadas que la mano. La mano incluye potencialidad; precisamente por eso es susceptible de actualizaciones sucesivas. Y esas actualizaciones permiten la incorporación, la adscripción, la finalización. La garra y la pata, en cambio, están ya terminadas.

El cuerpo humano, por lo tanto, es muy potencial; y sólo es viable en la misma medida en que se incorpora cosas, pues, si no, se quedaría desnudo. El *Mono desnudo* es el título de una obra etológica más o menos cuestionable, pero el título es bueno. La desnudez es propia del cuerpo humano. Los otros animales no están desnudos, sino que tienen su pelo, su concha; pero el hombre no. El hombre precisamente tiene que adscribirse su propia finalización; y, si no se adscribe nada, aparece ese fenómeno de la desnudez, que es exclusivo del hombre.

Una de las doctrinas clásicas (porque ya digo que este tema del hábito categorial, la *exis*, es una formulación aristotélica cuyo antecedente es Protágoras) es el mito narrado por Platón en el *Protágoras*: el de Prometeo y Epimeteo. Es una forma muy ilustrativa de tratar esta cuestión; y un antecedente muy claro de las nuevas formulaciones del asunto -repito que sobre esto se ha pensado mucho- debidas a los antropólogos modernos; el mismo Zubiri tiene un artículo sobre esta cuestión.

El mito dice que Epimeteo y Prometeo son dos titanes hermanos a los que Zeus encarga que hagan cosas con una serie de cualidades que les proporciona la divinidad. El que directamente está encargado de la tarea configuradora, de la mezcla de esas cualidades para hacer seres, es Epimeteo; que es un poco manirroto, es decir, que va sacando y haciendo cosas espléndidas con el aporte de las cualidades que ha recibido. Pero llega un momento en que le quedan muy pocas, pues ya han salido todo tipo de animales espléndidos. Y con esas pocas cosas que le quedan hace un ser que resulta imperfecto. De tal manera que como ser viviente no es viable, es enormemente deficiente. Entonces se lo dice a Prometeo; y Prometeo le reprocha: ¿qué ha pasado?, has calculado mal. Y le echa en cara precisamente que, al haber distribuido tantas cualidades, le han quedado muy pocas, y lo que le ha salido está mal hecho.

Entonces a Prometeo se le ocurre decir: a este ser tan imperfecto no le puedo dotar de una perfección de las que nos han dado los dioses; por tanto, si no robo alguna cualidad que sea

¹ Bogotá, 5 de septiembre de 1989. Transcripción de una cinta de audio grabada por sus dos caras, y preparada para su publicación por Juan A. García González. Pedimos disculpas por el tono coloquial del texto, como procedente de una clase oral dictada por don Leonardo.

estrictamente divina, que los dioses se han reservado, este medio bicho -por decirlo así- no puede vivir. Y entonces roba dos cosas. Lo primero que roba es la chispa divina. La chispa divina es la inteligencia. Y lo segundo que roba es, por decirlo así, un primer asunto técnico importante, una cosa que es muy conveniente para un cuerpo tan imperfecto, y que es el fuego. Ya saben ustedes el final del mito de Prometeo: Zeus se venga de Prometeo encadenándolo a una roca, etc.

De momento, en el mito de Prometeo y Epimeteo, tal como lo narra Protágoras, según Platón, lo que hay es justamente esto: que el hombre no es viable sin la inteligencia. Y no es viable sin ella precisamente porque su cuerpo es muy insuficiente. Más o menos esto es lo que dicen también los antropólogos modernos, que a veces lo han sacado a relucir; por ejemplo, Arnold Gehlen, que mantiene la misma tesis que aparece en el *Protágoras* de Platón.

Al respecto hay que decir que hay un segundo modo de tener el hombre que es justamente el conocer. Efectivamente, conocer es un modo de tener. Un modo de tener que no es una relación de tenencia a través de una práctica con la cual se configuren cosas -eso es el tener corpóreo-, sino que es un modo de tener inmanente -es la noción de operación inmanente, desarrollada por Aristóteles, que les he expuesto en el curso de la mañana-.

Este es el segundo nivel del tener. El hombre tiene razón, tiene según la razón. Tener según la razón no es lo mismo que tener según el cuerpo, porque lo tenido está en la operación misma. Lo tenido está tenido en la misma medida en que la operación se ejerce. En este caso la operación es el conocimiento, el acto de conocer.

Este segundo sentido del tener -que no lo glosó más, porque he hablado de él abundantemente por la mañana; y, por otra parte, basta con la noción, porque no tenemos tiempo para más- es un tener más íntimo; es un tener -digámoslo así- más estrecho; es una posesión que no es accidental, como es la posesión corpórea, en la que se puede separar lo tenido del tenerlo: se puede frustrar la posesión por pérdida. En el caso del acto cognoscitivo eso no puede ocurrir. El acto cognoscitivo es simultáneo; posee lo conocido en simultaneidad con su propio ejercicio; y, por lo tanto, no lo puede perder, no puede perder lo que tiene. ¿Y qué es lo que tiene? Lo conocido.

Integración de los dos modos de tener

Pues este segundo modo de tener, de acuerdo con el orden entre lo menos perfecto y lo más perfecto, guarda con el primero una relación medio-fin; según Aristóteles: es el fin del primero. Es decir, el hombre tiene posesiones prácticas precisamente para poder contemplar. O sea, para poder ejercer esas operaciones inmanentes en las cuales el hombre ya no es un ser necesitante, desnudo. Esa situación precaria de su cuerpo, que solamente se puede remediar a través de adscripciones, trabajos y cosas así; esa precariedad ya no se da en el tener mental o cognoscitivo. Y por eso Aristóteles dice que éste es el modo autárquico de vivir.

Resulta, además, que si se ejercen actividades prácticas es precisamente para poder dedicarse a la contemplación, en la cual por otra parte está la felicidad; puesto que la felicidad es la posesión de algo de un modo seguro, inseparable, de un modo que no se pueda perder. Y eso, solamente sucede si hay operación inmanente. El hombre no puede ser feliz en la práctica, porque lo que posee práctica o corpóreamente lo puede perder. Si el hombre es capaz de felicidad es precisamente porque tiene una posesión inmanente. Por eso, la vida contemplativa es la vida feliz, pero también es la vida autosuficiente. En definitiva, las dos notas de este modo de tener están íntimamente vinculadas.

El primer modo de poseer, a la vez que es medio, también es condición de posibilidad. Y eso es lo que se ve en el mito de Prometeo. Pero, a la inversa, hay que señalar además que la razón teórica, el tener inmanente, puede comunicarse a la acción, y dirigir las actividades prácticas. En rigor, sin la inteligencia las actividades prácticas no se podrían llevar a cabo. El cuerpo da la posibilidad de tener, en un primer sentido; pero el despliegue de tales

posibilidades de tenencia solamente es posible en la misma medida en que la razón teórica rige las actividades prácticas.

Este comunicarse de la posesión inmanente a los medios prácticos, en tanto que es su condición de posibilidad, es precisamente lo que se llama la razón práctica. De manera, que al describir las relaciones entre esos dos modos de tener del hombre, es justamente cuando obtenemos el tema sobre el que versa la intervención de hoy: la razón práctica.

La razón práctica es la razón directiva de la práctica, o es la razón en tanto que directiva de la práctica. Es la razón ejerciendo su carácter de condición de viabilidad del hacer. El hombre no es viable, no tiene suficientes instintos (Gehlen), está inacabado; el hombre no sabría qué hacer, no sabría cómo hacerlo; aunque fuera capaz de acción práctica, de hacer corpóreamente, no sabría como hacerlo. Saber hacer es razón práctica. O, como recuerda Tomás de Aquino, lo primero que se ha de pedir a alguien que se dedica a la práctica es que sepa actuar. Si no se sabe hacer, no se puede hacer, o lo que se hace sale mal.

Si consideramos que lo útil es justamente lo propio de la práctica, es decir, del tener práctico -pues lo que es útil para el hombre es justamente aquello que consigue a través de esa característica suya que hemos llamado la *exis* categorial-, en cambio, el otro modo de tener, que es superior, tiene que ver con la verdad. Luego la relación entre lo útil y lo verdadero es la relación que hay entre la razón teórica, el *logos theoréticos*, y la práctica.

En tanto que el *logos* se hace práctico, es decir, en tanto que se comunica a la práctica para dirigirla, en esa misma medida la verdad intenta incorporarse a lo útil: la verdad trata de dirigir a lo útil. Y entonces se constituyen -digámoslo así- los bienes útiles honestos. La honestidad de lo útil está en que sea correcto, verdadero. Y eso naturalmente es propio la razón práctica. Porque, insisto, lo que se posee con el cuerpo no es exactamente la verdad sino lo útil. En cambio, lo que se posee inmanentemente es lo verdadero. Por decirlo de alguna manera, el valor verdad es superior al valor utilidad.

Ésta es seguramente una de las grandes omisiones de Marx. Marx comporta una absolutización del valor de utilidad, y una confusión de ese valor con el valor de verdad. Recuerden ustedes la tesis 11 sobre Feuerbach en que esto está bien expresado. Hasta el momento los filósofos se han dedicado a la contemplación del mundo, pero lo que hace falta es transformarlo. Hasta el momento los hombres se han dedicado a intentar saber lo que es el mundo, es decir, han utilizado la razón teórica, pero en rigor lo que tiene valor es transformar el mundo, es decir, la aplicación práctica. Hoy sabemos que eso no puede ser así; que la verdad es superior a su utilidad. Eso lo hemos vuelto a recuperar, aunque es una tesis de la antropología clásica.

Hoy, precisamente porque no sabemos lo que nos pasa, habría que decir: paremos un momento la transformación, a ver qué es de verdad lo que estamos haciendo, lo que está pasando. Más importante hoy es entender que hacer. Porque tenemos un déficit de intelección. Estamos tan arrastrados por nuestro pragmatismo, que se nos plantean problemas de comprensión. Y hoy sería el momento de invertir la tesis sobre Feuerbach. Hoy lo importante no es seguir transformando el mundo; hoy lo importante es entenderlo, saber a dónde vamos. Si no logramos entendernos estamos perdidos. Nuestra razón práctica se ha vuelto medio loca. Tenemos un déficit de comprensión de lo que hacemos, que evidentemente da lugar a problemas de organización. Esos déficits de organización se deben a que nos hemos dejado arrastrar por los éxitos de nuestras aplicaciones prácticas, de nuestra razón práctica. El valor de lo útil ha crecido y lo hemos transformado en el valor predominante, y nos hemos olvidado de la verdad. Y así estamos perdiendo nuestra condición de viabilidad, según Gehlen y Platón en el *Protágoras*. Y también según Zubiri.

En ese artículo a que me he referido, publicado en la nueva época de la *Revista de Occidente*, Zubiri repite la misma tesis, diciendo esto: que el hombre es un animal inviable sin inteligencia, porque tiene un cerebro que él llama hiperformalizado. Y, por lo tanto, es un cerebro que no sabría dirigir de ninguna manera nuestra conducta. Con nuestro sistema nervioso no nos

basta para poder dirigir nuestra conducta. Sin el sistema nervioso el hombre no podría mover la mano, etc.; el sistema nervioso es un transmisor, un controlador de la conducta práctica humana. Pero como nuestro cerebro está hiperformalizado, no es capaz del equilibrio que tiene el sistema nervioso animal. El hombre tiene un cerebro excesivamente crecido, de tal manera que ese cerebro no se coordina bien. Y entonces falta un factor unificante que incida sobre el cerebro, y eso es la inteligencia. Luego, según Zubiri, se repite la misma tesis de Gehlen, Aristóteles y del *Protágoras* de Platón. La viabilidad del hombre reside en el tener teórico. Sin tener teórico el hombre no es viable y su práctica se desconecta, se desarticula.

Eso ¿qué quiere decir? Que en la razón práctica hay que volcar cada vez más teorías. La razón práctica para ser más práctica necesita ser cada vez más teórica. Y ésta es una exigencia de nuestro tiempo. Estamos en esa coyuntura histórica en la que la hegemonía de la razón práctica hay que ponerla en tela de juicio. Hay que reforzar la razón práctica. Y para reforzar la razón práctica tenemos que insertar más saber en la razón práctica.

La razón práctica, en definitiva, significa saber hacer. Es la razón en cuanto que dirige nuestra actividad práctica. Pero necesitamos más saber para saber hacer en el nivel de complejidad extraordinariamente agudo en el que hoy nos encontramos. Tenemos un exceso de organización, que prolifera de tal manera que se producen constantemente aporías en esa organización. La aporía en el sentido más etimológico del término, que es falta de salidas, es decir, atascos. El atasco de tráfico es una aporía típica. Atascos, trancones como los que había hoy en las carreras bogotanas... Si se quiere organizar bien el tráfico de Bogotá, hay que meter más razón teórica; si no, no se puede.

Las relaciones entre el tener inmanente, el tener racional, el tener cognoscitivo, y el tener práctico es, por tanto, de doble dirección. El tener práctico tiene como fin la teoría. Pero a su vez, la teoría es la que dirige la práctica; y en ese caso ya no es pura teoría, sino es la misma noción de razón práctica. Con esto no hacemos más que establecer, de una manera bastante general, o todavía sin las precisiones requeridas, qué significa razón práctica. Dijimos que razón práctica es razón directiva de la acción. Es decir, razón según la cual sabemos hacer.

Es evidente que esto no es generable por la naturaleza, no tiene que ver con el código genético, ni con la evolución; sino que exige un complemento intelectual; para que la razón práctica se mantenga es menester la educación, la transmisión del saber, la tradición. Hay que educar a la gente. Y ¿qué es educar? Muchas cosas, pero también es enseñar a la gente a hacer. Y enseñarle eso es tratar de que su razón funcione prácticamente, es decir, intentar que tenga una buena razón práctica. Naturalmente, cuando se trata de filosofía, no se trata de enseñar técnicas, que es una forma de razón práctica, sino de enseñar la razón teórica; que es el gran núcleo que hoy necesitamos mejorar para que nuestra razón práctica sea capaz de hacerse cargo de los complejos problemas técnicos actuales; puesto que tenemos una insuficiente razón práctica, y esto es un fenómeno mundial.

Por tanto, vamos a intentar examinar un poco más de cerca la razón práctica. Y lo primero es decir que la noción de técnica, de ejercicio práctico con saber incorporado, con razón práctica, no es unívoca en Aristóteles. Aristóteles distingue, y es un acierto tan claro que no hace falta insistir en él (a veces parece mentira que esto se le ocurriera a un señor de hace tantos siglos), dos niveles en la razón práctica. Y esta distinción de niveles de la razón práctica está plenamente vigente hoy.

El primer nivel de la razón práctica

El primer nivel es precisamente el nivel productivo, que es lo que podríamos llamar técnicas del primer nivel. Este primer nivel es transformador. A ese tipo de razón práctica Aristóteles lo llama *despotiké*, acción despótica; porque la relación que existe entre un acto humano,

considerando al hombre como agente práctico, y las cosas que produce, consiste precisamente en una transformación, y la autoría de ella es exclusivamente del hombre. Aquello a lo que se dirige la actividad práctica del hombre está enteramente sometido a él.

Según ese sometimiento el hombre es lo verdaderamente activo, y por lo tanto, como transformador, lleva las formas con las cuales reconfigura la materia que está reelaborando, de modo que las nuevas formas se deben al actor. Es decir, la razón práctica es como una especie de instalación de las formas conocidas en la conducta humana. Y esas formas conocidas son aquellas que se tratan de imponer a los materiales con los que se trabaja. Así ocurre la transformación técnica.

Por lo tanto, el término de las técnicas de primer nivel es pasivo; está enteramente sujeto o sometido a la razón práctica del agente. En ese caso, la razón práctica funciona en régimen despótico. Eso es lo que dice Aristóteles. Porque la relación entre un ser activo, con formas transportadas por su actividad, y aquello en lo que esas formas se van a implantar, transformándolo, es una relación activo-pasiva. *Actio in passio*, que diríamos; *ese in passio* es despótico. Por lo tanto, es una razón dominante. La razón práctica, en tanto que productiva, en cuanto aplicada a cosas, es un dominio transformante. Y eso quiere decir que es despótica.

Si se pretende organizar la convivencia humana con este nivel de la razón práctica, que también tiene una dimensión práctica respecto del hombre, habría que admitir que el hombre es enteramente maleable. Y eso es el despotismo. El despotismo es una invasión, digámoslo así, del nivel superior, de lo que podríamos llamar técnicas de segundo nivel, por las técnicas del primer nivel. Tratar de organizar desde el punto de vista productivo la sociedad, la convivencia humana, es instalar el despotismo. Y eso es manipulación. La palabra manipulación también es muy indicativa al respecto.

El tener corpóreo, el tener a la mano y toda esa serie de cosas, cuando se refiere a meras cosas es perfectamente correcto, pero desde el punto de vista de la razón práctica es una razón práctica despótica. Y eso, respecto de cosas materiales, de realidades que no son personales, que no son semejantes al autor de la transformación, es ciertamente correcto. Pero si se quiere emplear ese mismo tipo de técnica para la organización social, entonces se incurre en despotismo.

El despotismo no es simplemente la tiranía, un gobernante que usa la violencia y no deja a nadie moverse o algo así; un Stalin, diríamos. No solamente es eso. El despotismo puede ser una cosa parecida al conductismo. Conocerán ustedes el conductismo, que permite una manera de entender el hombre como maleable. La conducta humana es susceptible de modificación de acuerdo con ciertas técnicas. Skinner y Lorenz -Lorenz lo ha hecho con animales- han desarrollado esa dimensión del conductismo. Además, Skinner es bastante macabro en sus intenciones y publicaciones. Tiene una que se llama *Más allá de la responsabilidad y de la libertad* en la que nos presenta al hombre como un ser enteramente maleable; como si estuviese justificado, precisamente porque el hombre es transformable, el ejercer una razón práctica despótica respecto del hombre.

Pero es que eso no ocurre; y además éstas son obras que en el fondo enseñan pocas técnicas. Más o menos mantienen la tesis ideológica expuesta, pero no van mucho más allá. La aplicación directa de la tesis también se puede apreciar en muchos otros ámbitos. Por ejemplo, en lo que se puede llamar el economicismo. La economía es ciencia de medios; es razón práctica que tiene que ver con las actividades productivas y de consumo. Pero un economicismo, que es reducir toda la razón práctica a los intercambios entre productos, da lugar a técnicas despóticas a nivel humano. Como por ejemplo, la propaganda. La publicidad es eminentemente despótica tal como se ejerce. Lo que a veces se llaman técnicas de marketing también tienden a ser despóticas.

La primera interpretación de la organización social desde este punto de vista, como razón práctica despótica, es la sofística griega. Y en cuanto reacción frente a la sofística griega, los grandes socráticos, sobre todo Aristóteles, formulan la idea de que hay dos tipos de razón práctica. O lo que es igual: dos tipos de técnica. Hoy habría que decir además que, si abusamos de esa tendencia, caemos en desequilibrios ecológicos. Pero, en todo caso, esas técnicas de primer nivel

son en principio legítimas. No solamente son legítimas, sino que son características del trabajo humano en cuanto dirigido a cosas.

El trabajo humano es transformador de las cosas, y -por lo tanto- despótico; porque el hombre no se priva de las cosas. Y si un ecologista dice que no debemos transformar las cosas, porque el hombre es un animal nada más, y tiene que entrar en su ciclo ecológico sin producir, se equivoca sin más. Una cosa es que haya que respetar la naturaleza y no abusar de las técnicas despóticas, y otra cosa es que el hombre sea un mero animal en el cosmos. Eso es absolutamente falso: es no tener en cuenta la diferencia del hombre con los otros animales, la cual corpóreamente es ya decisiva. Puesto que el cuerpo humano está desnudo; y, además, el cuerpo humano es productor, es capaz de *ekhein*, y los otros animales no. Los animales salieron de las manos de Epimeteo, digámoslo así recordando el mito, con todas sus cualidades suficientes para sobrevivir. Pero el hombre tiene un cuerpo tan intrínsecamente indeterminado que, precisamente por esa indeterminación, se adscribe las cosas; y entonces las transforma a través de la razón práctica, que es la explicación de que las actividades transformadoras se puedan llevar a cabo.

Habría que decir que el hombre es un ser transformador, manipulador; es una posible definición del *homo faber*. Pero habría que decir también que las manos son un vehículo de la razón. Lo que hace la mano tiene sentido: los movimientos de las manos son expresivos. Si lo son, es porque a través de ellos se vincula la otra forma de tener: la posesión inmanente, la posesión racional. Y si no fuera así, las manos no servirían de nada: no se podría trabajar. Trabajar es saber trabajar. Producir es saber producir, y, si no, nada.

De todas las maneras, insisto, éste no es más que el primer nivel de la razón práctica, que Aristóteles caracteriza como despótico.

Hay otro tipo de técnicas, otro tipo de saber hacer, que es justamente el característico de las relaciones entre hombres libres, dice Aristóteles. Y esto es la política. El segundo nivel no es *despotiké* sino *politiké*, según Aristóteles. Hay una técnica despótica, y una técnica política; y hay que distinguirlas netamente, porque entre hombres libres no cabe considerar que uno es pasivo y otro activo, puesto que la libertad es de cada uno y de ambos. Entre hombres libres no hay relaciones de producción.

Segundo nivel de la razón práctica

Aristóteles distingue este segundo nivel, y escribe todo un tratado sobre él: *La política*. *La política* de Aristóteles es una continuación de la *Ética a Nicómaco*; ya se ve claramente al final del libro X de la *Ética a Nicómaco*, pues allí se abre paso a *La política*. Y Aristóteles dice entonces que se trata de una *pragmateia*, es decir, algo así como un ensayo; se apuntan allí una serie de rasgos importantes de lo que es la organización política, es decir, la relación entre hombres libres, y la índole práctica de esa relación. Y eso es la *politiké*: la técnica de segundo nivel, la técnica entre seres libres.

Porque si son libres, son todos activos. Agente... y ya no meramente paciente, porque los dos son activos; y, por lo tanto, no cabe ahí la *actio in passio*. La política como técnica de segundo nivel no es despótica; porque no es lo mismo la relación entre agentes libres que la relación entre un agente libre y una cosa. En el orden de las cosas lo lógico es transformarlas. Si se ejerce la técnica respecto de una cosa se la transforma; aparece entonces la noción de materiales, de materias primas, etc. Tales designaciones son adecuadas cuando se trata de la relación productiva. Pero entre hombres libres no hay producción, porque la libertad no se puede producir; sino que es *a priori* en cada uno, y es propia de cada uno.

La comprensión aristotélica de la libertad está referida precisamente a eso, a ser dueño de los propios actos. El que es dueño de sus actos, ése es el que es libre. Por eso, la libertad es definida por Aristóteles como *causa sibi*. El agente que aparece aquí tiene un sentido

evidentemente final, es decir, es causa respecto de sí mismo. El hombre es libre en tanto que es causa para sí. El hombre es libre en tanto que no es medio para otro.

Es también lo que Kant dice en una de las formulaciones del imperativo categórico. Pero eso ya lo había dicho antes Aristóteles. Nunca emplear a los demás como medios, sino siempre tratarlos como fines. Una afirmación ésta del imperativo categórico muy admisible, pero poco original; puesto que presupone la noción de libertad que ya propuso Aristóteles. La libertad por parte de Aristóteles es entendida así: como *causa sibi*.

Y ello ocurre, según Aristóteles, en la misma medida en que hay razón, como dijimos. ¿Por qué? Porque precisamente la razón es fin respecto de la práctica. Si el hombre tiene razón, lo práctico es medial exclusivamente para él, que se constituye como su fin. Y si se constituye en su fin es lo mismo que decir que es dueño de sus actos. Y si es dueño de sus propios actos es causa para sí: causa de los propios actos. Ésa es la comprensión aristotélica de la libertad. Por lo tanto, los hombres libres son los dueños de sus propios actos; y el que es dueño de sus propios actos no puede ser utilizado como medio para otro.

Aquí se plantea lo más importante de la razón práctica. El primer nivel de la razón práctica, es decir, el nivel despótico, es lo que quedó más o menos descrito en la sesión pasada: esa organización del plexo medial, ese tener que ver unos útiles con los otros; el clavo con el martillo, y todo lo análogo; todo eso se puede englobar en las técnicas de primer nivel.

Pero ahí no se agota la razón práctica. La razón práctica es también razón política. Y la política para Aristóteles no es exactamente lo que nosotros traducimos a veces por arte. Es más bien una técnica; pero una técnica distinta de la productiva, distinta de aquella en la que el hombre se subordina las cosas a sí mismo, o distinta de aquella que es medio -por otra parte- para la razón. Y un ser dotado de razón es libre; y, por lo tanto, no es medio.

Llegados a este punto hay que saber lo que significa dar órdenes, o qué es una orden. Esta palabra se emplea aquí en el mismo sentido que se usa en España. Lo primero que suele decirse es que la orden es una obra de la voluntad. Es lo que se suele decir; pero para Aristóteles es falso, y para Tomás de Aquino también. La orden es una obra de la razón. ¿Por qué? Por una sencillísima razón. Porque lo verdaderamente esencial en una orden no es que emane de una voluntad, o de una autoridad, sino lo que contiene de saber.

Una orden no es un “orden y mando”, que sería despótico, sino que es una instrucción; es el envío de un mensaje informativo, porque, si no, la orden no se tiene en cuenta. Una orden carente de contenido racional, una orden no comprensible, no se puede cumplir. Por lo tanto, la esencia de la orden es racional, no voluntaria. También a veces la razón práctica se confunde con la voluntad; porque la razón práctica implica voluntad. Pero no basta la voluntad, ya que si es razón ella sola no basta. La clave es que si alguien no se entera de lo que dice la orden no la puede cumplir; no se puede mandar a ciegas.

Esto Aristóteles lo establece de una manera verdaderamente notable. Es muy inteligente y muy completo lo que dice; y es enormemente actual. Si esto se entiende, entonces el despotismo se elimina, y empieza uno a tener una buena organización. Porque tener una buena organización no consiste en saber disponer bien las actividades despóticas. No; no se equivoquen ustedes. Hoy se sabe que lo más importante es saber organizar las actividades políticas. La clave de la organización humana no es productiva, sino política; hasta tal punto que también la actividad productiva, en cuanto que está bien organizada, tiene que ser política. La clave de una empresa productiva o económica no es la relación del hombre con las cosas, sino la organización entre los distintos órganos y personas que la componen; y eso es lo que es una empresa.

Un empresario o es un político o no es un empresario. Un empresario o sabe organizar hombres, sabe mandar y sabe hacerse entender, o no es empresario. La clave de una empresa son sus hombres, y no sus éxitos de ventas. Sus éxitos de ventas son algo más bien a corto plazo. Porque nuestro déficit de razón práctica está justamente en eso, está ahí. Tenemos mucha técnica de primer nivel. Y eso es lo que a veces se llaman países desarrollados: los que tienen las

técnicas de primer nivel más sofisticadas. Pero la técnica de verdad es la técnica política. Y si ésta no está bien, la otra se destroza, se desbarata.

Examinemos entonces qué es una orden. Ya les he dicho lo primero que hay que tener en cuenta: entre seres libres las relaciones políticas son órdenes. Pero órdenes no son “orden y mando”, sino una instrucción. Una orden es efectiva si el que la recibe, el que obedece, la entiende; y sólo es orden en la medida en que la entiende. Si no, la orden fracasa: no se ordena a nadie. Porque, si se le dice a alguien haz esto, y no lo sabe hacer, entonces la orden es nula. Esto es lo que expresa Aristóteles.

Aristóteles sabe encerrar en fórmulas muy felices las grandes ideas: fórmulas cortas, pero extraordinariamente acertadas. Él dice: mandar esclavos carece de interés; mandar esclavos es aburridísimo. Mandar esclavos no tiene rendimiento. ¿Por qué? Porque el esclavo es el que sabe poco; y como sabe poco, puede obedecer poco.

Fíjense ustedes en que, a primera vista, podría parecer lo contrario: que el esclavo es el que está siempre obedeciendo. Pero como el esclavo no sabe nada, no puede hacer nada. Es algo elemental. A un esclavo ¿qué se le puede mandar? Mueve esto de aquí para allá, vete a arar, etc. No se le puede mandar mucho, porque, como es servil, entiende muy pocas órdenes... En cambio: haz el favor de demostrarme que la relación entre la circunferencia y el diámetro es un número irracional; eso es una buena orden. Como ustedes son muy corteses se puede añadir “por favor”, y luego “muchas gracias”. Pero es una orden: no nos olvidemos. Cuando se hace un examen académico se dice: escriban ustedes sobre tal cosa. Y, si se sabe, se contesta el examen; y si no se sabe, no se contesta el examen. Escriban ustedes sobre la lección cuarta: pues o se saben la lección cuarta o no se puede cumplir la orden.

Esto es obvio; y, sin embargo, tantas veces se olvida. Porque somos suspicaces, sospechamos de quien manda, o de quien obedece. Entonces creemos que ser muy mandado es señal de esclavitud. Y no, no. Ser muy mandado es señal de que uno es muy listo. Porque, si no es listo, no se le puede mandar nada. Lo que tiene interés es mandar hombres libres. ¿Y quién es el hombre libre?, ¿en este caso quién? El que entiende la orden. Ésta es la clave. Ser libre en una organización social significa entender órdenes. Es lo que se llama obediencia inteligente.

No se obedece a ciegas, sino que: o se obedece inteligentemente o no se obedece. Mandar esclavos carece de interés; lo que tiene interés es mandar hombres libres. Porque, cuando se manda a hombres libres, salen cosas magníficas. Y cuando se manda a esclavos no sale nada, más que mecanismos sin vida, porque el esclavo es el que no sabe.

Qué importante es esto; qué importante es tener las ideas claras a este respecto. Una cosa es la política y otra cosa es lo despótico. Y una cosa es producir y otra cosa es organizar a seres humanos. Los hombres se organizan con órdenes; pero las órdenes son instrucciones. Un hombre libre es el que es capaz de llevar a cabo una orden.

Se podría decir que el hombre libre es el responsable. ¿Y qué es ser responsable? Poder hacerse cargo de una tarea, de un encargo. ¿Y qué es un encargo? Una orden recibida, cuyo valor informativo se entiende. Mandar a esclavos carece de interés. Es la que hemos puesto como primera tesis sobre la razón práctica política.

Reciprocidad en la acción de gobierno

Segunda tesis sobre la razón práctica política: la orden es recíproca. El que obedece, también da órdenes. ¿Por qué? Pues porque, al obedecer, lo que hace, es decir, su conducta (ya que es una conducta libre), no es enteramente lo que espera, por defecto o por exceso, el que emite la orden. Por lo tanto, como la orden es siempre una información -esa es la clave de una orden-, el primer emisor de la orden está recibiendo de su variable cumplimiento un informe; es decir, una

orden del que obedece. Orden que es simplemente la información de que está haciendo bien, o está haciendo mejor, o está haciendo una cosa distinta, de la que se ha ordenado, porque ha interpretado la orden personalmente.

Y si el que emite la orden se cierra a la información que el mismo obedecer la orden lleva consigo, entonces su ordenación, su emitir órdenes, se hace rígido, impenetrable, impermeable. Y en cuanto la razón práctica política se hace rígida, se genera la catástrofe. Hay una tragedia en la acción práctica política. La tragedia en la política es ser ciego ante la orden que emite el ejecutor. Orden que significa casi siempre cambios, modificaciones de la orden original. ¿Por qué? Porque no la puedo cumplir, o porque la cumplo de una manera distinta de como quien la mandó dijo, o pensó; y, por lo tanto, estoy haciendo las cosas no como se ordena, sino como hay que hacerlas, si es que las ha de hacer un ser libre. Y entonces o bien se entera el jefe de eso, o no sirve para mandar. El que emite una orden emite una información. El que no recibe la información del que ejecuta la orden tampoco puede mandar: no debe dar órdenes; hay que decirle: usted no puede mandar; porque no tiene razón política, razón práctica política.

Y esto también lo dice Aristóteles en otra sentencia brevísima que vale un potosí. Una organización social es una organización en la que alternativamente se manda y se obedece. Porque el que obedece a su vez manda, en una relación humana. En la relación con Dios seguramente no, porque Dios lo sabe todo, y da la orden justa. Pero el hombre no da siempre la orden justa. Y, como no la da, la obediencia no se ajusta estrictamente a la orden. La orden puede ser inoportuna; aunque, en rigor, lo que es, es poco sabia.

Y ¿quién le dice a uno que es una orden poco sabia? El que la ha ejecutado. Porque como la ejecuta de otra manera, quien emitió la orden tiene que decir: soy poco listo, tengo que corregir la orden; tengo que emitir una nueva orden. No vindicando la anterior, sino una nueva. El que no se da cuenta de esto no puede mandar, no puede emitir órdenes. El que no recibe el cumplimiento de la orden como una orden a su vez, no sirve para mandar. Es decir, que está ordenando también quien ejecuta la orden... porque lo hace de una manera distinta al contenido informativo de la orden primitiva. Así se producen los cambios de la orden; porque quien manda, entonces, corrige la orden.

Mandar a esclavos no tiene interés, repito. ¿Por qué? Porque los esclavos no permiten la corrección de órdenes; ni la requieren. Esto es lo que define a un esclavo. Como aquello que hace es tan poco racional... entonces un esclavo no sirve para nada. O bien se dice: le estoy mandando demasiado, voy a mandarle menos. Pero un hombre libre, como está aportando al obedecer, informa al hacerlo, y cambia la orden. La relación personal entre tener y dar empieza a verse por aquí. El hombre cuando actúa, en definitiva, es porque está dando; entonces está poniendo al obedecer su impronta personal.

Luego, en definitiva, hay que tener en cuenta lo siguiente: que ninguna orden se cumple exactamente. Y si una orden se cumple exactamente, es que el que la recibe es esclavo, no libre. Lo que hay que esperar de la emisión de órdenes es una superabundancia informativa por parte de quien obedece.

Por eso dice Aristóteles que en la razón práctica es enteramente verdad aquello de que dos ojos ven menos que cuatro, lo cual en la razón teórica no es verdad. En la razón teórica cada cual entiende lo que puede. Pero en la razón teórica no se ha emitido nunca una orden humana perfecta. Las órdenes divinas son distintas, porque Dios es omnisciente, y sabe lo que tiene que mandar. El que obedece a Dios, en todo caso se equivoca por defecto. Pero entre hombres no es así; una organización política no es así; una organización social humana no es puramente teórica.

Insisto, *politike* no significa político en el sentido de los ministros actuales, los gobiernos, etc. No. Significa relación entre hombres libres. Organización de las relaciones humanas, que solamente se puede hacer a través de órdenes; puesto que, si no se ordenan, cada cual se desconectaría de los demás, y la sociedad se desarticularía. Pero una organización humana consta esencialmente de órdenes; y esas órdenes son informaciones, que además son recíprocas.

Y por eso también dice Aristóteles otra verdad: que todos estén de acuerdo no es señal de buena salud política. Porque si todos están de acuerdo, es que todos son tontos, ya que nadie aporta ideas. Y, además, no se puede progresar, porque la única manera de progresar es darse cuenta de que el otro está haciendo una cosa imprevista, novedosa.

El que no esté dispuesto a aceptar que lo que hace el prójimo cuando se le manda algo es distinto que lo que se le mandó, y más rico que lo que se le mandó, ése no es inteligente. El progreso se hace por esas informaciones según las cuales se puede mejorar la orden. ¿Por qué? Porque se tiene en cuenta que el otro es listo. Como el otro es listo, ya que si no lo es no puede ejecutar la orden, ejecutará la orden mejor que como se le ha emitido. Estará añadiendo información. Y si el primer emisor de la orden no recibe la información del que obedece, es que no es inteligente. Es un señor que ordena siempre lo mismo, que no cambia la orden: es el rígido.

La razón política no es una razón rígida. Y esto también lo dice Aristóteles: la razón práctica es razón correcta; donde correcta significa corregida. La razón práctica, a diferencia de la teórica, es intrínsecamente corregida. Y si no es corregida no es recta. La razón teórica es mejor que no sea corregida. A veces uno se equivoca, pero se equivoca él, y se corrige él. En cambio, las correcciones de la razón práctica política son precisamente correcciones entre seres humanos: unos corrigen a los otros. Y ése es el régimen más propio del segundo nivel de la razón práctica. La razón práctica de segundo nivel es la razón corregida, es decir, la razón común. La razón común es razón correcta, corregida.

Comparaciones con la historia de la filosofía moderna

Rousseau esto no lo vio. Y es uno de los grandes defectos del *Contrato social*. Habló en cambio de la voluntad general. Pero un aristotélico le tiene que decir: ¿qué significa voluntad general? Y él confiesa que no lo sabe: la voluntad general es santa, pero no sabia; por lo tanto, cuando la voluntad general está conforme con la naturaleza, entonces acertará; porque es santa, pero no es sabia. Si hay un legislador, será cuestión providencial; porque la voluntad general no puede suscitar el legislador. Lo que la voluntad general, por así decirlo, tiene de santa es que muestra la sabiduría de los legisladores. Pero de suyo la voluntad general no es sabia. Y hay que decir: si la voluntad general no es sabia, no tiene nada de razón práctica. Y eso de que es santa... pues tampoco; porque la santidad consiste en corregirse. No es difícil de entender esto: el que no se corrige no puede ser santo.

La voluntad general es de una rigidez monstruosa. Y eso significa que es de una estupidez monstruosa; y está esperando -así lo dice Rousseau- a que venga Moisés, o un gran legislador. Y ¿cómo establece él la voluntad general? Eso no se sabe. Rousseau es un insensato. Decir que la voluntad general es santa hace reír, o más bien llorar. ¿Qué tiene eso que ver con la razón práctica? Nada. ¿Se puede hacer una propuesta de organización política con esas ideas? Verdaderamente es para echarse a llorar; o es de risa: para morirse de risa, como decimos en España.

La razón práctica es la corregibilidad de la práctica. Y si no se corrige la práctica no se puede progresar prácticamente. Por eso la idea de que el progreso es lineal es falsa. Un progreso lineal siempre acaba en una aporía; o se cambia, o ya no se puede seguir. O se da cuenta uno de que se ha equivocado, de que ha caído en una aporía, o no se avanza. ¿Y cómo se resuelve esa aporía? Hay que corregir. Porque las aporías prácticas se resuelven por corrección, o bien se atasca uno: se atora y se muere; es decir, se termina en un atasco puro, en una desorganización total, si no se corrigen los errores. Decir que la razón práctica humana no contiene errores es falso, absolutamente falso. Lo grandioso de la razón práctica humana es precisamente lo contrario.

Kant se equivocó también de una manera llamativa. Cuando habla del imperativo categórico formula algo absoluto, rígido; eso no es práctico. *Crítica de la razón práctica*: pero

comprobamos que la propia razón práctica es de tal manera que para Kant ya no sería razón práctica; porque no habría ningún imperativo categórico cumplible. El cumplimiento de los principios éticos es un cumplimiento corregido, siempre corregido; y si no, no se puede cumplir. El que quiere ser fiel a los principios éticos tiene que ponerse a cumplirlos, y aprender a hacerlo. Y en un momento dado tiene que decir: lo hice mal. Vamos a hacerlo mejor. ¿Por qué? Porque un principio ético es una información, y uno no está a la altura de esa información de entrada. Pensar lo contrario es puramente utópico.

Aquí nos encontramos ya con un tercer nivel, del que no diremos mucho. Se trata de que corrigiéndose es como se adquieren las virtudes; un modo de tener superior a los dos contemplados, el tener corpóreo y el cognoscitivo. Es el planteamiento cristiano. Las virtudes prácticas, que son este tercer nivel, se adquieren de ese modo: se mejora la capacidad de hacer actos rectos al corregirlos. La capacidad de hacer actos rectos implica siempre corrección. Por eso, nunca uno es suficientemente virtuoso. Decir: ya soy virtuoso, y entonces los actos que voy a hacer son ya actos buenos. Pues no, lo siento; porque con el tiempo esos actos buenos serán insuficientes. De manera que, o aumenta usted su virtud, o se equivocará perdidamente.

Esto es exactamente lo mismo que decir que la razón práctica implica riesgo. Y el que no acepta riesgos, porque quiere eliminarlos y llenarse de seguridades, ése -dice Aristóteles- no hace más que entorpecerse a sí mismo, y no hacer nada. El que quiere estar seguro de acertar prácticamente, ése puede estar esperando *ad calendas graecas*. Nunca puede uno estar completamente seguro. Y si cree que está seguro y que todo va a salir bien, con éxito, y que el resultado va a ser el pretendido, porque ya tiene la información suficiente, se estrellará contra la pared: fracasará. Lo característico de la razón práctica es que para ella la información nunca es suficiente.

Y entonces la razón política ¿qué es lo que nos está diciéndonos como gran deber básico? Que debemos intercambiar información. Porque la información que no tiene uno la tiene el otro. Y que, para cambiar información, hay que colaborar; es decir, hay que mandar y obedecer. Esta es la disciplina propia de la razón práctica política. Y al mismo tiempo hay que reconocer que nos podemos equivocar; porque por muchos que seamos los que estamos colaborando, la información nunca es suficiente.

No hay saber general práctico; como tampoco hay voluntad general. Porque la voluntad general sería la voluntad en que todos coincidimos; y ya dijo Aristóteles que si todos están de acuerdo es mala señal de organización política. Lo correcto, lo lógico -digámoslo así- en este orden de cosas, es no estar de acuerdo. ¿Y por qué no se está de acuerdo? Porque uno ve una cosa que el otro no ha visto. Y entonces dice: hay que hacer esto que tú no has visto. Y así se le ordena. Y el otro, si no es rígido, un señor que se estrella, entenderá la nueva información.

El rígido se estrella como el conductor de un vehículo que lo dirige sin cambiar en un milímetro la dirección. No se puede conducir un carro más que con pequeñas correcciones; sin correcciones uno se desvía siempre. Y si viene una curva se estrella; o se va a la cuneta y se mata. El rígido se mata. Y el que no confía más que en su propia razón práctica se equivoca, porque no tiene en cuenta a los demás. No tener en cuenta a los demás es reducirse a la pobreza práctica.

Lo bueno es no mandar esclavos; y no hacerlo implica lo dicho. El que manda esclavos puede ser rígido, porque como el esclavo no puede cambiar (ésa es la definición de esclavo) siempre hace igual las cosas; pero sólo se le puede mandar una cosa, porque como sabe muy poco... Pero cuando alguien usa la razón y es libre, entonces ya no vale esto. De aquí surge la innovación; el verdadero progreso surge de ahí.

Conclusión: la libertad del hacer práctico

¿Qué hay que decir entonces de los defectos de organización política? Porque

parece que en los países latinoamericanos hay poca organización. Pues hay que decir: los defectos de organización son defectos de formación, es decir, de capacidad de entender órdenes. Sólo eso permite superar los defectos. Por lo tanto, si en los países latinoamericanos hay un defecto de organización, es porque los que mandan... o están instalados en sus poltronas empresariales y son unos unilaterales, que no hacen caso de lo que pasa; o es porque los obreros están muy mal formados y se les puede pedir muy poco. Pero entonces la consecuencia es: ¿cómo puede funcionar bien una empresa así? El rendimiento de la empresa tiene que ser mínimo, porque una empresa de esclavos se arruina. En cuanto la economía sea libre, el que manda esclavos se arruina sin más.

Por lo tanto, hay que tener un enorme respeto al colaborador; y hay que tratar de elevarlo, de formarlo, para que cumpla órdenes cada vez más difíciles de cumplir; y para que le enseñe a uno, y llegue un momento en el que se invierta la relación, y sea de ahí de donde uno aprenda. El empresario debe aprender de sus obreros; y si no aprende de sus obreros, entonces estará mandando esclavos. Pero mandar esclavos no es útil (interés y utilidad son aquí lo mismo).

Creo que, de esta manera, por lo menos hemos expuesto un poco lo que es la razón práctica; porque la razón práctica es esto. Aristóteles cuando habla de razón práctica acierta de una manera verdaderamente notable, al distinguir esos dos niveles. Pero hace falta completar a Aristóteles. Estos dos niveles están relacionados: y más de lo que Aristóteles piensa. Se trata, en definitiva, de lo que adolecen los clásicos: que consideran que las actividades productoras son serviles. Por lo tanto, las sociedades de hombres libres sirven en una *polis* griega, que funciona sobre los asuntos públicos; pero no sobre organizaciones del trabajo. Darse cuenta de que lo que dice la sociología clásica sobre la razón práctica política vale también para la organización del trabajo, ésa es la encíclica *Laborem exercens*, por ejemplo. La distinción entre el sentido subjetivo y el objetivo del trabajo va por este lado. El gran reto hoy es saber vincular las actividades productivas despóticas con las actividades políticas libres: porque también el hacer práctico es, en último término, un obrar libre.

En una industria de tipo taylorista, por ejemplo, toda la información está en la cadena de producción; y, por lo tanto, no puede haber ninguna innovación por parte del obrero, al que le dan el puesto de trabajo ya configurado. En una empresa Z, como dicen ahora los japoneses, eso no ocurre; lo que se espera es que el trabajador innove. Y el empresario que no atiende a esto es un mal empresario: no puede hacer industrias que sean competitivas hoy. Es patente. Ésa quizá sea una de las cosas que más haya que aprender hoy para hacer empresas competitivas.

Las empresas competitivas son aquéllas en las que la razón práctica es política, es decir, corregida; o sea, común. Porque el modo de ser común de la razón práctica no es la voluntad general, sino que es la corrección mutua, interpersonal. Saber que no se puede ser rígido; que el rígido se estrella en la práctica. Saber que nunca se tiene información suficiente; y, por lo tanto, que nunca puede uno emitir una orden perfecta. Pero saber también que, como el hombre da de sí, las órdenes se pueden perfeccionar en tanto que son ejecutadas; puesto que la ejecución nunca es exactamente igual al contenido informativo previo de la orden. Ésa es una gran suerte, por otra parte. Porque, si no, todos estaríamos de acuerdo; y eso no es señal de salud política, sino todo lo contrario.

ESTUDIOS

NOTA SOBRE LA EXPLICACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL LÍMITE MENTAL Y SU ABANDONO

Note on the anthropological explanation of the mental limit and its abandonment

Juan A. García González
Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo

Resumen

Para explicar el límite mental no se trata tanto de reflexionar sobre el conocimiento cuanto de, recorrida la experiencia de su abandono, volver la vista atrás: para apreciar lo conseguido y el camino seguido. Con este enfoque vamos a intentar explicar aquí, desde un punto de vista antropológico, la noción de límite mental y la metodología que lo abandona.

Palabras clave: abandono- limite mental- coexistencia

Abstract

To explain the mental edge is not so much reflect on knowledge as, covered the experience of its abandonment, again look back: to appreciate what has been achieved and the path followed. With this approach we will try to explain here, from an anthropological point of view, the notion of mental limit and the methodology that leaves him.

Keywords: abandonment - mental edge - coexistence

Introducción

Polo afirma que no procede abusar de la indagación sobre el límite mental y su abandono, para no incurrir en un planteamiento reflexivo, él mismo sometido al límite: *no es conveniente -dice- una investigación excesiva sobre la índole del método del abandono del límite, pues ello no pasa de ser un planteamiento reflexivo, incompatible con él*².

Pero, al mismo tiempo, afirma también que el camino ascendente del conocimiento permite luego una vuelta, en la que los temas se aclaran más, como vistos desde arriba: *por su doble valor -metódico y temático-*, afirma, *la cima vuelve a abrir los diversos campos temáticos: los re-itera*³.

Por tanto, no se trata tanto de reflexionar sobre el conocimiento para explicar el límite mental; cuanto de, recorrida la experiencia de su abandono, volver la vista atrás: para apreciar lo conseguido y el camino seguido. Con este enfoque vamos a intentar explicar aquí, desde un punto de vista antropológico, la noción de límite mental y la metodología que lo abandona.

Estimamos, en último término, que la filosofía poliana del límite mental y su pluridimensional abandono se sustenta, o encuentra su explicación, en el acto de ser de la persona humana.

El acto de ser personal como coexistencia

La persona humana no es un mero ente, sino un coexistente; y un coexistente libre. Justamente lo que distingue el coexistir personal del mero existir propio del universo físico es la libertad.

De acuerdo con su libertad, a la coexistencia personal le conviene -según Polo- el carácter de además: *para aludir a esa condición de la persona -de la libertad trascendental- suelo hablar, dice, del carácter de además*⁴. De modo que, por su carácter de además, el ser personal es un ser segundo, que se añade libremente al ser natural; por lo que a los trascendentales metafísicos (el ser, la verdad y la bondad), la persona añade libremente el coexistir, el entender y el amar: los trascendentales antropológicos.

² *Nietzsche como pensador de dualidades*. Edición de las "Obras completas", v. XVII. Eunsa, Pamplona 2018; p. 175, nota 29.

³ *Antropología trascendental*. Edición de las "Obras completas", v. XV. Eunsa, Pamplona 2016; p. 21.

⁴ *Persona y libertad*. Edición de las "Obras completas", v. XIX. Eunsa, Pamplona 2017; p. 249.

Como la libertad trascendental es, según Polo, *la posesión del futuro que no lo desfuturiza*⁵, un coexistente libre es un coexistente que se alcanzará como tal coexistente en el futuro, sin por ello desfuturizarlo, es decir, en condiciones de proseguir su coexistencia. Y entonces, dice Polo, *alcanzarse en el futuro es mucho más que persistir*⁶: una actividad existencial más intensa que la sola persistencia del universo; no sólo seguir de antes a después, sino poseer el futuro en cuanto tal: abrirse a una culminación futura, y luego seguir.

Tal apertura es más patente en los trascendentales antropológicos superiores: el entender y el amar; pues con ellos la persona humana se orienta hacia el futuro en busca de réplica y aceptación, cuyo encuentro no la detendrá, sino que -en todo caso- implementará su coexistencia.

De manera que la persona humana es un coexistente, pero que carece de réplica; y que, sin embargo, la puede buscar libremente, y aspira a encontrarla en el futuro, y luego seguir. De ese modo la persona humana está abierta a culminar como coexistente en el futuro, y después proseguir coexistiendo.

La noción de réplica que usamos para entender la coexistencia y su culminación en el futuro, que no lo clausura, expresa la identidad del existir cuando en ella se incluyen las características, peculiaridades o virtualidades de la coexistencia personal, es decir: la libertad, el entendimiento y el amar.

La réplica que demanda un coexistente exige correspondencia, reciprocidad; es decir: el entender busca ser entendido, mirar y ser mirado -el cruce de miradas-, conocer que es conocido y conocer como es conocido⁷; e igualmente el amar busca ser amado, correspondido, o sea, el dar ser aceptado: reciprocidad, al cabo.

La persona humana, con todo, carece de réplica; y en su lugar dispone de esencia: de una naturaleza -corpórea, intelectual y volitiva- con la que despliega sus acciones; mediante las cuales la perfecciona, y a la vez perfecciona su entorno. Considerada la persona humana como tal, a una con su esencia, decimos que *el hombre es el perfeccionador perfectible*⁸. Pero, en el ámbito de la naturaleza, en el entorno esencial, la persona humana no encuentra su réplica, la adecuada correspondencia que requiere.

Encuentra, a lo sumo, una cierta réplica en la convivencia con los demás: pues *la coexistencia humana* -dice Polo- *carece de réplica, pero su esencia no; mejor dicho, existe una pluralidad de personas humanas que se encuentran a través de sus respectivas esencias*⁹.

⁵ *Antropología trascendental*, o. c. p. 262.

⁶ *El acceso al ser*. Edición de las "Obras completas", v. II. Eunsa, Pamplona 2015; p. 111.

⁷ Cfr. *Antropología trascendental*, o. c. pp. 256-7.

⁸ *La esencia del hombre*. Edición de las "Obras completas", v. XXIII. Eunsa, Pamplona 2015; p. 156.

⁹ *Antropología trascendental*, o. c., p. 282.

Las demás personas humanas son otros como cada uno, semejantes a uno mismo; y eso es la réplica: otro semejante (“otro” es una denominación que corresponde al ámbito de lo voluntario; “semejante” es denominación correspondiente a lo intelectual¹⁰). Pero los demás seres humanos son exteriores a la propia persona, la cual no consigue con ellos la conjunción íntima que la coexistencia demanda.

De la misma manera y por lo dicho, todas las actividades de la persona humana que salen hacia fuera de sí misma, que desbordan la intimidad personal, están abocadas a un término que las detiene, o en el que no encuentran adecuada respuesta, plena correspondencia, estricta réplica.

Por una parte, los objetos conocidos, tanto como los artefactos producidos, e incluso también las acciones realizadas, resultan ser siempre algo impersonal, o en todo caso cosificado. Y, por otra parte, también las relaciones que establecemos con las demás personas humanas son siempre parcialmente extrínsecas a ellas y a nosotros mismos, pues los hombres nos comunicamos siempre a través de nuestras manifestaciones externas.

Una comunión perfectamente íntima entre personas creadas es imposible, porque esas personas se comunican siempre a través de sus esencias, y porque la intimidad de cada persona creada sólo se refiere al creador.

Ésta es la vivencia de fondo que permite apreciar -globalmente- que las operaciones intelectuales del hombre son limitadas, como lo es también todo el conjunto de su ser: es un ser creado, carente de réplica.

El límite mental

Concretamente, el límite mental es -como sabemos- la operación intelectual; que Aristóteles entendió como *praxis teleia*, operación inmanente. Vista -digámoslo así- subjetivamente, o desde quien la ejerce y al ejercerla, Polo la ha denominado como presencia mental: el límite es la presencia mental; y a su estudio dedicó Polo especialmente la primera de sus grandes obras: *El acceso al ser*.

Porque, al ejercer operaciones, la inteligencia siempre se hace presente algo: el objeto conocido. Y ese término, *algo*, es designación del límite mental¹¹; ya que la operación mental se ajusta, se conmensura, con ese *algo*, con su objeto. A ese ajuste de la operación con su objeto, al

¹⁰ *Persona y libertad*, o. c., p. 249.

¹¹ Cfr. *El ser I: la existencia extramental*. Edición de las “Obras completas”, v. III. Eunsa, Pamplona 2015; c. I, nº 5: “La designación del límite mental como *algo*”.

límite mental, Polo lo ha descrito también con otras denominaciones: mismidad, unicidad, etc.; son características de la presencia mental.

La teoría del conocimiento de Polo, ya apuntada de manera abrevada también en *El acceso al ser*, distingue cuatro operaciones intelectuales, después de la mera conciencia, que es el inicial darse cuenta de la propia inteligencia. Son: la operación incoativa, las dos prosecretivas y la unificante de ambas. Pues esta distinción de operaciones está hecha de acuerdo con el papel de la presencia mental en ellas: después de reconocerse, se introduce inicialmente en el tiempo de la sensibilidad interna, luego se extiende desde la noticia inicial o se retira de ella, y finalmente se impone para unificar objetivamente las dos operaciones prosecretivas.

En todo caso, cualquier operación intelectual, cualquiera de todas las que la inteligencia ejerce, y por conmensurarse con su objeto, es limitada. Porque el objeto comporta una paralización de la actividad intelectual que lo suscita; y además -y por lo mismo- está privado de capacidad activa: de la capacidad de responder, de corresponder, a la actividad mental que lo ha pensado. En cambio, el intelecto personal, del que la inteligencia depende, busca la réplica: ése es su tema propio.

Cabría decir, entonces, que lo que el intelecto personal busca (la réplica de la persona), la inteligencia no lo encuentra; o que todo lo que encontramos con la inteligencia no satisface el afán de búsqueda del intelecto personal. Hay razones, por tanto, para señalar una limitación en la mente humana, por referencia a la libre coexistencia de la persona.

Desde este punto de vista, la mejor descripción del límite mental es aquélla que señala *la no aparición del carácter de pensante en lo pensado*¹², una concreta expresión de que, como suele decirlo Polo, el *yo pensado no piensa*¹³. La presencia mental, la presencia de lo pensado ante la inteligencia, detiene la actividad de ésta impidiendo su mantenimiento hasta el encuentro de réplica, de esa correspondencia que exigiría como actividad personal que es, es decir, la actividad de un coexistente.

Pero, claro está, las operaciones mentales son actos, pero no el acto de ser personal, el coexistir; y por ello a la persona se le quedan cortas: percibe que el pensar está intrínsecamente limitado.

Pero a ello hay que añadir luego algo más.

¹² *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. Edición de las "Obras completas", v. VI. Eunsa, Pamplona 2016; p. 331.

¹³ Polo sintetizó sus primeras indagaciones sobre el límite mental en dos afirmaciones: "A es A supone A" y "el yo pensado no piensa": cfr. *Nietzsche como pensador de dualidades*, o. c., p. 166.

El conocimiento habitual en el que se abandona el límite

Si la teoría del conocimiento examina el uso temático de la presencia mental (es decir: a qué temas llega, según cómo se ejerza; las distintas operaciones intelectuales), cabe también un uso metódico de ella: usar de la presencia mental para abandonarla y encontrar así nuevos temas, o un nuevo acercamiento a los temas pensados. El abandono del límite (que es este uso metódico de la presencia, es decir: detectarla y abandonarla; porque *la inteligencia, cuando objetiva que no conoce más, “eo ipso” se lanza hacia más*¹⁴) tendrá que apelar entonces a actos cognoscitivos distintos y superiores a las operaciones. Los hábitos intelectuales son esos otros actos cognoscitivos superiores a las operaciones mentales, aunque también inferiores al acto de ser persona, es decir, a la coexistencia personal.

Los hábitos cognoscitivos son de dos clases: los operativos, que son los inferiores: adquiridos por la potencia intelectual al ejercerse, pues son el propio conocimiento de las operaciones ejercidas; y los superiores, que son los personales: innatos a la persona, a su intelecto personal; o más bien nativos, pues brotan de la libertad de la persona, que se comunica al intelecto personal antes de extenderse hasta la inteligencia.

Los hábitos pueden considerarse refuerzos adquiridos por la potencia intelectual, o por el intelecto personal, y actuales en ellos; es el enfoque clásico, de acuerdo con el cual se subordinan al ejercicio de los actos, de las operaciones cognoscitivas.

1) Hasta cierto punto esto es correcto; pero los hábitos permiten además un mantenimiento en su ejercicio: que así se abre al futuro, que es -por tanto- libre, y en el que se muestra la repercusión sobre ellos del intelecto personal que busca, y al tiempo la permite.

Si la libertad trascendental es la posesión de futuro, el intelecto personal la requiere para orientarse hacia el futuro en busca: en búsqueda de la réplica. Esa búsqueda repercute sobre los hábitos: ante todo abriéndolos al futuro, y evitando así la detención de la actividad intelectual en el objeto propia de las operaciones. Se logra así el mantenimiento de la actividad noética, la apertura del hábito cognoscitivo al futuro: más allá de la presencia, de su actualidad en el entendimiento, que lo asimilaría a las operaciones intelectuales. Esto es lo primero.

2) Pero luego hay otra cosa: que los hábitos noéticos, como actos mantenidos, permiten el abandono del límite mental.

¹⁴ *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Edición de las “Obras completas”, v. V. Eunsa, Pamplona 2016; p.165.

Y, sin embargo, no son equivalentes con él, pues los superiores son innatos a la persona mientras que el abandono del límite es un ejercicio ocasional, intermitente. Y tampoco son equivalentes porque el abandono del límite mental corresponde a la libertad personal: es una redundancia, sobre esos actos cognoscitivos que son los hábitos, de la búsqueda de réplica propia del intelecto personal; pero lo es cuando a él se le comunica la libertad trascendental de la persona y en la medida en que se le comunica.

Por eso suele decir Polo que detectar la limitación mental es algo que muchos filósofos y personas han conseguido; pero que su propuesta es detectarlo en condiciones tales que pueda ser abandonado, y *que son su depender de la libertad trascendental*¹⁵ de la persona.

Según Polo, las noticias afectivas de la experiencia moral -y aunque *no es menester mucha virtud moral para abandonar el límite mental*¹⁶- son las que aportan esas condiciones que permiten el abandono del límite: *las noticias*, dice Polo, *aportan las condiciones para abandonar el límite mental llegando a los hábitos superiores*¹⁷.

Las noticias afectivas de la experiencia moral son, en efecto, el conocimiento de las virtudes superiores; en concreto, el conocimiento de la prudencia es la suave noticia del hábito de la sindéresis, el de la justicia es la tranquila noticia del hábito del entendimiento, y el de la amistad es la sabrosa noticia del hábito de sabiduría. Estas noticias apuntan a los hábitos personales, pero sin llegar a mostrar su temática, que dejan más bien velada. Reparar en ellas para adentrarse en el contenido temático de los hábitos superiores permite a la libertad, que los anima entonces como por dentro, abandonar el límite mental.

Ciertamente, los hábitos muestran la libertad y permiten su ingreso en la naturaleza; pero aquí se trata de la libertad trascendental. Por tanto, no sólo una libertad de ejercicio o especificación, usualmente reconocidas en las facultades espirituales; sino otra interior al acto cognoscitivo -a los hábitos, ésa que hemos dicho que los anima por dentro-, y que podríamos denominar como una libertad de aportación, de focalización y de dominio -como, por ejemplo, sobre el lenguaje para expresar la temática conocida habitualmente-, de acuerdo con las cuales se logra el abandono del límite mental.

La redundancia del intelecto personal que busca sobre los hábitos noéticos, entonces, además del mantenimiento de la actividad cognoscitiva hacia el futuro, permite después la focalización en ciertos aspectos dentro de un tema, la aportación de perspectivas o luces sobre él; y también la expresión lingüística de lo conocido habitual y libremente.

¹⁵ *Antropología trascendental*, o. c., p. 526.

¹⁶ *Antropología trascendental*, o. c., p. 504, nt 265.

¹⁷ *Antropología trascendental*, o. c., p. 508.

De esta manera, *el abandono del límite es un método en busca de temas*, porque la libertad trascendental de la persona, *de suyo, no se dobla con temas*¹⁸.

Por tanto, además de abrirse con el conocimiento habitual hacia el futuro, cabe luego determinar su contenido, o aportarlo; y condensarlo o abreviarlo: reducir el contenido noético de los hábitos para expresar algunos de sus aspectos mediante el lenguaje; de aquí las características complicaciones terminológicas y expresivas del pensamiento de Polo.

Y también el que él mismo se haya ocupado de señalar las dificultades específicas que conlleva esa abreviatura o concisión en las formulaciones del conocimiento habitual que se consiguen al abandonar el límite mental. Y que, básicamente, son:

- en la tercera dimensión del abandono *la imposibilidad de alcanzar la intensificación de la luz transparente*,
- en la primera *la dificultad de la advertencia del primer principio de causalidad*,
- y en la cuarta *cierta ambigüedad en la atribución de las nociones de primer y segundo miembro al “ver-yo” y al “querer-yo”*¹⁹.

A estas dificultades habría que añadir la que la propia explicitación racional lleva consigo, y que es característica de la segunda dimensión del abandono del límite mental; es decir, de los hábitos adquiridos por la inteligencia, más que de los hábitos personales. Esta dificultad consiste en la distinción entre la objetivación de las operaciones racionales y su valor explicitante.

Con todo, en lo que hemos dicho estriba, en último término, la que cabría llamar *ontología del abandono del límite mental, es decir, su estricto alcance cognoscitivo*²⁰.

Las dimensiones del abandono del límite

a) Concretamente, en la segunda dimensión del abandono del límite, se mantiene la iluminación de la operación ejercida, que así la distingue de su objeto; ello permite la pugna que explicita las causas físicas y sus concausalidades. Las operaciones que permiten este mantenimiento de su iluminación, y la consiguiente explicitación como su rendimiento noético, son la concepción y el juicio.

La fundamentación no permite ese mantenimiento que la distingue de su objeto, ni establece pugna alguna: ya que el fundamento es -de suyo- superior al *logos* humano, por lo que no se puede pugnar con él; de modo que en la fundamentación acontece la guarda definitiva de su implícito, y

¹⁸ *Antropología trascendental*, o. c., p. 510.

¹⁹ *Antropología trascendental*, o. c., p. 592.

²⁰ *Antropología trascendental*, o. c., p. 591.

así el conocimiento de los primeros principios (especialmente de su pluralidad, y evitando su macla) queda reservado al hábito personal del entendimiento. En cambio, la fundamentación permite su iluminación a una con su objeto, y así se simbolizan los axiomas lógicos²¹.

Esa segunda dimensión del abandono del límite de la que hablamos se logra en los hábitos operativos, es decir, los adquiridos por la inteligencia al ejercerse (en particular al ejercer la operación abstractiva y las dos primeras de su prosecución racional).

b) En la cuarta dimensión del abandono del límite, se ilumina la operación ejercida a una con su objeto (excepto si éste tiene un mero valor lógico), y entonces -éste es su rendimiento cognoscitivo- se aprecia su valor simbólico; hay tantos símbolos ideales como operaciones intelectuales distintas.

Los símbolos se aclaran, aunque no llegan a descifrarse, con la experiencia intelectual. Que se logra también con el mantenimiento de la iluminación de los hábitos adquiridos; la cual en realidad es -a la vez- un cierto incremento de la misma iluminación que los suscitó: su propia conservación (pues la operación aquí puede ser iluminada al margen de su ejercicio).

Análogamente, las mencionadas noticias afectivas de la experiencia moral proceden de un mantenimiento en la iluminación de las virtudes, es decir, de los hábitos prácticos.

Todas estas iluminaciones, a saber: la de las operaciones para suscitar símbolos ideales, la de los hábitos teóricos adquiridos por la inteligencia, según la que logramos la experiencia intelectual, y la de estos hábitos prácticos, con la que conseguimos la experiencia moral, se consigue en un hábito innato propio de la persona al que -conforme con la tradición- solemos denominar como la sindéresis.

c) Pero donde encontramos con mayor evidencia el mantenimiento y proyección hacia el futuro de la actividad cognoscitiva, y consecuentemente un mayor rendimiento cognoscitivo, es en las dimensiones superiores del abandono del límite mental: la primera y la tercera; las que se consiguen en los hábitos personales que denominamos como el entendimiento y la sabiduría.

Porque esas dimensiones del abandono del límite, en atención a su temática, son inconsumables: pues ni la persistencia, ni -menos aún- el carácter de además que corresponde al coexistente personal, tienen término; por lo que la advertencia de aquella y el alcanzamiento de éste exigen un ejercicio activo incesante e inacabable.

Y sólo en virtud de ello se advierte además que la causalidad se refiere a la identidad originaria del existir, tanto como se alcanza la orientación del coexistente personal al futuro en busca de réplica; es decir, sólo por ello se conoce que las existencias encontradas al abandonar el

²¹ Cfr. *Nietzsche como pensador de dualidades*, o. c., p. 173.

límite mental en sus dimensiones superiores son existencias creadas, las cuales -cada una a su manera- remiten al creador y dependen de él.

Más allá del abandono del límite: la búsqueda de réplica de la persona

En definitiva, de acuerdo con las dimensiones superiores del abandono del límite mental el ser originario se muestra insondable y su réplica inabarcable. Paralelamente, el tema del intelecto personal -la réplica- trasciende al hombre.

Por eso, aunque el límite mental se deba a la carencia de réplica de la persona humana, y su abandono proceda de la libre búsqueda de réplica, el abandono del límite mental es tan sólo un método filosófico. Y, por tanto, un proceder que llega a un punto en el que no da más de sí.

En su cima, desde la que vuelve y reitera los temas, el abandono del límite alcanza a la persona humana, al coexistente, y señala como un trascendental suyo el intelecto personal; descubre en él su transparencia, es decir, la solidaridad entre su sentido metódico y su sentido temático, ambos un puro sobrar; y, de acuerdo con ella, se orienta en busca de réplica, de su tema trascendente.

Pero ahí acaba: la búsqueda de réplica no es asunto de la metodología filosófica propuesta por Polo; ni de ninguna otra, porque no es cosa de la filosofía, sino competencia exclusiva de la persona: la búsqueda de réplica, y eventual encuentro ulterior de ella, no es tarea filosófica sino actividad existencial de la persona. Que, por lo demás, requiere también la búsqueda de aceptación característica del amar interpersonal: la libre aportación de dones, en la esperanza de que sean aceptados por su destinatario.

La persona humana puede apreciar penosamente la soledad existencial propia de su carencia de réplica; como Rilke, en aquellos versos a los que Polo alude: *¿quién entre los ángeles escuchará mi grito?, o sea ¿quién responde a mi iniciativa?*²². Puede sentir, en efecto, el vacío de reciprocidad que encuentra en la realidad impersonal; y puede también descubrir la limitada o parcial correspondencia que en su caso le otorgan las otras personas creadas. Y, ante todo ello, anhelar y buscar la réplica: esa plena conjunción que demanda una reciprocidad íntima, una correspondencia mutua plena y perfecta, es decir, íntegramente real: que acontezca en el plano de la intimidad existencial de la persona.

²² *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*. Edición de las "Obras completas", v. XIII. Eunsa, Pamplona 2015; p. 252.

Pero la persona humana, además de un límite mental, tiene un límite ontológico; y es que su culminación como coexistente, el estricto encuentro de la réplica, no está propiamente en sus manos: *la culminación de la persona, dice Polo, no puede ser lograda solo por la persona, y a eso he llamado límite ontológico*²³.

En lo cual coincide -más o menos- con la posición tomista al respecto; porque Tomás de Aquino afirmó que, aunque la naturaleza humana no sea principio suficiente mediante el cual el hombre fuera capaz de conquistar su felicidad suprema, que en comparación con ella es sobrenatural, no por eso es una naturaleza vana o frustrada, la cual -en tal caso- no tendría sentido; porque es propia del hombre la amistad, también con Dios; y lo que se consigue mediante amigos es como si uno mismo lo consigue²⁴.

La felicidad suprema del hombre es sobrenatural... si tomamos en consideración la humana naturaleza; pero en el plano del ser personal, la plenitud del coexistir -algo más incluso que la felicidad- habría que decir que es interpersonal; porque resulta obvio que la correspondencia ajena no depende de uno mismo, sino que depende del otro: por eso se dice ajena.

Luego la noción de *límite ontológico* señala que la plenitud de la coexistencia, y precisamente por ser ésta dual, interpersonal, no depende solo de la persona humana; sino que más bien, por ser persona creada, esa plenitud depende principalmente del creador.

²³ Nietzsche como pensador de dualidades, o. c., p. 246.

²⁴ *Ita nec deficit hominis in necessariis quamvis non daret sibi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile. Sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum, qui eum faceret beatum. Quae enim per amicos possumus, per nos aequaliter possumus, ut dicitur in III Ethic.* TOMÁS DE AQUINO: *Summa theologiae* I-II, 5, 5 ad 1.

EN BUSCA DE LA COMPRENSIÓN PRÁCTICA: SENTIR COMO ANTECEDENTE DE IMAGINAR

Looking for practical understanding: perception as a precedent of imagining

Daniel H. Castañeda y G.
Universidad Panamericana, CDMX
danielhcastaneda@yahoo.com.mx

Resumen: Leonardo Polo sostiene que lo práctico tiene “su lugar” en el espacio de la imaginación, por lo que el estudio en profundidad de ésta exige el tratamiento y profundización en su principal antecedente, el sensorio común. Por tanto, aunque Polo ha estudiado y desarrollado el sensorio, no lo ha expuesto de manera sistemática, de manera que resulta fragmentaria su visión, provocando que a veces no sea tan fácil de entenderlo. Ante este panorama se pretende hacer un estudio del sensorio común en el pensamiento de Polo, el cual exponga con claridad *cómo conoce esta facultad*, lo cual servirá *para determinar con nitidez su tema conocido*, el cual es antecedente del acto de la imaginación.

Palabras clave: sensorio común, especie impresa, conciencia sensible, conocimiento sensible, percepción

Abstract: Leonardo Polo argues that practical realities have "their place" in the space of the imagination. For this reason the study of this faculty requires the treatment of its main antecedent, the common sense. Therefore, although Polo has studied and developed this faculty, he has not exposed it in a systematic way, so that his vision is fragmentary, causing that sometimes it is not so easy to understand. Given this state of affairs, it is intended to study the common sense in the thought of Polo, which clearly explains how knows this faculty, which will serve to determine clearly its object, which is the antecedent of the act of the imagination.

Key words: common sense, impressed form, sensible knowledge, sense perception, sensitive conscience

Introducción

En algunos trabajos se han tratado de desentrañar ciertos aspectos *ontológicos* de lo práctico, es decir, tratar de dar cuenta de qué sea el tema de las dimensiones cognoscitivas prácticas; ese tema se teje en una especie de red que Leonardo Polo ha denominado como “plexo de los medios”. Esa profundización *ontológica*, término este último que se emplea provisionalmente con vistas a hacer más fácil el manejo y comprensión de lo práctico, a la par conlleva la necesidad de dar cuenta de los métodos con los que se piensan o se conocen tales temas.

En varios lugares Polo sostiene que lo práctico o plexo medial tiene “su lugar” en el espacio de la imaginación, a diferencia de los seres materiales que están *contenidos* en el universo físico. El estudio en profundidad de este método cognoscitivo de lo práctico, es decir, la imaginación, exige el tratamiento y profundización en su principal antecedente, o sea, el sensorio común.

Polo desarrolla este método o nivel cognoscitivo principalmente en el primer volumen del *Curso de teoría del Conocimiento*. También hace alguna mención del sensorio en *La crítica kantiana del conocimiento*. Finalmente, en las *Lecciones de Psicología clásica* trata en profundidad del sensorio, sin embargo, en este *Curso* aún no ha definido completamente su terminología, de manera que requiere ciertas aclaraciones para su mejor comprensión. En otras obras hace referencia al *sentido común*, no obstante, con esto se refiere más bien al buen juicio o sensatez y no técnicamente al sensorio común.

Por tanto, aunque el sensorio está estudiado y desarrollado, no está expuesto de manera sistemática, pues muchas formulaciones teóricas y nociones fundamentales *están sueltas* a lo largo del *Curso*, de manera que resulta fragmentaria su visión, provocando que a veces no sea tan fácil de entenderlo. Aunado a esta problemática está el hecho de que el *Curso* fue la única fuente del estudio del sensorio durante más de veinte años, hasta que las *Lecciones* se publicaron y aportaron importantes precisiones sobre el sensorio y su tema, a pesar de ser dos décadas anteriores, dado que en ellas se refiere al sensorio cerca de un tercio más de las veces que en el *Curso*. No obstante, debido al origen oral de ambos textos, se dejan de lado muchas precisiones sistemáticas que solo se pueden hacer en un texto originalmente escrito. Por esto es posible el complemento mutuo de ambos textos en aras de entender con mayor precisión esta facultad, su acto y su objeto.

Quizá esta falta de sistematización, la *extravagancia* de ciertas nociones fundamentales y cierto olvido en el que ha caído la investigación de esta facultad, sea el motivo por el que apenas

unos cuantos trabajos se hayan realizado sobre el sensorio. Dentro de estos trabajos, está principalmente el estudio de Jorge Mario Posada titulado “Sobre el sentido común y la percepción. Algunas sugerencias acerca de la facultad sensitiva central”²⁵. En este estudio, Posada desarrolla una explicación sobre el sensorio común “alternativa a la poliana”; no obstante, el autor no es claro en exponer en donde radica el punto de discordancia con Polo. Por un lado, afirma exponer un enfoque aristotélico “desde la perspectiva de la unificación de objetos sensibles que parece posibilitar”²⁶. Por otro lado, hace un notable énfasis en el carácter central del sensorio y en el carácter de ramificaciones de los sentidos externos.

Sin embargo, ambos aspectos parecen estar presentes en los textos de Polo. De la unificación de objetos parece ocuparse Polo al tratar repetidas veces sobre el sentir *per modum commune*, el cual no es otra cosa que unificación, aunque no articulación. Por otro lado, en donde hace mayor énfasis Posada es en el carácter central del sensorio, postura que parece ser la que Polo incoa en las *Lecciones* siguiendo a Aristóteles y a Tomás de Aquino. En las *Lecciones* Polo trata el carácter de emanación de los órganos periféricos desde el sensorio y recurre al ejemplo del círculo y sus radios comentado por Tomás. Esta temática “centralista” es profusamente desarrollada en el texto de Posada, incluso podría decirse que continuaría y llevaría al máximo esta línea; desafortunadamente este trabajo parece ser inconcluyente y quizá el motivo se deba a que no contempló las *Lecciones* por no estar disponibles en 1996.

En otro trabajo del citado autor “Inicio objetivante del inteligir humano en conjunción con el sentir (primera parte). Libre glosa a la teoría del conocimiento de Leonardo Polo”²⁷, también dedica un extenso parágrafo al sensorio. Sin embargo, este trabajo parece continuar la misma línea que el anterior al que se le agrega cierta comparación con aspectos del pensamiento de Zubiri²⁸.

En otros trabajos se hacen alusiones a esta potencia, a veces profusas, pero no con vistas a un tratamiento en profundidad, sino como parte de un esquema más general, por lo que se trata de manera colateral²⁹, aunque con cierto detalle³⁰ y perfilando las nociones de manera muy fina. Al

²⁵ *Anuario filosófico*, XXVIII/2, (1995), 961-984.

²⁶ *Ibidem*, 961, n. 1.

²⁷ *Studia poliana* 17, (2015), 153-90.

²⁸ Lamentablemente este texto es extremadamente difícil de comprender pues está escrito en largas frases en las que abunda la adjetivación, la perífrasis, la ornamentación y aparentes juegos de palabras. Parece seguir las líneas de su trabajo anterior.

²⁹ Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*, Pamplona, Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra (SPUN), 2005.

³⁰ González Mérida, J. C., *La inmaterialidad del conocimiento según Leonardo Polo*, Tesis de licenciatura de la Facultad eclesiástica de filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2015, 65-71; Sellés, J. F.,

final parecería que el sensorio común fuera tan solo un eslabón completamente periférico de la teoría del conocimiento, sobre el que vale la pena decir dos cosas, las cuales ya están claras y pasar a los siguientes niveles que sí son los importantes.

Ante este panorama se pretende hacer un estudio del sensorio común en el pensamiento de Leonardo Polo, el cual exponga con claridad *cómo conoce esta facultad*, lo cual servirá *para determinar con nitidez su tema conocido*, el cual es antecedente del acto de la imaginación. Con esto se estará en posibilidad de entrar de lleno al estudio del objeto de la imaginación, en particular al objeto del nivel de la imaginación que elabora el espacio y todo lo práctico que hay en él.

I. La facultad cognoscitiva orgánica y la especie impresa

Para entender el acto y el tema del sensorio común habrá que encuadrarlo dentro del marco del *conocimiento sensible*, en especial, ubicarlo como una facultad cognoscitiva orgánica, la cual ejerce actos de conocimiento del universo físico por medio de los sentidos externos. Esto es solo un marco que busca resaltar las figuras principales del escenario, por lo que no busca profundizar ni agotar este tema³¹.

Los sentidos externos están compuestos de *órgano material* y *forma natural*, la cual además de informar o vivificar al órgano, es forma sobrante, es decir, *sobrante formal*. También tienen que ver en el conocimiento sensorial, la *especie impresa* que viene del universo físico, el *acto* y *objeto* de los sentidos. En resumen, esta *forma natural* que *sobra* de animar al *órgano* es capaz de ser estimulada por la *especie impresa*, que se origina en la *realidad material*, y formar por medio de su *acto* un *objeto* intencional.

Primeramente, al producirse el estímulo afectante, su causa formal o especie impresa, informa al órgano, pero sin desplazar su *forma natural*, de manera que ambas formas entran en co-actualidad; sin embargo, a pesar de esta co-actualidad, aún no hay conocimiento, sino que hay dos formas informando una sola materia; hay, por tanto, una concurrencia de formas. En otro momento, cuando ya el órgano alberga la forma superviniente procedente del estímulo, es decir, cuando la forma de lo estimulante ya está en el órgano, el *sobrante formal* puede activarse y formar el objeto remitente a ella.

Este sobrante conoce gracias a la inmutación que recibe el órgano de una afección, o sea, la especie impresa, la cual permanece en la forma natural de la facultad durante la inmutación y

principalmente, *El conocer humano*, s/l, s/d.; *Curso breve de teoría del conocimiento*, Bogotá, Universidad de la Sabana, 1997.

³¹ Como introducción al conocimiento sensible desde el punto de vista práctico Vid. Castañeda, D., "*Hacia una nueva filosofía de la jurisprudencia*", México, Porrúa, 2012, 107-84, y la bibliografía que ahí se cita.

cuando cesa desaparece. La especie impresa entra en co-actualidad con la forma natural de la facultad e informa al órgano, a partir de lo cual puede sobrevenir la activación del sobrante formal. Cuando esta forma natural, específicamente el sobrante, pasa al acto, forma el objeto intencional de la especie impresa. Este objeto sensible *es lo conocido de la especie impresa* y no la propia especie impresa. De aquí que la especie impresa es el antecedente en el órgano de la forma poseída por el acto de la potencia formal, es decir, de los sentidos externos, los cuales Polo enumera según su jerarquía cognoscitiva en visión, audición, olfato, gusto y tacto.

En relación con la facultad cognoscitiva orgánica, Polo señala algunas de las posibilidades de la vida orgánica que aclaran la función cognoscitiva del sensorio y del resto de las facultades cognoscitivas sensibles³². Primeramente, estaría la *impresionabilidad*, la cual permite descifrar cognoscitivamente lo recibido en la impresión. En segundo lugar, *la fijación de formas* en la facultad cognoscitiva, las cuales son retenidas en el órgano informado por la forma natural y que por tanto, no están en el sobrante, por lo que estarían en la parte de la forma natural que sí informa al órgano; además esta retención es causa de la constitución del órgano. En tercer lugar, *la formalidad el objeto*, de la que depende que le anteceda la especie retenida en el órgano de la facultad (axioma G). Por lo que si en el órgano no hay especie retenida el objeto cognoscitivo sensible no es formal.

Aquí se evidencia que la noción clave en la facultad cognoscitiva orgánica es el *sobrante formal*, el cual es lo que permite distinguir las facultades, pues entre más forma sobre, más cognoscitiva es la facultad, pues su forma sobrante es capaz de conocer aspectos que la facultad inferior no pudo conocer; esto último es la irreductibilidad de los objetos, pues lo conocido por la facultad superior *aporta* respecto de la inferior, con lo que su objeto no se reduce al de la precedente. El sobrante formal es pues, una forma indeterminada, la cual se determina por la posesión de un fin, el cual, a su vez, es un objeto poseído por el acto cognoscitivo del sobrante. Esto lo denomina Polo *estricto realismo gnoseológico* que en los modelos hilemórficos no tiene sentido, pues no cabe hablar de relación forma-forma, ni de *movimientos formales* hacia un *télos* y la posesión inmanente de éste por el acto.

Estas pocas nociones ya permiten escudriñar en el sensorio común, que es el eslabón entre lo conocido por los sentidos externos y la imagen formada por la imaginación, pues ha de entenderse como una facultad cognoscitiva sensible. Sin embargo, parece necesario hacer énfasis especial en uno de sus aspectos ya que es una noción un tanto escurridiza. Es la especie impresa, la cual es tratada especialmente por Polo en el caso del sensorio y parece ser una de las claves para su

³² *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984, 259 y ss.

comprensión, la de las demás facultades fantásticas, y también de la especie retenida. Por esto es que una introducción a la facultad cognoscitiva orgánica lleva a la especie impresa y esta obliga a entrar en el sensorio común.

La obra de Polo en la que se desarrolla más ampliamente este tema es precisamente en las *Lecciones*, principalmente seguido del *Curso* I, III y II. En este último tiene un párrafo que permite ordenar el tratamiento de esta noción: “para designar aquello del mundo exterior que recibe el órgano se usan estos tres términos: afección, estímulo y especie impresa. Cuando hablamos de afección hacemos hincapié en la causa material: el órgano es afectado en cuanto que es material. Cuando hablamos de estímulo ponemos el acento en la dimensión eficiente: el órgano acepta y lo que le llega en virtud de una eficiencia. Pero con todo ello también se recibe una forma: la especie impresa”³³.

Esta última parte es la más importante, ya que aclara que *la especie impresa es una causa formal* que se recibe en el órgano gracias a un estímulo que produce algo del universo físico a través de la afección³⁴; este órgano receptor, a su vez, está animado por la forma natural. Esta causa formal o especie impresa *no es objeto*, sino solo forma que entra en relación con la forma natural del órgano, produciéndose una co-actualidad en tanto que ambas coinciden informando al órgano. Por esto, la especie impresa también se relaciona con el aspecto material de la facultad la cual es como materia respecto a la especie impresa que sería forma.

Esto deja claro que “la especie impresa es la forma de lo conocido que está en el cognoscente antes de ser conocida” y permite cuestionar “¿por qué la forma ajena tiene que estar en el cognoscente antes de ser conocida?”. El propio Polo responde que “justamente porque es ajena. Y como es ajena tiene que impresionar, es decir, tiene que comunicarse. Pero el hecho de que esté en el viviente orgánico no equivale a que la conozca”³⁵. Es así que la especie impresa ha de estar relacionada con la forma natural para poder conocerla, de manera que para que el sobrante de la forma natural pase al acto ha de preceder la especie impresa, o sea, *estar en el cognoscente*. Por

³³ *Curso de teoría del conocimiento*, tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985, 45.

³⁴ Parece que aquí se sienta una diferencia entre Polo y Tomás de Aquino, pues para el primero, la especie es la mayor parte de las veces impresa, por lo que es causa formal. En cambio, para Tomás la especie puede ser sinónimo de objeto, *aquello por lo que se conoce*. Vid. Sanguinetti, J. J., “La especie cognitiva en Tomás de Aquino”, *Tópicos*, 40, (2011), 76 y ss. Para Polo en algún momento también asimila especie a objeto sensible, pero ciertamente poco: “Al objeto de la sensibilidad externa se le suele llamar sensible o especie sensible. El término “especie” equivale a forma. Se conocen formas, discernibles de los actos y de la causa formal (pues su posesión es teleológica)”, *Curso de teoría*, I, 304; “Llamamos especie sensible a lo objetivado por el sentido externo”, *Ibidem*, 329; “La especie impresa no es un sensible *per accidens*, puesto que no es objeto. La especie impresa es la condición en el órgano de los sensibles en sentido estricto o formal”, *Ibidem*, 348.

³⁵ *Lecciones de Psicología clásica*, Eunsa, Pamplona, 2009, 114.

tanto, la especie impresa está presente en la facultad según una consideración natural de ella, es decir, es forma co-actual con la forma natural e informante también del aspecto material de la facultad.

La especie impresa obliga a precisar algunos aspectos de la facultad. Primeramente, la forma natural de la facultad informa su dimensión material antes de la afección, pero también después de la afección, de manera que sigue informando su órgano al mismo tiempo que se co-actualiza con la forma superviniente o especie impresa. Pero también cabe la posibilidad de que ese sobrante de la forma natural pase al acto y se comporte como forma de la especie impresa, de manera que la objetive. No que la especie impresa *se convierta* en objeto, sino que el acto del sobrante forme un objeto intencional de ella. La especie impresa es pues el antecedente del objeto, “es la relación de la forma ajena con la facultad desde el punto de vista de la materialidad de la facultad”³⁶. En cambio, el objeto “es la relación de esa misma forma con el aspecto activo de la facultad”³⁷.

En segundo lugar, el acto del sobrante que forma el objeto es distinto del que informa el órgano material de la facultad; sin embargo, el sobrante es en realidad una dimensión de la forma natural que no está determinada en informar la materia de la facultad. Esta indeterminación es un grado de inmaterialidad, de manera que es posible establecer grados de indeterminación o inmaterialidad de las facultades, correlativos de grados de objetivación.

En tercer lugar, en el caso de la sensibilidad no es completa la indeterminación, pues la materia de la facultad determina en cierta medida la forma natural. La radicación de la facultad en la materia se concreta en el principio material del órgano, el cual es correlato de que el objeto formado por su acto no es completamente inteligible³⁸, de ahí que sea el inteligible en potencia u objeto concreto o particular³⁹. Esto no quiere decir de ninguna manera que el objeto sensible tenga alguna mezcla con materia o de causa material, sino que *es una forma que conserva las condiciones de singularidad y de concreción de la materia*. Si se parte de que “todo lo que se recibe, se recibe

³⁶ *Psicología clásica*, 126.

³⁷ *Idem*.

³⁸ “Lo que ocurre en todas las operaciones de la sensibilidad es que lo único que es sensible es el *objeto*”, *Psicología clásica*, 134; “porque es más fácil iluminar algo que es de suyo intelectual, como es la operación, que iluminar algo que no es intelectual, como es un dato o un objeto sensible”, Polo, L., *El logos predicamental*, SPUN, Pamplona, 2006, 105.

³⁹ “La diferencia radical que existe entre el objeto del entendimiento humano y el objeto de la sensibilidad es que el objeto de la sensibilidad es siempre particular, y por lo tanto hay que considerarlo determinado por la materia, intrínsecamente dependiente de la materia puesto que los sentidos son facultades orgánicas; mientras que el objeto del entendimiento humano es *universal*”, *Psicología clásica*, 237.

según el modo del recipiente”⁴⁰, ha de concluirse que el objeto conserva esta “materialidad”. El estudio de los objetos del conocimiento sensible puede despejar esta incógnita.

La indeterminación de la forma funda la jerarquía cognoscitiva, de manera que las facultades cuyo sobrante es más indeterminado son más cognoscitivas. Esto lleva a que dentro del conocimiento sensible se distingan en primera instancia dos grados, la interna y la externa, y a su vez cada uno de estos grados constituye un grupo de facultades que a su vez están graduadas. El criterio de distinción entre ambos grados es que *la sensibilidad externa tiene por objeto lo externo y la especie impresa viene del medio*; en cambio, *la sensibilidad interna tiene un objeto interno a la sensibilidad y su especie impresa no viene del medio directamente, sino que viene de dentro de la sensibilidad*⁴¹. Para tratar de entender esto habrá que apelar a lo dicho sobre las posibilidades de la vida orgánica, en particular la resistencia a la corrupción, la cual es correlato de la impresionabilidad.

Esto obliga a retomar la especie impresa, sobre la cual Polo aclara explícitamente que “no conlleva una inmutación como la que produce el sello en la cera, sino que la especie impresa, en cuanto que está inmutando, está siendo integrada en la vida del órgano. He aquí el cambio de signo: conversión de la inmutación en integración. La especie impresa es un funcionamiento orgánico formal; es funcional. La vida no sólo aguanta los influjos, sino que es la capacidad misma de transformar su relación con el medio en ella misma. Lo que es físico fuera del viviente, en tanto que influye en el viviente, éste lo hace vivo”⁴². De manera que gracias a esta impresionabilidad el viviente no es destruido por el influjo, sino que asimila e integra esos influjos en su vida orgánica y la hace crecer. Esto es un *cambio de signo*, de manera que lo inerte pasa a formar parte de su vitalidad, pero no a la manera del alimento, sino *formalmente*, de manera que la especie impresa se convierte en vida creciente.

⁴⁰ *Psicología clásica*, 127.

⁴¹ “La sensibilidad externa tiene una especie impresa de fuera y el objeto es externo también. La sensibilidad interna tiene una especie impresa que viene de dentro de esa sensibilidad y tiene una objetividad que también es de dentro de la sensibilidad. ¿Cómo es posible eso? Solamente si la sensibilidad interna tiene como especie impresa los *actos* de los sentidos inferiores. Con relación a la sensibilidad interna en general, los actos de los sentidos externos son su *especie impresa*”, *Psicología clásica*, 134; “La especie impresa de la sensibilidad interna es una especie interna a la vida sensitiva, puesto que es la operación de los sentidos externos”, *Ibidem*, 135; “Los sentidos que captan el captar lo externo son aquellos que para ser inmutados tienen como especie impresa el acto de los primeros”, *Ibidem*, 150; “Los sentidos externos son aquellos cuya objetividad es externa y sentidos internos son aquellos cuya objetividad es la acción o el acto subjetivo, el acto ya vital de captar los sensibles externos; son aquellos que viven con la especie impresa del acto de los sentidos externos”, *Idem*.

⁴² *Curso de teoría*, I, 254.

Esta asimilación y correspondiente crecimiento se refiere al nivel vital sensitivo-cognoscitivo, pues en el nivel vegetativo la respuesta es repeler y responder al influjo. Por esto es que se trata de una asimilación formal de la especie, pues, aunque inmune al órgano, éste a su vez está informado por la forma natural. Este es el carácter de la co-actualidad o relación forma-forma informantes del órgano que produce el crecimiento. En este punto el propio Polo haría surgir una disyuntiva, al sostener que “como los órganos de la vista, del oído, etc., están suficientemente acabados, la especie impresa permanece en ellos mientras el movimiento exterior la “está” imprimiendo; si cesa, o el movimiento físico no llega al órgano, la especie impresa desaparece. La especie impresa no se mantiene porque no es intrínsecamente constitutiva si el órgano de la facultad está ya constituido”⁴³.

Esto vendría a decir que la especie impresa en el caso de los sentidos externos desaparece al cesar la inmutación porque sus órganos están constituidos; en cambio en la imaginación sí se retiene la especie porque está inacabado. Esto necesariamente hace surgir el planteamiento de *cómo ha operado el cambio en la noción de especie impresa*, pues en la sensibilidad externa es una causa formal, que desaparece al cesar la inmutación, en cambio en la imaginación parece tratarse de una especie que fue objeto cognoscitivo en otros niveles, pero que se retiene. Esto hace pensar que no puede ser la misma especie que inmuta y la que se retiene, pues aquella desapareció al cesar la inmutación. Antes era una causa formal procedente del universo físico y en la imaginación es retención de formalidad en el órgano. Esto desemboca necesariamente en el estudio de la naturaleza de la especie impresa del sensorio y de la especie retenida, para lo cual es menester tratar sistemáticamente la doctrina poliana del sensorio.

II. La operación perceptiva

En el primer volumen del *Curso*, Polo establece su propuesta sobre el sensorio común, la cual se procurará sintetizar. No obstante, de la profundización en el estudio del sensorio van surgiendo incógnitas que será necesario resolver en aras de la comprensión de su acto y del servicio de su tema para el acto de la imaginación.

a) sentir *per modum commune*

Es así que antes de que la imaginación re-objetive o reproduzca, el sensorio común consolida cognoscitivamente la sensibilidad externa a través de *conocer los actos de los sentidos externos*. Esto significa que “objetiva” los actos de los sentidos externos cuando están *formando su objeto*, es decir, *el acto cognoscitivo poseyendo la especie sensible*. Por tanto, el sensorio común

⁴³ *Curso de teoría*, I, 360.

siente que se ve, siente que se oye, siente que se saborea, etc., lo cual es precisamente conocer los actos cognoscitivos de los sentidos externos en posesión de sus especies sensibles. Esto arroja un primer dato: *el sensorio objetiva*. Polo lo dice textualmente en varias ocasiones⁴⁴, de manera que resulta muy difícil sostener que sea solo una manera de referirse al conocimiento de su tema.

Polo sostiene que el sensorio común conoce o *siente en común los actos* de los sentidos externos cuando *son uno* con sus objetos, lo cual le permite conocer las diferencias entre tales objetos; esto explica que sea “menester un nivel [cognoscitivo] común respecto de actos para la percepción primera de la diferencia de objetos”⁴⁵, pues “la integración [de actos] es la percepción de la diferencia [de objetos sensibles]”⁴⁶. Esto significa que el sensorio se limita a conocer la diferencia y ningún momento él introduce la diferencia; pero más importante aún, que *el conocimiento en común de los actos de los sentidos externos, permite conocer las diferencias entre sus objetos*. De otra forma, si los actos de los sentidos estuvieran aislados, no se podrían conocer las diferencias entre sus objetos. Esta diferenciación de objetos permite *atisbar* su integración; pero no como un

⁴⁴ “El sensorio común objetiva, antes que nada, el acto de los sentidos externos. Las operaciones de los sentidos externos se conmensuran con las especies sensibles, es decir, con sus propios objetos”, *Curso de teoría*, I, 322; “El sensorio común objetiva lo que no era objeto de la sensibilidad externa. El sensorio común se distingue de la imaginación porque no es reobjetivante; tampoco objetiva un estímulo exterior (eso corresponde a la sensibilidad externa), sino un acto cognoscitivo”, *Ibidem*, I, 328-9; “El sensorio común objetiva actos *per modum commune*, pero se refiere a los objetos de dichos actos notando diferencias”, *Ibidem*, 344; “Pues si toda objetivación es un equilibrio entre extremos, y el sensorio común objetiva la actividad de la sensibilidad externa...”. *Ibidem*, 354; “La conciencia sensible objetiva la operación, justamente, por modo común y por eso se llama sensorio común”, *Ibidem*, 289; “El sensorio común no vuelve a objetivar lo que ha objetivado la sensibilidad externa. No es reobjetivante porque objetiva *por primera vez* aquello que no había objetivado la sensibilidad externa”, *Ibidem*, 301; “Notar las diferencias, en cuanto que diferencias, entre un color y un sonido es una nueva y primera objetivación que pertenece al sensorio común”, *Ibidem*, 304; “El sensorio común se caracteriza precisamente porque no es reproductor. En este sentido no mejora ningún objeto. Objetiva por primera vez: lo mismo que la sensibilidad externa. Pero no objetiva por primera vez *lo mismo* que la sensibilidad externa”, *Ibidem*, 329; “Se precisa un nuevo acto, cuya facultad se llama sentido o sensorio común y cuyo objeto es también primero, no una reobjetivación o un reconocimiento”, *Idem*; “El sensorio común es aquella facultad a la que corresponde objetivar el acto de la sensibilidad externa: siente sensaciones (sin ser sentimiento o afecto). Esta caracterización no lo agota; no es la única relación con objetos que el sensorio común tiene. Sin embargo, tener en cuenta que se trata de la objetivación de un acto del conocimiento es muy importante”, *Ibidem*, 330; “El carácter común del sensorio común es su función primaria: la objetivación de los actos”, *Ibidem*, 333; “El sensorio común no es demasiado intenso precisamente porque es seguido por la imaginación. Si la objetivación del acto fuese perfecta (una reflexión pura), la imaginación no sería posible”, *Ibidem*, 337; “El sensorio común no puede objetivar el bloque entero de la sensibilidad externa; tiene que filtrarlo”, *Idem*; “En atención a tales dificultades hay que decir que todo lo objetivado por primera vez por el sensorio — actos de la sensibilidad externa y diferencias de objetos— es sensible *per accidens*”, *Ibidem*, 349. En las *Lecciones* también menciona expresamente la objetivación del sensorio en algunas ocasiones.

⁴⁵ *Curso de teoría*, I, 338.

⁴⁶ *Idem*.

ensamblaje de colores con sonidos, con sabores, etc., sino más bien *aquello en donde se integran las diferencias*, aquello en *donde convergen*.

Es así que el sentir *per modum commune*, conocer en común los actos de los sentidos externos en posesión de sus objetos, significa conocer “con nitidez que un color y un olor son distintos: la distinción es tan neta como el color y el olor”⁴⁷. Esto parece que en último término es igual que sostener que “lo percibido es lo diferencial de la sensibilidad externa”⁴⁸. Lo cual quiere decir que lo que conoce el sensorio común, en última instancia, es *lo conocido por los diferentes niveles de la sensibilidad externa*, lo cual al final se *integra en algo*.

Así pues, el sensorio al conocer la diferencia entre un color y un sonido, lo cual “no es ni el color ni el sonido”⁴⁹, *puede connotar otra cosa*, la cual parece ser *una unidad con cierta organización o entidad*. Este conocimiento es posible ya que el sensorio siente *per modum commune* los actos de los sentidos externos, los cuales, al estar en posesión de sus objetos, permite al sensorio conocerlos en cuanto diferentes, de manera que “sus objetos se perciben en cuanto diferentes, sin que percibir signifique ver, oír, etc., y sin que la diferencia sea vista, oída, etc.”⁵⁰.

Polo sintetiza magistralmente la función del sensorio común en sendas sentencias. Afirma por un lado que “la diferencia percibida de objetos se debe a que dicha diferencia es ignorada por los actos conmensurados con tales objetos, por cuanto es conocida en conmensuración con el acto que siente a dichos actos”⁵¹. Por otro, “sentida en común la actualidad operativa, se establece la diferencia de objetos. Esa diferencia entre objetos es conocida en atención a los objetos, pero se establece en conmensuración con un acto superior”⁵².

En resumen, el sensorio siente en común los actos de los sentidos externos, por lo cual conoce las diferencias entre sus objetos y concomitantemente *tiene noticia* de aquello en lo que tales diferencias confluyen. Este término, *concomitante*, que no lo emplea en el *Curso*, aporta claridad al acto del sensorio, pues aclara que no se trata de una segunda parte o de un segundo acto, sino de algo necesariamente unido al único acto cognoscitivo de los actos sensoriales externos. Lo mismo habría que decir de la *noticia* que tiene de la convergencia exterior de las diferencias de los objetos sensible (sensible *per accidens*).

⁴⁷ *Curso de teoría*, I, 340.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibidem*, 342.

⁵⁰ *Idem*.

⁵¹ *Ibidem*, 343.

⁵² *Ibidem*, 344.

Finalmente, el sensorio también distingue los sensibles propios de los comunes, pues al conocer los actos cognoscitivos de sensibles propios y poder diferenciar estos sensibles entre sí, también podrá diferenciar los sensibles comunes, los cuales están unidos y modalizados según los propios. Polo sostiene que “a través de la (...) objetivación, del acto de los sentidos externos (...) se puede lograr la discriminación de los sensibles propios y la diferenciación de sensibles propios y sensibles comunes”⁵³. En las *Lecciones* afirma que el sensorio conoce la diferencia entre los sensibles propios y comunes, pero que no los unifica en su sentir⁵⁴; esto habrá de esperar a la re-objetivación imaginaria. Más adelante habrá que volver sobre este conocimiento en común de actos del sensorio.

b) discriminación de objetos sensibles

La discriminación de sensibles que ejerce el sensorio pone de frente el problema de la diferenciación de los sensibles propios de los comunes, la cual no puede consistir en *una mera distinción teórica* de lo que es cada uno de los tipos de sensibles. Más bien, esta discriminación o diferenciación es *la selección de especies que remiten a cualidades concretas de lo real excluyéndolas unas de otras*. Por tanto, la discriminación no consiste en distinguir “lo verde” de “lo perfumado”, y a su vez de “lo dulce”, como si se tratara de la discriminación de *la dilatación infinita de color*, de un *flujo puntual infinito de sabor*, etc., como si fueran discriminaciones entre infinitudes abstractas.

Más bien, el sensorio al sentir en común los actos de los sentidos externos siente los sensibles, *con toda su concreción*, (“muy netos”, “vistosos”⁵⁵) la cual no se debe a que tengan algo de material, sino a que los colores, los olores, los sabores, etc., tienen límites, es decir, extensión determinada, figuras, números, etc. Se trata, por tanto, de una discriminación entre un espacio coloreado en un tiempo, de un flujo puntual específico, y estos a su vez de un rastro específico con dirección y continuación concreta. Por tanto, una discriminación entre sensibles particulares y concretos, o mejor aún, entre sensibles que *conservan las condiciones de la materia*, pero no porque los objetos estén materializados, sino porque están particularizados por su unión con los sensibles propios.

⁵³ *Psicología clásica*, 172.

⁵⁴ *Psicología clásica*, 169-70.

⁵⁵ “Son muy precisos, muy netos, los objetos de la sensibilidad externa”, *Curso de teoría*, I, 289; “Es patente que en este nivel aparecen integraciones objetivas que se corresponden con la reducción de los caracteres vistosos de los objetos de la sensibilidad externa”, *Ibidem*, 316.

Cuando Polo sostiene que “lo primero que hace el sensorio común es conocer el acto de los sentidos externos, y a partir de conocer el acto de los sentidos externos, conoce la diferencia entre los sensibles propios, y a partir de ella puede, a su vez, darse cuenta de que una cosa son los sensibles propios y otra los sensibles comunes”⁵⁶, no quiere decir que el sensorio conozca que entre el “género de los sensibles propios” existe una diferencia con el “género de los sensibles comunes”. Quiere decir más bien que el sensorio al sentir en común los actos de los sentidos externos, discrimina entre *un concreto color figurado extendido y temporal* y *otro color con otra figura con otra extensión y otro tiempo*. Además, discriminaría estos dos de *un olor con cierto rastro de un tipo específico con un movimiento o reposo determinados*. Esto se debe a que “la distinción entre los sensibles propios de cada facultad no sería posible sin los llamados sensibles comunes”⁵⁷.

Esta distinción de Polo se refiere específicamente a dos objetos sensibles conocidos por la vista, que para poder ser discriminados por el sensorio han de estar unidos cada uno a los diferentes sensibles comunes, como por ejemplo sus áreas o extensiones; por esto es que “la noción de área tiene una connotación extensional y la extensión no es un sensible propio”⁵⁸. De otra forma una dilatación infinita de color no se podría distinguir de nada, ni siquiera de otra dilatación infinita de color. Esta posibilidad de distinción se fundamenta en que “los sensibles comunes están todos ellos en una conexión muy peculiar, a saber: ninguno es posible sin el otro”⁵⁹; lo cual deja claro que al objetivar un color, se objetiva el color en conexión con toda la concreción derivada de la objetivación en común. Esta concreción es lo que permitirá discriminarlo de otra objetivación de la vista y de las objetivaciones de los demás sentidos y también permitir discriminar el espacio de la vista del espacio del olfato, etc.⁶⁰. Esta concreción es la que dota a los sensibles de la viveza y los hace muy netos.

Polo afirma explícitamente en varias ocasiones que los sensibles propios no son independientes de los comunes, sino que están unidos a ellos⁶¹; pero a pesar de esta conexión, no parece afirmar que la discriminación del sensorio sea también de los sensibles comunes. Sin embargo, por la unidad que tienen con los propios ha de ser así. Es decir, que al sentir el sensorio en

⁵⁶ *Psicología clásica*, 182.

⁵⁷ *Curso de teoría*, I, 305.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Curso de teoría*, I, 307-8.

⁶⁰ “La diferencia de los sensibles comunes se debe, seguramente, al sensible propio. Si un color no es un sonido, el espacio visual no es el auditivo y entre ellos hay incomunicación, igual que entre los sensibles propios. Lo más característico de los sentidos son sus sensibles propios”, *Curso de teoría*, I, 313.

⁶¹ “Ya veremos que los sensibles comunes no son independientes de los propios”, *Curso de teoría*, I, 280.; “La distinción entre los sensibles propios de cada facultad no sería posible sin los llamados sensibles comunes”, *Ibidem*, 305; “Bien entendido que los sensibles comunes están unidos a los propios”, *Ibidem*, 306; “Tal distinción se debe a la unión de los sensibles comunes con los propios”, *Ibidem*, 309.

común los actos de los sentidos externos es capaz de discriminar también los sensibles comunes pues están unidos a los propios. En algunos lugares habla de una función de integración de los sensibles comunes del sensorio, pero con esto se refiere más bien al problema de la integración del espacio de la vista, con el espacio del tacto, etc., lo cual no corresponde al nivel perceptivo.

Parece pues, que el sensorio al conocer los actos de los sentidos, conoce los sensibles, tanto los propios como los comunes. Esto no puede ser de otra manera, porque los comunes están unidos a los propios, de manera que, si no es por los comunes, los propios no tendrían concreción, serían dilatación infinita. Ciertamente el sensorio no objetiva ni propios ni comunes, pues ya están objetivados, pero sí los conoce al conocer en común los actos que los objetivan, por esto puede discriminar unos de otros⁶². El sensorio tiene la función indiscutible de discriminar los sensibles propios, pero es que los comunes están en función de aquellos. Como ya se apuntó, por el silencio de Polo al respecto de la discriminación de los sensibles comunes pareciera como si no fuera competencia del sensorio discriminarlos; pero lo tiene que hacer por vía de los propios, con los cuales están unidos⁶³.

Esto podría explicarse igual que la discriminación de los sensibles propios. Más aún, pues en relación con la jerarquía de los sentidos externos, la cual no es una diferencia de zonas o campos, afirma Polo que todos los sentidos conocen lo mismo, pero *eso* conocido no es igual puesto que está regido por el principio de que los sensibles comunes se modalizan según los propios⁶⁴. Esto es el tema de la jerarquía cognoscitiva y de la correlativa indeterminación de la forma natural de la facultad.

Como ya se apuntó, en algunos textos Polo habla sobre la integración de los sensibles comunes a nivel del sensorio. Por un lado, pareciera que el sensorio sintiera en común los actos de los sentidos y por otro que integrara los sensibles, específicamente los propios. Sin embargo, el

⁶² Bajo este principio debe entenderse la sentencia de Polo: "También dijimos que no es función propia del sensorio común el conocer los sensibles comunes –es decir esos cinco: el *motus*, la *quies*, el *número*, la *figura* y la *magnitud*–, porque eran conocidos ya por la sensibilidad externa", *Psicología clásica*, 172.

⁶³ "Los sensibles comunes se pueden distinguir de los propios por el sensorio común, a través de esa función discriminatoria de sensibles propios que el sensorio común tiene, la cual a su vez es una consecuencia de que capta los actos correspondientes", *Idem*.

⁶⁴ "Pero desde el punto de vista de los sensibles comunes, ya se ve claramente que no existe una diferencia estricta de campos, puesto que todos sienten lo mismo. Si todos sienten lo mismo, y sin embargo, eso mismo que sienten no lo sienten igual puesto que lo hacen a través de los sensibles propios, entonces resulta que la diferencia entre sensibles comunes y propios (diferencia que no es una separación) está en este principio de que los sensibles comunes se modalizan según los propios. Por eso hay un espacio del tacto y un espacio de la vista. Resulta que esta distinción entre sensibles comunes y sensibles propios, en cuanto que no significa una separación de los dos tipos de sensibles, va directamente al problema de la superioridad o inferioridad", *Psicología clásica*, 143.

problema radicaría no en la discriminación, sino en la integración. Aquí surgiría la incógnita de qué significa *integrar los sensibles* en este nivel perceptivo y porqué Polo lo trae a colación. Sin embargo, no es posible aceptar que el sensorio asocie las cualidades sensibles. En realidad, solo es capaz de conocerlas ya asociadas, o sea, “con concreción”, por la conexión o unión con los sensibles comunes, la cual es conocida por los sentidos externos, aunque concienciada por el sensorio. Pero hasta ahí. Esto equivaldría, por ejemplo, a tener terminada la fabricación de las piezas de un *puzzle*, pero metidas en la caja. La imaginación tendría que comenzar el “armado” o “ensamblaje”⁶⁵.

Hay que reiterar que el “ensamblaje” supone el conocimiento del acto de sentir. No es un asunto que competa solo a los objetos, sino que involucra a los actos que conocen esos objetos sensibles, de manera que el primer paso de la integración es sentirlos en común. La integración comienza desde el punto de vista de la actividad de la sensibilidad externa, de manera que comienza la integración conociendo el acto que conoce los sensibles, por esto es que “la integración de objetivaciones sólo puede ser formal y, por tanto, requiere otro nivel”⁶⁶. Con *sentir el acto* comienza la discriminación de los sensibles propios, lo cuales, como ya se sostuvo, no son infinitos o indeterminaciones, sino concretados por la modalización con los sensibles comunes. En el ejemplo de la degustación de un vino, se está desarrollando la estimulación de aquel líquido, de manera que el sensorio siente en común los actos de la vista, del olfato y del gusto; esto le permite discriminar los objetos de cada acto, por lo que conoce que el color no es el aroma, ni estos se reducen al sabor, sin embargo, provienen de un mismo estimulante. Pero al mismo tiempo el color no es dilatación infinita, sino concretado en una extensión, con figura, número y movimiento y o reposo. Lo mismo ocurre con el aroma y el sabor. Esta discriminación es ya un cierto *orden conocido o discriminación*, el cual se retiene como especie que es el antecedente del acto de la imaginación.

Por ende, el sensorio solo conocería en común *los actos que conocen* color, olor y sabor del vino que actualmente impresiona (quizá también su sonoridad y textura), gracias a su conexión con los sensibles comunes. Por esto es capaz de diferenciarlos, pues si discrimina entre un color y un olor, es gracias a que están modalizados con la extensión, la figura, etc. Por tanto, cuando se

⁶⁵ “El equilibrio del sensorio común es asimismo sensible. Dicho equilibrio no funde las diferencias percibidas, no las fusiona. Tampoco las compara, ni las asocia (la asociación es propia de la imaginación)”, *Curso de teoría*, 355. Este ejemplo del *puzzle* ha de manejarse con cuidado, pues pretende aclarar, pero puede dar la idea de que las facultades cognoscitivas ensamblan. Esto muestra los límites del lenguaje para la teoría del conocimiento y la inevitable conculcación de la axiomática que trae aparejada.

⁶⁶ *Curso de teoría*, I, 316.

habla de integración de los sensibles comunes habrá de referirse a sentir en común su acto que permite la discriminación.

III. Discriminación e integración perceptiva de los sensibles

En este momento y con motivo de la integración del sentir *per modum commune*, es oportuno traer a colación una desconcertante frase de Polo, pues afirma que “ya dijimos que ni siquiera en el sensorio común los sensibles comunes están integrados”⁶⁷. A esto habría que decir, primeramente, que Polo no había sostenido con anterioridad esto, al menos en el *Curso I*; por ende, el “ya dijimos que...” no es tal, sino que sería la primera vez que lo afirma.

Lo importante de esta cita es que se refiere a la integración o “ensamblaje” de objetos sensibles, la cual no se da en el nivel del sensorio⁶⁸. Este lo que hace es más bien integrar los actos, lo que le permite discriminar los objetos. Sin embargo, a lo que parece referirse Polo es que una vez discriminado *todo lo conocido en toda su particularidad* de las impresiones del mundo físico, la imaginación lo integra por medio de la imagen. Se ha recurrido al término *ensamblar*, pero no es a la manera del *Lego*, sino que es una metáfora muy limitada para tratar de entender.

La imaginación, al parecer, es la facultad que integra o unifica los sensibles comunes, es decir, puede unificar el *espacio visual* con el *espacio sonoro*, con el *espacio olfativo*, con el *espacio gustativo* con el *espacio táctil*. Este sería el *espacio de la imaginación* y algo paralelo sería el tiempo de la imaginación. Algo similar podrá hacer la imaginación con los sensibles propios, ya que el propio Polo sostiene que “en cierto sentido, la vista es táctil y en cierto sentido sonora. Si la vista no tuviera una consonancia sonora, sería imposible la escritura. La transposición de un sonido a una grafía indica que lo visto se puede relacionar con lo sonoro”⁶⁹. Por ende, la imaginación sería propiamente la facultad integradora de sensibles.

Al parecer, la integración de los sensibles propios, a nivel perceptivo, no radica en articularlos unos con otros, sino más bien en sentir en común los actos que los conocen, para así poder discriminar los sensibles. Parece que hasta aquí se agota la tarea integradora del sensorio, por lo que los sensibles propios y comunes habrán de integrarse hasta el nivel de la imaginación. Por tanto, la integración sensible a nivel perceptivo radicaría en la integración de los actos de los sentidos externos por medio de sentirlos en común.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ *Psicología clásica*, 169-70.

⁶⁹ *Curso de teoría*, I, 316.

Aquí se detecta, por tanto, una posible confusión entre integración, unificación e incluso la discriminación; esto puede ser propiciado por algunos pasajes de las *Lecciones*. Pareciera que Polo acepta la integración de los sensibles comunes por el acto del sensorio común cuando sostiene que “esta integración de los sensibles comunes en el sensorio común presupone, y por eso es un aprendizaje, que existen ya los sensibles comunes en el plano de la sensibilidad externa, y que cada uno de estos sensibles comunes no está todavía integrado, puesto que es sentido a través del sensible propio de cada uno de los sentidos”⁷⁰. Pero en el *Curso* parece sostener la opinión contraria cuando afirma lo citado arriba: “ya dijimos que ni siquiera en el sensorio común los sensibles comunes están integrados”.

Polo en las *Lecciones*, en un párrafo muy luminoso, sostiene primeramente que “los sensibles propios son objetivados por el sensorio común en cuanto que discriminables”. Sin embargo, se pregunta inmediatamente “¿es que el sensorio común no tiene nada que ver con los sensibles comunes? Si lo llamamos sensorio común ¿cómo no va a tener nada que ver con los sensibles comunes?”. Es en este planteamiento donde esboza la disparidad de opiniones de Aristóteles y Tomás al respecto. Así, continua diciendo que “la opinión aristotélica es que los sensibles comunes son objetivados también por el sensorio común. El sensorio común integra también el *espacio*, la *quies*, el *motus*, etc.”. En cambio “la opinión de Santo Tomás, en cambio, es la opuesta”⁷¹. Esto se refiere a que, según Aristóteles al sentir los actos de los sentidos externos, el sensorio discriminaría junto con los sensibles propios, los sensibles comunes; de ahí que se puedan distinguir. En cambio, según Polo, para Tomás los sensibles comunes no serían discriminados a ese nivel. No puede tratarse de ninguna manera que los sensibles comunes sean por primera vez objetivados por el sensorio, pues ya son objetivados por los sentidos externos.

En la subsiguiente reseña que esboza Polo sobre la argumentación de Tomás contra una discriminación e integración de los sensibles comunes por parte del sensorio se asoma cierta confusión de términos que le lleva a plantearse “¿cómo se integra el sensible común espacio como sensible común de la vista y del tacto?”⁷². Pareciera que el problema comienza por la discriminación que hace el sensorio de los sensibles propios y rápidamente se desliza al problema de la integración de los espacios, o sea, sensibles comunes.

⁷⁰ *Psicología clásica*, 142.

⁷¹ *Psicología clásica*, 168.

⁷² *Psicología clásica*, 169.

A pesar de estos planteamientos, no parece que Polo desarrolle una teoría de la unificación o integración de sensibles comunes, ni de sensibles propios en el nivel del sensorio. Ciertamente desarrolla la teoría de la discriminación, pero no de unificación, salvo que el sensorio al sentir en común los actos de los sentidos pueda interpretarse ya como un primer paso hacia la unificación de sensibles. Al final del párrafo sostiene que “tal y como estamos diciendo, el objeto del sensorio común es precisamente y, ante todo, el acto de los sentidos externos, la discriminación de los sensibles propios; y a través de la integración de ellos la captación del sensible *per accidens*, pero no, en cambio, la unificación de los distintos sensibles comunes. En este segundo punto Santo Tomás diverge de Aristóteles. Con esto tenemos establecido lo que es el sensorio común”⁷³. De este texto ha de resaltarse la frase que dice “y a través de la integración de ellos [los sensibles propios] la captación del sensible *per accidens*, pero no, en cambio, la unificación de los distintos sensibles comunes”. Sin embargo, no parece que haya tratado en ningún momento en las *Lecciones* de esa integración de sensibles propios. Ha mencionado desde luego que se integran sus actos a través de sentirlos en común, para a partir de esto discriminar los sensibles, pero no ha hecho una teoría de la integración de los sensibles propios. Incluso sostiene que son estrictamente incomunicables.

Por tanto, la integración o unificación de sensibles propios y comunes ha de ser a nivel imaginativo, aunque ambos sensibles se discriminan (lo que es ciertamente el primer paso de la integración) en el sensorio. Tienen que ser discriminados ambos, pues están unidos o conectados los propios y los comunes.

En el *Curso* en el contexto del tratamiento del sensible *per accidens* sostiene que “la discriminación de ninguna manera es una desconexión. Si el sensorio común no distingue el olor de un sonido, etc., no puede equilibrarse él mismo. Pero eso no quiere decir que los compare. Distinguir parece implicar cierta consideración conjunta: un referirse a los distintos. Pero no es así; la inferencia es incorrecta por cuanto la referencia llamada sensible *per accidens* es otra, como ya hemos dicho: es una referencia que aclara o refuerza la intencionalidad de los distintos y por tanto no se refiere a ellos, sino que los “conduce” más allá”⁷⁴. Parece que la primera parte de la cita resolvería el alcance integrador de la discriminación, como consideración conjunta. La oscuridad comienza en la segunda parte del texto, cuando afirma la incorrección de esta inferencia. Con todo no parece que se refiera a la discriminación del sensorio, sino a que compare lo discriminado, que considere conjuntamente los sensibles. Esto corroboraría que el sensorio solo discrimina, es decir, no compara, integra o unifica sensibles propios ni comunes.

⁷³ *Psicología clásica*, 169-70.

⁷⁴ *Curso de teoría*, I, 395.

Unas líneas más abajo, sostiene que “con esto no se excluye que haya comparación sensible. Simplemente se dice que no se da en el nivel de la percepción, al menos entre los objetos distintos. La comparación es una nueva objetivación que corresponde a un nivel superior”⁷⁵. Parece corroborar que en efecto a nivel del sensorio solo se discriminan los sensibles. Más adelante, una vez más aclara que “la discriminación del sensorio común no es la más intensa porque no implica comparación. Es la primera fase o nivel de las discriminaciones que la sensibilidad interna es capaz de objetivar”⁷⁶.

IV. El acto cognoscitivo del sensorio y la conciencia sensible

Una vez más habrá de sostenerse que el sensorio conoce *per modum commune* los *actos sensoriales externos poseedores de especies sensible*; gracias a esto puede discriminar los sensibles y referirlos a una convergencia exterior.

Ante esta tesis lo primero que salta a la vista es la incógnita de *cómo un acto cognoscitivo sensible puede conocer otro acto cognoscitivo, pues es algo que solo lo pueden hacer los hábitos*. Esto lleva a replantear ese “conocer actos” que ejerce el sensorio común, y afinar que el sensorio *siente* los actos poseedores de especie, pero que no se trata de objetivación de actos en estricto sentido, a pesar de Polo lo dice expresamente en varias ocasiones; solo al final abre la puerta a la *cuasi objetivación*. Por otro lado, si su acto cognoscitivo sensible conoce otros actos y no siendo lo propio de los actos operativos de la sensibilidad conocer lo inmaterial, será esto lo que explique su conocer menguado u objetivación débil.

Quizá esto sea lo que lleve a Sellés a sostener que el objeto propio del sensorio “no es ningún *objeto* sino que son los *actos* de la sensibilidad externa”⁷⁷, por lo que no tiene propiamente objeto. Esto podría llevar a sostener que su acto no es operativo, pues de otra manera no se salva la axiomática, o a *plantear que no es él quien objetiva*, sino que solo siente lo ya objetivado y al sentir conoce algo más. Así, el sensorio estaría sintiendo actos que ya objetivaron, por lo que al sentirlos discrimina los objetos y concomitantemente es consciente de donde converge lo diferencial de lo integrado (los sensibles diferenciados por la integración de sus actos). Sin embargo, el

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ *Curso de teoría*, I, 396.

⁷⁷ Sellés, *Curso breve...*, 37.

conocimiento de los actos debe formar por lo menos un *cuasi objeto*, pues no puede ser conocimiento directo del acto, ni ser operación sin objeto, como lo establece el axioma lateral E⁷⁸.

Esta incógnita también parece tener que ver con el sensible *per accidens*, pues el sensorio está conociendo o más bien *siendo consciente* o *entreviendo* algo real inteligible a través de los sensibles; de manera que el acto cognoscitivo perceptivo estaría conociendo algo inmaterial, al igual que conoce al acto cognoscitivo del sentido externo y a su objeto sensible.

Un primer paso para tratar de despejar estas incógnitas es averiguar el significado del sentir *per modum commune*. Una primera averiguación revela que *la comunidad es un grado de unidad*. En este sentido, el *sentir en común* es una manera estabilizadora de conocer, la cual implica que ese conocimiento sea más vago. Es así que la unidad permitida por la vaguedad permite *conocer la diferencia entre los actos de los sentidos externos al conocer sus objetos*, pues “solamente podemos distinguir lo verde de lo dulce, a través de la distinción entre ver y gustar”⁷⁹. De manera que *sentir que se ve un color*, permite conocer que es distinto de *sentir que se oye un sonido* y que ambos son distintos a *sentir que se gusta un sabor*, etc. El sensorio conoce pues, la diferencia entre los sensibles, pero no por conocer los sensibles en sí mismos, sino al conocer o sentir sus actos.

Esta vaguedad se debería, como ya se apuntó, a que el sensorio común siente actos, objetos y entidades inteligibles, los cuales no son de suyo cognoscibles sensitivamente, lo cual *deja entrever que el conocimiento de toda su temática sería débil o menguado*. Pero, ¿por qué? Desde luego, esta debilidad no es porque su acto sea defectuoso, o porque medio objetivo. Más bien debe atribuirse a que ha de conocer realidades no materiales, por lo que se derivaría su vaguedad del hecho de que una potencia sensible conozca actos inmateriales. Esto permitiría resolver el misterio de la objetivación del sensorio y de su capacidad para conocer actos, objetos y el sensible *per accidens*. Solo resta hacer hincapié en que lo que se conoce *per modum commune* son *los actos de los sentidos externos* y no los objetos, pues conocer estos objetos *per modum commune* sería anularlos.

Una segunda averiguación sería tratar de resolver la incógnita de la objetividad del acto del sensorio, por medio de indagar en el *sentir* como su acto cognoscitivo específico. Este término

⁷⁸ “El axioma E tiene una formulación complementaria: “si no hay objeto sin operación, tampoco hay operación sin objeto” (podríamos llamarlos E y E’). Lo mismo es decir: “no hay objeto sin operación”, o correlativamente: “no hay operación sin objeto”. O bien, “un conocer que no conozca nada no es posible”; “un conocido que no sea conocido en íntima conexión con un acto de conocer, tampoco es posible”. Fuera del conocer no hay conocido”, *Curso de teoría*, I, 32; “Recordemos el axioma lateral E: no hay objeto sin conocer; no hay conocer sin objeto”, *Ibidem*, 78.

⁷⁹ *Psicología clásica*, 166.

permite expresar el amenguamiento o vaguedad que permite la comunidad y no un conocer objetivo que implicaría el absurdo de *medio objetivar* u *objetivar a medias*. Del hecho de que una potencia sensible conozca actos inmateriales resulta el sentir *per modum commune*, ya que “sólo una objetivación débil borra las diferencias de los actos lo suficiente para establecer la comunidad”⁸⁰; desde luego, objetivación débil no es conocer objetivamente objetos, ni conocer habitualmente, ni objetivar tan solo “un poco”, sino que es otro tipo de conocimiento de actos operativos, que se explica por la centralidad del sensorio.

Esta debilidad cognoscitiva derivada de *sentir actos* permite aclarar que “el sensorio común no es demasiado intenso precisamente porque es seguido por la imaginación”⁸¹, de manera que, si su objetivación fuera intensa, la imaginación no sería posible. También aclara que el sensorio común sea selectivo según un criterio formal, algo así como una filtración o inhibición que impide percibir el área completa de la sensibilidad externa en todo momento. Este criterio de selección formal está en función del acto de la imaginación, la cual re-objetiva según proporción. Parece pues, que estos dos puntos, la aparente poca intensidad de su acto y el criterio de selección formal, introducen la coherencia en la explicación del funcionamiento integral del conocimiento, especialmente con el acto de la imaginación.

Aquí surge el interrogante sobre qué sea propiamente sentir. En algunas ocasiones Polo se refiere al sensorio como *conciencia sensible*, atribuyéndole el primer nivel de conciencia, sobre todo en el *Curso I* y pocas veces más en el *Curso II* y otros escritos como *La crítica kantiana*.

El estudio de este binomio contribuye a esclarecer algunos aspectos del sensorio. Desde el punto de vista metódico afirma que “la conciencia no es un postulado, ni es contraria al axioma A. La conciencia es un acto: el acto de una facultad. No hay alternativa alguna”⁸². En otro lado, en lo referente a su tema afirma que “la conciencia sensible es conciencia de actos, es decir, es aquella operación que objetiva actos. No objetiva directamente los objetos de esos actos, pero como esos actos lo son en tanto que objetivan, también hay conciencia de esos objetos, pero no como objetos de la conciencia, sino como objetos de los actos que objetiva la conciencia”⁸³. Asimismo, considera que “la conciencia sensible es, tal vez, la facultad raíz de la dimensión formal de la facultad visual, pero no es el principio de sus actos: son facultades distintas”⁸⁴; es decir, deja claro también que, a pesar de ser raíz, es facultad distinta de los sentidos externos. Finalmente, puede ponerse en guardia

⁸⁰ *Curso de teoría*, I, 336.

⁸¹ *Curso de teoría*, I, 337.

⁸² *Curso de teoría*, I, 290.

⁸³ *Curso de teoría*, I, 292,

⁸⁴ *Curso de teoría*, I, 295.

contra malentendidos pues a pesar de ser conciencia y además sensible, no es “sentimiento, sino un acto. Y ello tanto si se trata de conciencia sensible o de conciencia intelectual”⁸⁵.

El tema de la conciencia sensible es resultado del entendimiento del sensorio a la luz de la axiomática, por lo que antes de tratar de entender el significado cognoscitivo de sentir, hay que encuadrar el acto de conciencia en el axioma.

De acuerdo con el axioma A “la conciencia tiene que ser un acto conmensurado con objeto. La conmensuración ha de ser tal que el objeto sea, por así decirlo, la misma revelación del rendimiento cognoscitivo de los actos cognoscitivos. Este rendimiento es la intencionalidad. La conciencia es la objetivación adecuada al acto. No la adecuación del objeto a la realidad, sino al acto; no a la cognoscibilidad de la realidad, sino al poder cognoscitivo del acto”⁸⁶. Esto significaría que el acto de conciencia es el que conoce que un acto de una potencia cognoscitiva inferior se adecúa a su objeto; que en el caso del sensorio lo que conoce su acto es precisamente el acto del sentido externo. La única explicación para esto es que el acto “débil” del sensorio forme un *cuasi objeto* que remita a los actos de los sentidos externos, sus objetos discriminados y a su convergencia exterior (sensible *per accidens*).

Al ver el acto de conciencia a la luz del axioma B, el de distinción de operaciones, sostiene que no es posible hablar de un acto de conciencia general; habría solamente un acto de conciencia estricto, la conciencia intelectual, por lo que el acto de conciencia sensible sería un *acto imperfecto*, pues “pues al sentir que se ve, etc., no se siente que eso que se siente, a saber, un acto, se conmensura estrictamente con el acto de sentirlo”⁸⁷. Por esto es imperfecta, porque *solo siente* que el acto del sentido se conmensura con su objeto sensible. Este es el origen de la vaguedad del conocimiento del sensorio (“en rigor, eso no se puede sentir, pero se puede inteligir”⁸⁸), que como se dijo, tiene otras ventajas, o rendimiento cognoscitivo. También permite entender la diferencia entre simultaneidad y sincronía de los actos cognoscitivos con sus objetos.

La consideración como acto cognoscitivo del acto del sensorio, y de la distinción de niveles de conciencia, permite a Polo sentar una tesis válida para cualquier nivel de la conciencia: “puesto que, de acuerdo con el axioma A, la conciencia es un acto, de ninguna manera se puede decir que sea el acto superior. La cumbre del conocimiento no es la conciencia. La conciencia sensible es el primer nivel de la sensibilidad interna, pero no es el superior”⁸⁹. Esta consideración de

⁸⁵ *Curso de teoría*, I, 284.

⁸⁶ *Curso de teoría*, II, 240.

⁸⁷ *Idem*.

⁸⁸ *Idem*.

⁸⁹ *Curso de teoría*, I, 291.

la conciencia sensible establece que este acto está en función de otro acto cognoscitivo superior. Esto lo aclara cuando dice que “en teoría del conocimiento la conciencia es un acto que presupone otro acto. La conciencia sensible es conciencia de actos, es decir, es aquella operación que objetiva actos. No objetiva directamente los objetos de esos actos, pero como esos actos lo son en tanto que objetivan, también hay conciencia de esos objetos, pero no como objetos de la conciencia, sino como objetos de los actos que objetiva la conciencia”⁹⁰. La forma de concienciarse o conocer esos actos sería *sintiéndolos*.

Un paso más lo da al referirse al axioma C, cuando sostiene que “hay que aplicar el axioma de niveles [axioma B] así como el axioma de la unificación (axioma C), porque la conciencia sensible ya es una unificación”⁹¹. Para entender la unificación es necesario regresar al acto de sentir del sensorio, pues este tiene la clave de la unificación.

La señalada debilidad cognoscitiva del acto del sensorio, expresada como sentir, *solo permite conocer* “que cada sentir es distinto por el color, por el sonido. Pero desde el punto de vista de los actos sentidos hay una cierta indiscernibilidad o imprecisión. Así como son muy precisos, muy netos, los objetos de la sensibilidad externa, la objetivación del acto correspondiente es, en cambio, bastante imprecisa”⁹². Esto explica que el sensorio *conoce imprecisa o indiscerniblemente los actos de los sentidos externos*, por lo que se dejan de lado las diferencias entre los propios actos, los “estandariza” por decirlo así, *de manera que solo se diferenciarían por los sensibles que objetivan muy netamente o muy precisamente*. Esto significaría que el sentir del sensorio conocería como distinto de aquel complejo formal, solo el color, el sonido, el sabor, etc., pero no las diferencias de los actos que los conocen. Esta debilidad cognoscitiva del acto del sensorio para conocer el acto del sentido externo *permite sentir todos los actos en común*, comunidad que ya es cierta unificación. Pero no termina ahí la unificación, sino que aún es capaz de connotar, conocer, quizá el término adecuado sea *advertir*, en el *ens* en el que se sustentan el verde, lo dulce, lo agudo, etc. Por ende, ya está sintiendo un cierto complejo formal unitario al que le falta la re-objetivación.

Esta contemplación de la conciencia sensible desde la axiomática abre la puerta al tratamiento del acto de sentir, pues innumerables veces afirma Polo que el sensorio común *siente*. En este sentido, sostiene que sentir es una “perfección cualitativa de la acción que queda como término incorporado en el viviente; y, por lo tanto, actualizado”⁹³. Esto referido a la vida cognoscitiva-sensitiva lleva a entender el sentir como una “formalización inmanente”, es decir, la

⁹⁰ *Curso de teoría*, I, 292.

⁹¹ *Curso de teoría*, I, 289.

⁹² *Idem*.

⁹³ *Psicología clásica*, 40.

posesión de una forma que resulta en una perfección cualitativa; en este caso *lo conocido del acto* del sentido externo, o sea, una forma, que se incorpora inmanentemente en el viviente. Por ende, habría una posesión formal, pero en una facultad orgánica, por lo que la incorporación inmanente sería en el órgano animado por la forma natural. Por esto, puede decirse que sentir es conocer *una forma* que se “aloja” en la facultad, que a la postre *permitirá el acto de la imaginación*. Esto ya presagia la especie retenida.

Si esto es así, podría decirse que el acto cognoscitivo del sensorio es precisamente *sentir* y sería coherente con la aparente falta de objeto o con la cuasi objetivación y con su vaguedad cognoscitiva. El sensorio efectivamente *forma* formas al conocer (cuasi objetos), en las que se “incluyen” los sensibles conocidos por los sentidos externos, pero no objetivaría en estricto sentido el acto del sentido externo; por tanto, solo lo sentirá. Además, esas formas o especies, lo conocido del acto del sentido externo en posesión de sus objetos sensibles, se integrarían a la facultad cognoscitiva viviente.

Con referencia al propio acto de sentir ejercido por el sensorio, o al acto en sí mismo, Polo afirma que “la comunidad del sentir no es una generalidad, sino cierta imprecisión. Sentir un acto no es conocer exactamente ese acto”⁹⁴. Esto significa que el sensorio siente los actos *per modum commune* (y concomitantemente discrimina y sienta el sensible *per accidens*) porque el sentir el acto “no es conocer exactamente ese acto”⁹⁵; esto es, que se infiere que se trata de un acto débil, gracias a lo cual es posible “la comunidad del sentir”⁹⁶.

Esto parece apoyar la hipótesis de que aunque repetidamente en el *Curso* y en las *Lecciones* Polo habla de una “objetivación del sensorio”, el cual objetiva el acto del sentido externo, etc., no lo hace en el sentido fuerte del término *objetivar*, sino que más bien se refiere a un *sentir* (cuasi objetivar), el cual es acto cognoscitivo pero al parecer *no objetivante, pero sí formante de especie cognoscitiva*. A esto se aúna que se trata de una potencia cognoscitiva orgánica y no un hábito, y por esto, solo siente los actos de los sentidos externos, que por la “cierta imprecisión”, los conoce *per modum commune*, posibilitando la discriminación de sus objetos y sentar el sensible *per accidens*.

Es así que, *sentir el acto* no es exactamente conocer habitualmente el acto. De aquí se entiende que el sensorio conozca menguadamente, pues no es lo suyo conocer lo inmaterial, sin embargo, algo conoce de los actos, de manera que los “estandariza”, los nota, pero sin conocerlos

⁹⁴ *Curso de teoría*, I, 294

⁹⁵ *Idem*.

⁹⁶ *Idem*.

con nitidez en sí mismos, permitiendo la discriminación de objetos sensibles y sentir el sensible *per accidens*. Esto conocido, si no es un objeto, ha de ser otro tipo de forma o especie cognoscitiva, pues no puede haber acto que no posea un objeto (axioma E).

Podría decirse que si sentir es acto cognoscitivo, conllevaría necesariamente posesión inmanente de formas o especies (cuasi objetos). Esto parece ser lo único coherente con la noción de especie retenida y justificar la afirmación de Polo de que las especies retenidas fueron objetos cognoscitivos en otros niveles⁹⁷. Y es que la única explicación posible para el acto cognoscitivo del sensorio es que se trate de un sentir, pues es lo único que justificaría la debilidad de su acto y su imprecisión al conocer actos, su sensación en común; en cambio, esta debilidad permitiría la discriminación de los sensibles, lo cual a su vez permite connotar aquello en lo que se sustentan esos sensibles. Esta superioridad cognoscitiva respecto de los sentidos externos le permite conocer más de los sensibles, pero no que conozca más color o más sonido, sino que conoce su diferencia y que están referidos (punto de convergencia) a algo no sensible.

Solo es necesario reiterar con referencia a la imprecisión del acto de sentir, que Polo afirma que el sensorio “objetiva la operación, justamente, por modo común y por eso se llama sensorio común. Ese *per modum commune* no implica generalidad, sino cierta imprecisión que expresamos como *sentir*”⁹⁸. Ciertamente *sentir* es conocer actos, pero como este conocer es sensitivo, conocería el acto imprecisamente. Por este motivo si el acto de los sentidos externos es inmaterial y el sensorio tiene fundamento orgánico y sensitivo, se entiende que *conocer lo inmaterial sensiblemente* sea un conocimiento débil o un *no conocer exactamente ese acto*. Cabe reiterar que ese sentir *per modum commune* que es un nivel de integración permite el ejercicio de la re-objetivación de aquello integrado; gracias a esta integración la imaginación forma una *imagen de objetos seleccionados excluyentemente* (discriminados) y no *imagen de objetos inconexos*.

V. La especie impresa del sensorio

Quizá el punto más complejo en relación con el sensorio que Polo desarrolla en las *Lecciones* es el de su especie impresa, a lo que dedica un par de *Lecciones*, por lo que parece necesario considerarlo brevemente en aras de completar el tratamiento del sensorio. Resalta su importancia el hecho de que en el *Curso* no parece abordarlo, pero sí trata de la especie retenida, la cual a pesar de *no ser causa formal* sí inmuta al sobrante de la imaginación. Los estudiosos de Polo no suelen tratar de este tema, quizá porque den por sentado que no tiene especie impresa; por

⁹⁷ *Curso de teoría*, I, 367.

⁹⁸ *Curso de teoría*, I, 289.

ejemplo, Sellés, afirma taxativamente que ninguna especie impresa afecta su órgano⁹⁹. Sin embargo, alguna explicación debe haber para su entrada en acto.

Tratando de sintetizar al máximo puede decirse que “lo que debe recibir el sensorio común como especie impresa tiene que ser un complejo de los dos aspectos: la especie impresa del sentido externo, y la forma del sentido externo”¹⁰⁰. Explica Polo a continuación que “como esa forma es lo que se conmensura en la actualización, es perfectamente posible que al recibirse esa forma se logre la recepción de todo el complejo formal del órgano”¹⁰¹. Cuando viene la inmutación la causa formal física informa al órgano y es co-actual con la forma natural del sentido en tanto que ambas informan al órgano; al activarse el sobrante formal éste forma un objeto intencional de tal causa formal. Por tanto, la especie impresa es el antecedente del acto del sentido externo, pero no es que el sobrante se conmensure con la especie impresa, sino *con el objeto que remite a ella*. Por ende, lo que habría de recibir el sensorio como especie impresa es la especie impresa informando al órgano del sentido externo en co-actualidad con la forma natural y el acto del sentido poseyendo el objeto remitente a la especie impresa.

Esto lo explica de otro modo introduciendo algún matiz cuando afirma que “la forma del sentido externo es recibida en su mismo carácter de forma informante del sentido externo, como especie impresa del sensorio común y, entonces, al resumir estas dos cosas se podría admitir que lo que objetive el sensorio común sea justamente la unidad entre la forma de la vista y la del objeto visto”¹⁰². En la primera parte se especifica que la forma natural del sentido externo ha de recibirse, pero cuando está en acto poseyendo el objeto, pues este hecho no le resta su carácter de forma natural informante del órgano. Esto se infiere del contexto en el que está la cita, pues no se entiende que diga “al resumir estas dos cosas...” y solo haga mención de la forma natural. En este entendido, el sensorio recibiría la forma natural en acto cognoscitivo, en acto informante del órgano y en co-actualidad *con el objeto que remite* a la especie impresa, pero también con la especie impresa que está informando al órgano en co-actualidad con la forma natural.

Se trata de la propia vitalidad orgánica que inmuta al sentido interno, ya que, para inmutar a la sensibilidad interna, la especie impresa ha de venir directamente del interior de esa vida orgánica cognoscitiva, e indirectamente de la realidad física. En la segunda parte de la cita se precisa que el objeto que se conmensura con el sentir el acto, es el mismo objeto que posee el acto del sentido externo, de manera que lo único nuevo es el conocimiento del acto del sentido pero no

⁹⁹ Sellés, J. F., *Curso breve...*, 37.

¹⁰⁰ *Psicología clásica*, 176.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² *Idem*.

de su objeto. El objeto sensible objetivado por el sentido externo es conocido por el sensorio al conocer el acto del sentido externo. Este complejo, en conjunción con la especie impresa informando al órgano del sentido externo en co-actualidad con la forma natural, sería pues lo que inmuta al órgano del sensorio.

Esto tiene que ser así pues el sensorio está vertido en la inmutación de la especie impresa al órgano animado del sentido externo por su forma natural. Si no se da esa inmutación no pasa el acto el sentido externo, y tampoco el sensorio entraría en acto. Por este motivo es que “solamente se puede tener conciencia sensorial de la visión mientras hay visión”¹⁰³, es decir, “lo ahora objetivado es objetivado en cuanto que está siendo”¹⁰⁴. Esto quiere decir que el sensorio no retiene formas. Por tanto “para que el sensorio común pueda objetivar el acto del sentido externo, este acto del sentido externo tiene que haberle *inmutado orgánicamente*, y por lo tanto tiene que haber sido *especie impresa*”¹⁰⁵.

Hasta aquí todo parece ser coherente; sin embargo, Polo se plantea “¿cómo es posible que algo que en último término es inmaterial, los actos de la sensibilidad externa, pueda inmutar a un órgano, el del sensorio común?”¹⁰⁶. Es decir, como el acto del sentido externo si no es material pueda inmutar al órgano del sensorio.

La respuesta que aduce Polo es que el sensorio es la raíz de la sensibilidad externa de manera que “lo que hacemos con el sensorio común es en el fondo lo mismo que lo que hacemos con el sentido externo, con la única diferencia de que ahora tenemos iluminado lo que hacemos con el sentido externo”¹⁰⁷; por este motivo el sensorio es luz del sentido externo. El sensorio solo completa el acto sensorial externo al conocerlo. Esto lleva a comprender que los sentidos externos son emanación formal del sensorio, por lo cual están relacionados con el sensorio *en tanto que unitarios*. Esto aclara en algo el tema de la objetivación del sensorio, pues al *conocer en común* los actos de los sentidos externos cuando están en acto poseyendo objetos intencionales de la especie impresa, *exonera*, por así decir, *al sensorio de reiterar la objetivación*¹⁰⁸. No necesita volver a objetivar, pues los sentidos externos ya lo han hecho; solo siente (aclara o conoce algo implícito) en

¹⁰³ *Psicología clásica*, 178.

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ *Psicología clásica*, 179.

¹⁰⁶ *Idem*.

¹⁰⁷ *Psicología clásica*, 181.

¹⁰⁸ “Hay que admitir que el sensorio común está vertido objetivamente al *hic et nunc* del *acto* del sentido externo, a su objetivación. Por eso, solamente se puede tener conciencia sensorial de la visión mientras hay visión”, *Psicología clásica*, 178.

común los actos de tales sentidos por ser su raíz y ser estos su emanación formal, y al conocer tales actos puede discriminar (seguir aclarando) los objetos sensibles y connotar el sensible *per accidens*.

También se despejan las dudas al respecto de que el sensorio *conozca en* los sentidos externos, pues se trata de la raíz de la que emanan formalmente los sentidos externos. Puede sentir, conocer o iluminar los actos de tales potencias porque de él derivan formalmente; de manera que el sensorio *puede conocer los sensibles externos* cuando la forma natural de los sentidos externos, la cual está enraizada en el propio sensorio y que no se agota en informar al órgano, está en acto formando el objeto intencional de la especie impresa. Así, siente que se ve el color, siente que se oye un sonido, etc. Además, como están enraizadas las formas naturales de todos los sentidos externos, conoce en común los actos de tales formas por ser precisamente él la raíz formal, discriminando así los sensibles externos, lo cual le permite connotar en aquello en lo que convergen las diferencias. El sensorio es pues el conocimiento de la sensibilidad externa *en acto unitario*, esto es un sentir global. Este es el requisito para que inmute a la imaginación¹⁰⁹.

Después de una prolija argumentación, sostiene Polo que “esta eminencia formal que asegura un orden de procedencia, es el punto de vista adecuado para responder al problema de la especie impresa del sensorio común”¹¹⁰.

A este respecto González Mérida agudamente sostiene que “al final [Polo] solo afirma que lo cierto es que la operación debe ser la “especie impresa”, pero no ve ¿cómo es posible que influya en algo material, si esta no es material? Ya que, “lo objetivo no puede inmutar ningún órgano”¹¹¹. Inmediatamente después parece incoar la posible respuesta al planteamiento cuando afirma que “Sellés indica que el sensorio común es un órgano que no tiene *ninguna* especie impresa, porque los actos cognoscitivos no son físicos ni biofísicos, sino inmateriales; esta puede ser una explicitación de la solución poliana. No debe extrañar esto porque lo mismo sucede con los otros sentidos internos, en los cuales no hay *especie impresa* y siguen teniendo soporte orgánico. Estos son la imaginación, la memoria y la cogitativa”¹¹².

De lo hasta aquí expuesto pareciera ser que la causa formal que informa al órgano del sentido externo por la inmutación no es directamente lo que lo estimula al sensorio, pues el acto del sentido externo ha formado el objeto intencional de ella. A pesar de que la forma ajena ha de comunicarse al cognoscente para ser conocida, en este caso no parece tratarse de la causa formal de lo físico inmutable sino del acto del sentido que forma el objeto remitente a ella. Es pues, a través

¹⁰⁹ *La crítica kantiana del conocimiento*, Pamplona, SPUN, 2005, 54.

¹¹⁰ *Psicología clásica*, 183.

¹¹¹ González Mérida, J. C., *op. cit.* 68.

¹¹² *Idem*.

de este acto que el sensorio se inmuta. Ante el planteamiento de la conexión inmaterial-material que Polo resuelve por medio de entender al sensorio como raíz del sentido externo, el cual no sería inmutado si no derivara formalmente del sensorio, es posible hacer entrar en escena la noción de *inmutación formal*. De ésta Polo habla escasamente y solo en relación con el órgano de la imaginación, el cual es inmutado por la especie retenida, la cual no es especie impresa ni causa formal.

No cabe otra opción, sino la de mantener que el sensorio es inmutado formalmente, ciertamente no como la imaginación, pues en ella implica un *verterse en retención*, lo cual es la especie retenida. Esto parece ser lo único coherente con la inmutación de las facultades sensibles internas. No parecer ser aceptable la transmisión por conductos nerviosos de la especie impresa o causa formal física hasta el sensorio. Junto con esto ha de aceptarse que la noción de especie impresa varía, no solo en su denominación lingüística, sino en su “naturaleza”, pues no es lo mismo que la especie retenida.

LA DISTINCIÓN ENTRE ACTO, ACTIVIDAD Y ACTUALIDAD CLAVE PARA ENTENDER EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL EN LEONARDO POLO

The distinction between act, activity and present key to understanding the abandonment of the limit mental in leonardo polo

Alfredo Rodríguez Sedano
Universidad de Navarra
arsedano@unav.es

Resumen: El objetivo que se persigue en este trabajo es doble. De una parte, establecer la distinción que hay entre acto, actividad y actualidad y ver si lo que es más apropiado al acto es la actividad o la actualidad. Aclarado este punto podremos ver cómo para detectar y abandonar el límite hay que acudir a la noción de acto entendido como actividad. Al abordar estos dos objetivos, se podrá apreciar la rectificación que Polo hace a la metafísica aristotélica y tomista, aunque no sea ese el objetivo que nos proponemos en este trabajo.

Palabras clave: acto, actividad, actualidad, límite mental

Abstract: The goal pursued in this work is double. On one hand, the distinction between Act, activity and news and see if what is most appropriate to the event is the activity or today. Clarified this point we will see how to detect and abandon the limit should go to the notion of Act understood as activity. Addressing these two goals, you will see the rectification making Polo the metaphysics Aristotelian and Thomistic, although that is not the objective we propose in this paper.

Keywords: act, activity, present, mental edge

Introducción

La distinción entre acto y actualidad, tal y como la aborda Leonardo Polo, va por el lado de asignar la actualidad al pensamiento y reservar la noción de acto para la realidad¹¹³. Y la clave de esta solución radica en que advertir el acto es no dejar de considerar el acto como acto, no sustituirlo por la actualidad¹¹⁴.

La necesidad de mantener la advertencia de considerar el acto como acto distinguiéndolo de la actualidad, nos permite no identificar el ser principal de la metafísica con el ser personal. En otras palabras establecer una nítida distinción entre la antropología y la metafísica¹¹⁵. De ahí que la propuesta que presenta Polo es la de reservar la noción de acto para el ser, mientras que la actualidad se reserva para la operación mental. “Ser significa acto, pero no acto actual, porque el acto actual es la operación mental, la cual no es el ser”¹¹⁶.

¿Qué nos está sugiriendo Polo? A nuestro modo de ver, algo cuyo alcance desborda, por ahora, las propuestas que hay al respecto. Dado que el ser del hombre es creado, y se distingue de la existencia extramental —también creada—, nos encontramos que hay dos sentidos de la creación: el fundamental y el coexistencial —o propiamente donal—. La sugerencia que nos hace Polo es que la creación del hombre no es el sentido fundamental de la creación, sino el propiamente donal. Por tanto, hay una clara diferencia entre la distinción real *essentia-esse* en la criatura coexistencial —o propiamente donal— y la distinción real *essentia-esse* en la criatura fundamental. La distinción real, se descubre a fondo si se advierte y se accede a ellas yendo más allá de la operación: conociendo

¹¹³ Este trabajo forma parte de una investigación más amplia titulada: “Libertad y actividad”. Lo que aquí se presenta tiene algunas modificaciones respecto a lo culminado en este trabajo.

¹¹⁴ “Conocer el acto significa acto. El acto como existencia es, sin más, lo conocido como acto”, POLO, L., *El ser*, Eunsa, Pamplona, 1965, 149. Dado que el objeto de este trabajo no se centra en la teoría del conocimiento de Polo, sí es pertinente señalar que Polo considera los tres sentidos del acto que aparecen en los textos de Aristóteles —como movimiento, como forma y como operación— para exponer su teoría del conocimiento de un modo comprensivo, pero que no vamos a desarrollar en su plenitud. Me remito a la investigación que sobre el tema del acto en Aristóteles lleva a cabo Yepes en la que encuentra los tres sentidos de la noción de acto que desarrolla Aristóteles, YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

¹¹⁵ “El ser personal —diríamos el acto— se distingue del ser principal —diríamos la actualidad—. Por consiguiente, estimo que para ser hoy realista es menester advertir la pluralidad del ser principal abandonando la noción de fundamento y, asimismo, alcanzar el ser personal distinguiéndolo del ser principal. El realismo antropológico no deriva del metafísico. La antropología no es una metafísica del hombre”, POLO, L., *Antropología I*, 94. Lo que va entre guiones es nuestro por aclaratorio.

¹¹⁶ *Ibid.*, 123.

algo más que lo que conoce la operación; es decir, si tenemos presente la distinción entre el pensar y lo pensado.

De acuerdo con la distinción real *essentia-esse* de Tomás de Aquino, Polo, va a proponer una nueva exposición de ese planteamiento atendiendo a la distinción entre el ser —y su esencia— con el ser del universo —y su esencia física—; es decir, entre la antropología y la metafísica. Con ello se logra una mejor intelección de ambos sentidos del ser y de la esencia, superior a lo que conocen las operaciones.

¿Por qué es importante atender a la distinción entre acto y actualidad que abordaremos en este artículo? Una cuestión que está presente en la filosofía de Polo es la necesidad de asentar las bases que nos permitan detectar el límite mental y ver qué conocimiento se puede adquirir con el abandono, para abordar cada una de las dimensiones, desde el hábito correspondiente que permite comunicar la libertad. Para ello es necesario establecer, con la mayor nitidez posible, la distinción entre acto, actualidad y actividad y ver de este modo qué es lo más conveniente al ser personal.

La distinción acto, actualidad y actividad

La distinción entre acto y actualidad nos va a permitir entender qué entiende Polo por límite mental y cómo se logra ese abandono. Centrarnos inicialmente en esta distinción es clave para lo que nos proponemos.

Señalemos, aunque de suyo es conocido, que la propuesta del límite tiene su origen histórico cuando “en la primavera de 1950, Leonardo Polo cae en la cuenta del límite mental”¹¹⁷. La indagación es narrada por el mismo Polo: “eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podíamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si este se toma en sentido trascendental”¹¹⁸. Puede afirmarse, de acuerdo a esta intencionalidad y posterior desarrollo, que toda la filosofía de Leonardo Polo es una consideración de la operación mental del hombre¹¹⁹.

De modo preciso lo que Polo entiende por límite mental es que el conocimiento intencional es capaz de pensar una infinitud de objetos, cuya característica común es que coinciden en ser objeto. Desde esa perspectiva no cabe hablar de ganancia del conocimiento. Pues en eso es en lo

¹¹⁷ FRANQUET, M. J., “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico* XXIX/2 (1996), 305.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Así lo sostiene GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., “El abandono del límite mental”, *Anuario Filosófico* XXV/1 (1992), 52.

que consiste el límite del pensamiento. El límite del pensamiento es la objetivación. “Cabe pensar infinitud de objetos, pero todos ellos coinciden en serlo, y en dicha medida no se ha ganado nada; a eso llamo el *límite* del pensamiento”¹²⁰. Así, para Polo la detección del límite mental establece que éste es el objeto pensado, en cuanto *supuesto* o pensado¹²¹.

¿Qué quiere decir Polo cuando afirma que cabe pensar una infinitud de objetos, pero todos ellos coinciden en serlo? A nuestro modo de ver, para entender esta cuestión conviene hacer notar que cuando nos referimos al acto lo hacemos por referencia al pensar, mientras que cuando nos referimos a la actualidad lo hacemos por referencia a lo pensado, en alusión a la distinción aristotélica entre *praxis* y *kinesis*¹²².

Con otras palabras lo señala Yepes. “Actualidad es el modo supositivo en que Aristóteles entendió su hallazgo del acto, de modo que su *entelecheia* acabó siendo establecida como primer sentido del acto y el movimiento fue privado de término y convertido en acto inactual o imperfecto, mientras la *energeia* se desplegó sobre todo como operación cognoscitiva y volitiva”¹²³.

Pues bien, cuando Polo habla de que cabe pensar una infinitud de objetos que coinciden en serlo, se está refiriendo a la actualidad, en la medida en que esa actualidad denota un *ya*. “Lo inmediato de lo abierto es la anulación del tiempo que expresamos con el *ya*; es la simultaneidad entre el pensar y lo pensado”¹²⁴. Esta simultaneidad que Polo la recoge con el término *ya* es una

¹²⁰ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento III*, 372. Y en otra ocasión señala: “el límite mental es justamente el conocimiento objetivo intelectual”, POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 7. Y en otro momento, “la constancia de la presencia es el límite mental”, POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, 153.

¹²¹ La limitación del pensamiento “se cifra, en última instancia, en la *detención cognoscitiva* que introduce cualquier objeto pensado —que también recibe el nombre de *suposición*—. En efecto, en tanto que *ya* he pensado un objeto, sólo pienso en *lo* pensado, por lo que he dejado de pensar en más objetos y he dejado de conocer mejor la realidad —he *supuesto* la realidad (...). En cierto sentido, *al* pensar se deja de pensar; pero también al revés, gracias a que dejo de pensar, *al* pensar *lo* pensado, puedo seguir pensando más”, PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 16-17.

¹²² Un estudio acerca de la *praxis* aristotélica puede verse en YARZA, I., “Sobre la *praxis* aristotélica”, *Anuario Filosófico* XIX (1986), 135-153. Polo prologa un interesante estudio dedicado a la noción de *enérgeia* o *praxis* en Aristóteles, en YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993. Y acerca de la *kinesis* en relación con Polo, cfr. ASPE, V., “*Kinesis* versus *logos* en la filosofía de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico* XXIX/1 (1996), 359-371. Cfr. también ACEDO MORENO, L., “La *kinesis* aristotélica: ¿una actividad abierta?”, *Scripta Philosophiae Naturalis* 1 (2012), 29-57.

¹²³ YEPES, R., “La antropología trascendental de Leonardo Polo”, en FALGUERAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., YEPES, R., (eds.), *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 67. Una exposición detallada de esta cuestión puede verse en YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*. Una exposición resumida en “Los sentidos del acto en Aristóteles”, *Anuario Filosófico* XXV/3 (1992), 493-512.

¹²⁴ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento II*, 95.

traducción del término que emplea Aristóteles, *háma*. “Háma tó autó”¹²⁵. De ahí que, según Polo, la mismidad es también una designación de la objetividad.

Así lo explica Esquer cuando afirma que “un modo de aludir a la actualidad de lo pensado es notar que actualidad significa *ya*, es decir, lo pensado es pensado *ya* (en presente). Si no es pensado *ya*, de ningún modo se puede decir que esté pensado”¹²⁶. Todos los objetos, por consiguiente, coinciden en ser pensados *y*, por consiguiente, en la medida en que son pensados pueden considerarse un *ya*. “Cuando veo *ya* he visto: eso quiere decir que el *ya* del “estoy viendo” es lo visto. Y sigo viendo. Si dejo de ver no será porque he visto, sino por otra razón: porque cierro los ojos, etc., pero no por tener *ya* lo visto”¹²⁷.

Cabe resaltar aún más que ese *ya*, en cuanto conlleva un ajuste entre objeto y presencia, impide cualquier dualidad sujeto-objeto, reduciéndolos a mismidad. “En virtud de dicha mismidad es imposible que el acto cognoscitivo o presencia mental pueda versar sobre ella misma, pueda ponerse o quitarse, por lo que equivale a ‘lo vasto’ o irreflexivo, es decir, a lo que no puede incluirse dentro de sí, sino que ha de yacer en referencia única y constante al objeto”¹²⁸.

Precisamente porque los objetos coinciden en ser pensados, en esa misma medida no hemos ganado nada. La actualidad no conlleva ganancia respecto a lo pensado, ya que no aumenta su carácter de pensado¹²⁹. A esa actualidad de lo pensado que no es posible ir más allá de lo pensado es a lo que Polo denomina límite mental. Si el límite mental es realmente un descubrimiento está apuntando de lleno a la pregunta por el ser. Lo que conlleva un verdadero *descubrimiento*, con la connotación de hallazgo que el término sugiere. “Si se puede destacar a Polo dentro de la historia de la filosofía es justamente porque es el primer filósofo que adopta como método el *abandono del límite mental*; es el primer filósofo en establecer *metódicamente* cuáles son las *condiciones* para *detectar* y *abandonar* de un modo fructífero la *limitación* que introduce el *objeto pensado*”¹³⁰.

En este sentido Esquer afirma que “precisamente porque lo pensado está pensado *ya*, por mucho que a algo *ya* pensado se le despliegue —se vaya profundizando, o se le conozca mejor—, eso será más que lo que antes se ha pensado, pero no aumenta el carácter de *ya* pensado. El conocimiento podrá progresar en todas las líneas que se quiera menos en orden a ese *ya*, porque también lo que se añade es *ya* pensado. El carácter de *ya* de lo pensado es *constante*. Cualquiera que sea la conexión entre los objetos pensados, por más que se les analice o se añadan unos a otros, o se

¹²⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* IX, 7, Bk 1048b 33.

¹²⁶ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, *Anuario Filosófico* XXV/1 (1992), 146.

¹²⁷ POLO, L., *Curso de teoría*, I, 57.

¹²⁸ FALGUERAS, I., “Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico* XXV/1 (1992), 77.

¹²⁹ Cfr. POLO, L., *Curso de teoría*, I, 57.

¹³⁰ PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 16.

construya un sistema o una demostración, todo está según un *ya* respecto del cual no cabe avance”¹³¹.

¿Por qué pienso que puede ser importante esta distinción? El carácter de *ya*, al que alude Esquer tomado de Polo, se refiere a la situación de lo pensado y de este modo puede decirse que lo pensado no piensa. Hay una neta distinción entre acto y actualidad. Para explicar esa distinción Polo dice que “suelo emplear para el caso la fórmula *el yo pensado no piensa*, que vale según la constancia del estatuto de los objetos pensados (presencia mental). Ningún objeto piensa: puedo pensar que pienso, pero no puedo de ninguna manera comunicar mi carácter pensante a lo que pienso”¹³².

Esta distinción es de gran ayuda para entender la distinción entre acto de ser y ser principal. También se hace más comprensible por qué la persona no es fundamento. Esta distinción, entre acto y actualidad, aclara más que la persona no es fundamento.

Según lo dicho puede entenderse con claridad que el objeto pensado es una versión de la realidad, pero no es real. El objeto pensado no es trascendental, sino intencional. La equiparación entre algo y objeto pensado se establece en el Curso de teoría del conocimiento II, 79-106. “Sólo cabe decir que un que es distinto de otro en tanto que pensado”¹³³.

Lo real es el acto, mientras que el objeto es algo así como detenido, a quien conviene el nombre de actualidad. Hay, pues, una clara distinción entre acto —lo real— y la actualidad —el objeto pensado—. No reducir el acto a actualidad es la clave que nos presenta Polo para ir más allá del límite mental, de la presencia mental, de la actualidad, del *ya* de lo pensado¹³⁴. Se trata de ver cómo el abandono del monismo es el abandono de la unicidad, y que eso es el abandono del límite mental. “Lo que llamo abandono del límite es la consideración de la precisividad del pensamiento”¹³⁵.

Téngase en cuenta que para Polo conferir presencia es presentar. Lo que quiere decir que no es un hacer de índole factivo. Polo suele decir con frecuencia que pensar es *pararse a pensar*, y así

¹³¹ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 146-147.

¹³² POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento III*, 306.

¹³³ POLO, L., *Antropología I*, 70, nota 67.

¹³⁴ El estudio del abandono del límite mental lo lleva a cabo Polo en los siguientes textos. Del abandono del límite mental —detectarlo y abandonarlo— se ocupa *El acceso al ser*. Después de decir qué significa abandonar el límite mental, o sea, de exponer o establecer la metodología, escribe *El ser I*, que trata de *la existencia extramental*. *El ser I* es la formulación de la temática metafísica desde el abandono del límite mental. El tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, se ocupa de la esencia extramental. En ese libro se expone de qué manera se abandona el límite mental para advertir los primeros principios (el ser de que trata la metafísica) y las causas predicamentales (es decir, la esencia extramental en cuanto distinta realmente del ser extramental). La *Antropología I*, se ocupa de la coexistencia humana —el ser humano—. Finalmente, la *Antropología II*, se ocupará de la esencia humana.

¹³⁵ POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964.

es cómo se hace filosofía. El sentido que Polo le otorga al pensar es la detención de todo proceso¹³⁶. De este modo, hacer en sentido factivo queda en suspenso precisamente al pensar. “Al pensar sólo se piensa. Esto es así porque el pensar está en el fin”¹³⁷. De ahí la importancia que reviste la detención para poder llevar a cabo el abandono del límite mental.

Con la distinción entre acto y actualidad trata Polo de ir más allá de la confusión que puede darse en los clásicos al tratar la noción de acto. Es pertinente distinguirlo bien de la actualidad. ¿Cómo se lleva a cabo esa distinción? ¿Cómo afronta Polo esa dificultad que ha estado presente en toda la filosofía y será la clave para llevar a cabo el abandono del límite mental?

La respuesta a estas cuestiones radica en no dejar de considerar al acto como acto. Y esto se lleva a cabo, según Polo, de acuerdo con la *advertencia*. “Advertir el acto es no dejar de considerar al acto como acto, no sustituirlo por la actualidad. Si no se deja de considerar al acto como acto, el acto se despliega, no se consume en un ya”¹³⁸.

No olvidemos que la actualidad es la misma se piense lo que se piense; pues como afirma Esquer, “es posible incrementar el conocimiento operativo, pero el conocimiento operativo es constante en términos de actualidad”¹³⁹. Esto quiere decir que en términos de actualidad todos los objetos son iguales, pues o se piensa *ya* el objeto o no se le piensa. Desde esta perspectiva da exactamente igual el objeto de que estemos tratando, pues en la medida en que son pensados son actuales. De ahí que la *advertencia* nos permita ir más allá.

La clave está entonces no en poner el acto en relación con la actualidad, pues en ese caso el acto sería pensado, sino en poner el acto en relación con la actividad, de modo que el acto no deja de ser acto. La razón de establecer esta relación con la actividad radica en que el acto pensado lo es por referencia a un hábito, no a una operación cognoscitiva. Y de ese modo se puede solventar la cuestión de la actualidad y, por consiguiente, la no reductibilidad del acto a la actualidad. Al referirse a la actividad señala Esquer cómo “ciertamente, también en este caso el acto es pensado, pero con una importante diferencia: el acto mental correspondiente no puede ser una operación cognoscitiva, sino un hábito. Un hábito cognoscitivo no está regido por la actualidad”¹⁴⁰.

¹³⁶ Una implicación importante tiene esta percepción para la vida práctica, que no es objeto de estudio en este trabajo, pero al menos lo dejamos apuntado. Efectivamente, “solo si dejo de pensar —en tanto que *ya* he pensado lo pensado— puedo actuar: cualquier acción humana se apoya o sostiene en un previo conocimiento de la realidad *ya* obtenida y logrado en *presencia*. Es de este modo como se explica que la introducción del límite mental permita y favorezca la toma de decisiones, esto es, la vida característica humana... Enunciado de este modo, el límite mental es la condición de posibilidad de la vida humana”, PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 196.

¹³⁷ POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, II, 75.

¹³⁸ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 148.

¹³⁹ *Ibid.*, 153.

¹⁴⁰ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 154.

De ahí que si lo que se busca, como es nuestro caso, es el acto de ser, al acto le conviene más la actividad que la actualidad. Y en este sentido se hace referencia a que el acto de ser ha de ser activo, por lo que la actualidad es otro asunto distinto. Esquer interpreta, a nuestro modo de ver acertadamente, que “la tesis de Polo al respecto irá a parar a que en la realidad no hay actualidad, o que la realidad no es actual. La actualidad es lo mismo que el presente (a que da lugar la presencia). La cuestión por tanto será esta: la realidad es sólo antes y después, sin juego con el ahora”¹⁴¹.

Pero, ¿todo es acto y actualidad? En el *IV Curso de teoría del conocimiento*, Polo desarrolla una idea que merece la pena destacarse para lo que estamos tratando. De acuerdo con la teoría de las causas, específicamente la causa eficiente y la causa material, dichas causas pueden reducirse a movimiento. Pero el movimiento claramente no es actualidad. “El movimiento es el sobrevenir en cuanto anterior a su valor de término, es decir, en cuanto inconcluso, o todavía no asentado como actualidad en la anterioridad”¹⁴².

El movimiento más bien, “es un *mientras* no actual, y por eso es un acto imperfecto (...) La manera de admitir el movimiento es decir que no sólo hay actualidades, sino que hay algo que es algo así como un actualizarse, o algo que sólo en el término es actual, lo cual quiere decir que, *mientras*, no hay actualidad, sino proceso. El *mientras* no es actual, es proceso”¹⁴³. El movimiento es así otro sentido del acto. Está el acto actual y el acto no actual —movimiento— que es el sentido de la potencia, que termina cuando hay actualidad. Dicho de otro modo, el fin del movimiento no se posee en el movimiento mismo¹⁴⁴.

La actualidad tiene su sede en el conocimiento, como operación-objetiva —éste es el sentido que Aristóteles le otorgaba a la *entelecheia*— y por consiguiente no crece. Estamos refiriéndonos al límite mental. Este tipo de actualidad no será pertinente para abordar el conocimiento que de Dios se tiene desde cada una de las dimensiones del abandono del límite mental, pues la *entelecheia* desaparece cuando se abandona el límite¹⁴⁵.

¹⁴¹ *Ibid.*, 154, nota 17.

¹⁴² POLO, L., *El Ser I*, 124. Señala Aristóteles que “todo movimiento es imperfecto”, *Metafísica IX*, 7, Bk 1048b 29.

¹⁴³ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 155-156.

¹⁴⁴ “Asimismo, si hay movimiento, también hay algo que se mueve, y se mueve todo desde algo y hacia algo. Es preciso, por tanto, que el móvil esté en aquello desde lo cual va a moverse y que deje de estar en ello, y que se mueva hacia esto otro y llegue a estar en esto”, ARISTÓTELES, *Metafísica XI*, 6, 1063a 17ss.

¹⁴⁵ “Lo actual es lo actualmente conocido, es decir, el objeto pensado. Por consiguiente, la *entelecheia* como extrapolación desaparece en la medida en que se abandona el límite mental”, POLO, L., *Antropología I*, 126, nota 121.

Y, efectivamente, Aristóteles no entiende a Dios como *entelecheia*. “Cuando Aristóteles habla de Dios le llama *nóesis nóeseos nóesis* y dice que es *enérgeia*. Cuando habla de Dios nunca emplea la palabra *entelécheia*”¹⁴⁶.

Hay otro sentido del acto que Aristóteles lo equipara a la *energeia*, es decir, a la operación cognoscitiva. Polo recoge la tesis del Estagirita —“el intelecto en acto se identifica con su objeto”¹⁴⁷— y la prosigue: “la operación cognoscitiva es, a mi modo de ver, el auténtico sentido de la actualidad y la monopoliza. Asimismo, lo poseído por ella, el objeto pensado, es lo actual”¹⁴⁸.

Y es aquí donde entiende a Dios como *nóesis nóeseos nóesis*. “El entendimiento se entiende a sí mismo, puesto que es lo más excelso, y su intelección es intelección de intelección”¹⁴⁹. Pero este segundo modo tampoco va a ser pertinente ya que la operación inmanente, el acto de conocer como *energeia*, no es el acto intelectual superior¹⁵⁰.

De manera precisa explica Esquer cómo ninguno de estos dos sentidos del acto aristotélicos —*entelécheia* y *enérgeia*— conviene para el abandono del límite mental. Se pregunta ¿qué actualidad hay que no es un *mientras*? Y en la respuesta se ve con precisión lo que se viene señalando. “Ha de ser algo que no esté en el orden de la generación y la corrupción, ni en el orden de los accidentes, es decir, una actualidad eterna. Eterno significa actualidad que no se acaba, y que tampoco empieza: *tota simul et perfecta possessio interminabilis vitae*. Sin embargo, donde está claramente indicada la eternidad es en el pensar. La eternidad tiene que ser la eternidad del pensar: *nóesis nóeseos nóesis*. El criterio de actualidad lleva a decir que lo supremo es lo enteramente actual, y lo enteramente actual es la teoría, si es que la teoría no es intermitente. Y sólo no es intermitente cuando es *nóesis nóeseos nóesis*”¹⁵¹. Y, Polo, dando un paso más afirma que “el acto de ser tomista se ha de distinguir de los dos sentidos del acto aristotélico, a los que se ha aludido”¹⁵².

Cabe plantearse si a la postre lo que realmente se ha producido es un olvido del acto en *pro* de la actualidad. Y la respuesta es afirmativa, pues Aristóteles vislumbra el acto en el sentido de

¹⁴⁶ POLO, L., *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 15. Para profundizar en estos dos sentidos del acto, cfr. GONÁLEZ GINOCCHIO, D., *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico 183, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

¹⁴⁷ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 431 b 17.

¹⁴⁸ POLO, L. "Prólogo", YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, 23. En *Curso de teoría*, I, 29. Y como señala certeramente Zorroza, “la actualidad nos remite a un estudio de qué sea operación intelectual y qué conlleva”, “Dos caminos del objeto a la realidad”, *Studia Poliana* 7 (2005), 165.

¹⁴⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII-9, 1074b, 33-35.

¹⁵⁰ “Tampoco esta última asimilación es enteramente acertada, puesto que la operación inmanente no es el acto intelectual superior, ni se conoce a sí misma”, POLO, L., *Antropología I*, 126, nota 121.

¹⁵¹ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 151-152. Respecto al carácter no intermitente de la teoría, señala Aristóteles, “es evidente que entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia; pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento”, ARISTÓTELES, *Metafísica*, XII-9, 1074b, 25-27.

¹⁵² POLO, L., *Antropología I*, 126, nota 121.

actualidad. De acuerdo con Esquer, “es verdad que Aristóteles ha vislumbrado el acto, pero lo ha consagrado con la actualidad, no ha continuado la consideración del acto. Pero si se continúa, no se puede admitir que el acto es la actualidad. Para ello hay que eliminar el ya del acto. Entonces al acto se incrementa como acto, y es el acto como actividad, no como actualidad”¹⁵³.

Hay que tener presente que, “*la realidad es más que energeia*, tanto la humana como la del universo. Por tanto: el acto no se mide por la actualidad. El abandono del límite sería, pues, *el abandono de la actualidad*, por ser ésta cognoscitiva”¹⁵⁴.

El camino que se plantea para poder abordar lo que nos proponemos no es otro que el abandono del *ya*, la presencia, el ejercicio de la operación cognoscitiva. En esto estriba la propuesta de Polo, el abandono del límite mental.

La eliminación del *ya* del acto asegura su carácter trascendente en el sentido de transobjetivo. Como ya se ha afirmado anteriormente, con la actualidad pensamos algo y luego otro algo. Esto puede dar lugar a un sistema, pero siempre bajo el límite mental. El sistema se puede incrementar, pero no dejará de estar bajo el límite mental. Y así lo hace notar Polo, cuando afirma que “La objetividad es constante (no general u homogénea, ni posicional tampoco) por más que lo objetivado no lo sea. Este es, como ya se ha dicho, el reparo más serio a la filosofía hegeliana. (...), la rectificación más neta del idealismo es advertir la constancia de la presencia, que descalifica lo que hemos llamado su altura”¹⁵⁵.

La propia experiencia puede sugerirnos que esta empresa es poco menos que un imposible. La renuncia al *ya* se presenta como una alternativa muy válida si queremos progresar en el conocimiento. Pero si eso no se llevara a cabo, el acto de ser sería incognoscible para el ser humano. El conocimiento intencional del ser no basta, pues no coincide con el ser; pues como afirma Polo, “(...) la noción de ser es distinta del ser, pues, salvo que se acepte el idealismo, su coincidencia con él sólo es intencional, no plena. Pues bien, esta diferencia es incompatible con lo que llamo persistir”¹⁵⁶.

De lo expuesto hasta ahora hemos de concluir que el acto no se puede reducir a actualidad; que al acto le conviene más la actividad, pues de este modo se evita la detención; y que la *advertencia* del acto es lo que nos puede permitir ir más de allá de lo alcanzado por la actualidad del conocer.

¹⁵³ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 157.

¹⁵⁴ YEPES, R., “La antropología trascendental de Leonardo Polo”, en FALGUERAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, 67.

¹⁵⁵ POLO, L., *Hegel y el Post-hegelianismo*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 82.

¹⁵⁶ POLO, L., *El acceso al ser*, 15.

La distinción que hemos tratado de plasmar, nos permite ver con más nitidez que la distinción entre acto de ser y esencia, no es la misma de la que trata la antropología que la metafísica. Es preciso abandonar la actualidad, pues si la esencia y el ser fuesen actuales, entonces su distinción sería objetiva pero no real¹⁵⁷. Polo, advierte que “Tomás de Aquino llama al acto de ser, en ocasiones, *forma formarum*. Esta noción es claramente de índole platónica y, según mi propuesta, insuficiente”¹⁵⁸.

Para Polo, la discrepancia que mantiene con la distinción que lleva a cabo Tomás de Aquino, “pone de relieve la cuestión de si el abandono del límite mental es posible, es decir, si es posible conocer lo que de suyo no es actual o, más en concreto, si ello está al alcance de nuestra capacidad intelectual. En última instancia, la respuesta remite a la libertad. Si el conocimiento está atado a la actualidad, no es trascendentalmente libre. Ahora bien, si no lo es, ni siquiera cabe conocimiento actual u operativo: el intelecto es distinto *a priori* de cualquier inteligible o se anula por obturación. Aristóteles sostiene que el intelecto agente, es decir, el intelecto como acto, no se identifica ontológicamente con nada. En este sentido, el intelecto agente está enteramente separado; ello, si bien se mira, entraña libertad”¹⁵⁹. De otro modo, solo conociendo el límite estamos en condiciones de poder abandonarlo. De lo contrario, regirá el axioma de la infinitud operativa¹⁶⁰.

Llegados a este punto, abordaremos justamente la discrepancia señalada por Polo respecto a Tomás de Aquino. Es decir, si el abandono del límite —de la actualidad y el mantenimiento del acto y la actividad— nos permite conocer algo más de lo que el límite no nos permite.

El abandono del límite mental y el conocimiento que se alcanza

Tanto Hegel como Aristóteles entienden el conocimiento absoluto como la presencia absoluta. Dicho de otro modo, entienden el acto en términos de actualidad. Que lo vea así Aristóteles, ya se trató anterior. Que Hegel plantee una solución similar, quizá es lo llamativo. “Hegel pretende que el conocimiento absoluto es la presencia absoluta. En términos de la superación del límite, Hegel no va más allá de lo que dice Aristóteles al formular la noción de eternidad. Él mismo lo confiesa, cuando al final de la *Enciclopedia*, introduce el pasaje del libro *Lambda* de la *Metafísica* de Aristóteles, según el cual la eternidad es la *nóesis noéseos noesis*,

¹⁵⁷ “No calienta el calor que está en el entendimiento, sino el que está en el fuego”, TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 22, a. 12.

¹⁵⁸ POLO, L., *Antropología I*, 133.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 133, nota 128.

¹⁶⁰ “Si se conoce el límite, se puede abandonar el límite; si no se conoce rige el axioma de la infinitud operativa”, POLO, L., *Curso Teoría del Conocimiento*, IV/2, 23.

señalando que eso es la cumbre del ser. Hegel lo interpreta en el sentido de una presencia que lo abarca todo (saber absoluto). No se da cuenta que eso es sucumbir al límite”¹⁶¹.

¿Qué interés guarda esta advertencia de Esquer con lo que queremos tratar ahora? La noción de idea absoluta que sugiere Hegel carece de fundamentación, en la medida en que siempre se puede pensar algo más general. Apoyándose en la *actualidad*, Polo sugiere la noción de infinitud operativa —“la inteligencia es operativamente infinita”¹⁶²— pues siempre se puede ejercer una operación y ninguna la satura, pues todas ellas están limitadas por el *ya* de la operación.

Siguiendo la sugerencia de Esquer, fijemos, en cambio, la atención en el acto de ser, sin suponerlo (sin el *ya*). El resultado no puede ser otro que un acto de ser que no cesa, porque es acto y no actualidad. Si cesara es que ha aparecido la actualidad, es que lo hemos objetivado.

Sugiere Esquer, de acuerdo con Polo, un modo distinto de entender el principio de contradicción para evitar que el acto no cese. Consiste, básicamente, en impedir que aparezca la contradicción para que el acto de ser sea incesante. “El acto de ser no cesa. Si cesara significaría que ha aparecido la nada, pero entonces la nada sería *ya*, con lo que incurriríamos en lo mismo (la inteligencia sería más amplia que el ser, pues podría objetivar el ser y la nada). Por tanto, si decimos que el acto de ser cesa es que lo hemos objetivado (cesar implica el *ya*). El acto de ser no cesa. El principio de no contradicción no es la espera de la contradicción, su aparición y su negación, sino que no aparezca. Para que no aparezca la contradicción, el acto de ser ha de ser incesante, pues de lo contrario aparece la contradicción, necesariamente”¹⁶³.

Aunque pueda resultar llamativo al acto de ser le basta con ser y evitar su cese —la actualidad—. No es preciso decir que es eterno —en el sentido que lo formulan Hegel y Aristóteles—, pues estamos en ese momento introduciendo el *ya* en el acto de ser. La dificultad de entender esta cuestión estriba básicamente en que el acto de ser escapa a toda objetivación y el lenguaje no permite, habitualmente, salir de la actualidad.

A este respecto señala Yepes que “muchos pensadores lo han intentado, y en este territorio su lenguaje se vuelve difuso, críptico, cercano a la mística, puesto que el *intellectus* es lo que de contemplativo e intuitivo hay en nosotros, y es con él como alcanzamos el ser”¹⁶⁴. Sin embargo, no hay que dejar de señalar, de acuerdo con Polo, que “aunque el límite se abandone, las operaciones

¹⁶¹ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 158. García también pone en duda esa identificación entre la eternidad y *nóesis nóeseos noesis*. “La discutida asociación aristotélica del primer motor con la *noesis noeseos* pide una reformulación”, GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Autognosis*, Bubok, Madrid, 2012, 87-98.

¹⁶² POLO, L., *Curso de teoría del Conocimiento II*, 205.

¹⁶³ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 159.

¹⁶⁴ YEPES, R., “Persona: intimidad, don y libertad. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, *Anuario Filosófico* XXIX/2, (1996), 1085.

no se dejan de ejercer, por lo que el conocimiento objetivo no se debe descalificar reduciéndolo al nivel de lo provisional”¹⁶⁵.

No obstante, para la cuestión que nos ocupa en estos momentos, es oportuno indicar que al ser le es suficiente con un comenzar. Un comienzo que, como señala Esquer, “ni cesa ni es seguido y equivale a persistir”¹⁶⁶. Quiere esto decir que el comienzo no se consume en un comenzar, de ahí que al comienzo convenga llamarlo *persistir*. Y, como señala Polo, “persistir significa no dejar que aparezca la nada”¹⁶⁷, evitar que aparezca la contradicción para que no cese el acto de ser. Y de este modo, la actividad vuelve a adquirir el protagonismo que le caracteriza, mientras no se pierda la advertencia, y comparece como lo más conveniente al acto para llegar a Dios¹⁶⁸.

Y se llega a Dios con un ser Incausado (Origen), es decir, Originario si la persistencia del acto ser se advierte como creada; es decir, como comienzo que ni cesa ni es seguido, a lo que Polo llama Principio de no contradicción. Y así es como hay que pensar el acto de ser divino, como Origen, a lo que Polo llama Principio de Identidad. Si la advertencia de la actividad no se pierde en este punto, entonces realmente Dios es la Eternidad, no como un *ya* actual.

De acuerdo con Esquer, “el carácter no supositivo de la Identidad es el carácter de Origen. Principio de identidad significa Origen puesto que ello no puede ser sino la pura simplicidad divina. Simplicidad pura significa ausencia total de composición. De cualquier otra manera que se formule la identidad, que no sea como Origen, la composición sobreviene. Es por ello que a Dios sólo puede pensársele coherentemente según el abandono del límite mental, pues de otra suerte la identidad ha de ser formulada desde una situación previa a su formulación, lo que implica, *eo ipso*, composición”¹⁶⁹.

No cabe duda de que así planteado, el Origen es algo misterioso, pues es absolutamente no objetivable, no es actual, sino que es acto. La presencia mental¹⁷⁰ es la suposición, la antecedencia presencial, mientras que el Origen es la antecedencia real. Siguiendo a Esquer, la pugna que se plantea entre la realidad y la presencia (la necesidad del abandono del límite mental), llega a su máxima formulación cuando se trata de la Identidad Originaria. Sin embargo, en rigor, ni siquiera es

¹⁶⁵ POLO, L., *Antropología I*, 119.

¹⁶⁶ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 160.

¹⁶⁷ POLO, L., *Antropología I*, 160.

¹⁶⁸ “La actividad ‘acapara’ la atención, y esto hasta el punto de que se llega a Dios en tanto que la advertencia de la actividad no se pierde”, POLO, L., *El Ser I*, 266.

¹⁶⁹ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 161.

¹⁷⁰ “Al estudiar el estatuto de los objetos que se conmensuran con las operaciones intelectuales, hay que evitar con cuidado el acudir a nociones intencionales. Decir que la presencia mental equivale a suposición, a mismidad, a ocultamiento que se oculta, a exención, a constancia, lleva a otra equivalencia: *la presencia mental es el límite mental*”, POLO, L., *Curso de teoría del Conocimiento II*, 154.

posible hablar de pugna pues o se ha abandonado por completo la presencia o no cabe pensar la Identidad. La identidad como acto es el carácter de Origen.

Desde la *advertencia* de la actividad, el Origen es también insondable e inagotable. “¿Qué puede añadirse al Origen?, se pregunta Esquer, nada. Esto es concentrar la atención en el Origen, insistir en el Origen. Eso es Dios visto desde la metafísica. El acto de ser de Dios es el ser originario, el ser idéntico”¹⁷¹.

Hemos esbozado la posibilidad de detectar el límite y abandonarlo, con la finalidad de ver que se puede llegar a algo más que el conocimiento objetivo. Sin embargo, este intento ha sido frecuente en la historia de la Filosofía. No obstante este abandono no ha de asimilarse a los intentos modernos que se han llevado a cabo. Así lo señala expresamente Polo: “abandonar el conocimiento objetivo no es tirar la escalera, es decir, apelar —al modo de Espinosa— a una intuición, ni desembocar en una contemplación especulativa, aunque sea tan pura como la de Escoto. Tampoco es la superación nietzscheana, pues sería inútil destruir el objeto para llegar a una construcción nueva, hecha recomblando trozos de la anterior. Asimismo, es diferente del término del proceso dialéctico de Hegel, ya que a ningún objeto puede alcanzar la condición de sujeto; y de la idea de abarcador de Jaspers”¹⁷².

Sin embargo, los intentos de superar el conocimiento objetivo o de ir más allá son frecuentes en la historia de la filosofía. Aunque un poco extensa, merece la pena prestar atención a esta cita en la que, Polo hace un recorrido por la historia de la Filosofía en su pretensión de superar el conocimiento. “Platón dice que la plenitud de la realidad está más allá de las ideas; el Bien y el Uno son transobjetivos o transideales. Según Plotino, el Uno está más allá del *eînai* y del *noûs*. Por influencia del platonismo y del neoplatonismo, esta actitud también está presente en la filosofía medieval.

Por su parte, en la filosofía moderna la transobjetividad ha aparecido varias veces y de formas diversas. En ocasiones se ha procedido a la descalificación del conocimiento objetivo — actitud que no comparto, porque el conocimiento objetivo, o intencional, es válido, aunque sea limitado—. Ello acontece en el voluntarismo, sobre todo en su versión más irracionalista, que es el nominalismo. Para Ockham el valor supositivo de las ideas es tautológico y autorreferencial. Otros dicen que el conocimiento objetivo es el único determinado, pero que con él no se conoce lo real; es el agnosticismo kantiano. A su vez, Max Scheler apela a la intuición emocional de los valores. Para el conocimiento del otro se acude a la empatía. Por su parte, Jaspers habla de lo transobjetivo en la línea de la transcendencia.

¹⁷¹ ESQUER, H., “Acto y actualidad”, 162.

¹⁷² POLO, L., *Antropología I*, 119.

También Heidegger apela a lo transobjetivo; para él, el objeto está desvinculado del comprender existencial. El hombre comprende lo que se llama ser, siendo. Por consiguiente, mientras que el conocimiento coincide con la existencia, el objeto se reduce a mera representación: está delante, pero desvinculado del despliegue cognoscitivo solidario con el existente humano. Pero Heidegger considera los objetos de un modo impropio porque no tiene en cuenta las operaciones cognoscitivas.

Incluso para Hegel el conocimiento de lo absoluto no es sólo objetivo, sino objetivo-subjetivo (el objeto no es sólo objeto sino también sujeto, y el sujeto no es sólo sujeto sino también objeto). Con todo, en Hegel no se da un propósito de transobjetividad tan claro como el que se aprecia en Platón, o en los autores existencialistas influidos por Kierkegaard¹⁷³.

La clave para resolver la cuestión de lo transobjetivo, como ya hemos advertido, radica en actos intelectuales superiores a las operaciones inmanentes. Esos actos intelectuales son los hábitos que permiten no sólo detectar el límite mental sino llevar a cabo el abandono de ese límite. Por esta razón, Polo señala que “es incorrecto sostener que el hombre sólo conoce objetivamente; pero para llegar más lejos no hay que apelar a la voluntad, ni a la intuición emocional, ni a actitudes que lindan con la mística o con la teología negativa”¹⁷⁴.

De lo visto hasta ahora se desprende que el abandono del límite mental consiste en ir más allá del conocimiento objetivo, pero este ir más allá puede tomar dos direcciones, ir más allá del objeto e ir más allá de la operación¹⁷⁵.

Es decir, al abandonar el límite nos encontramos con dos campos temáticos nuevos, el ser extramental y el ser del hombre. Pero dada la diferencia real en las criaturas, su ser no es su esencia, a estos campos temáticos hay que añadir otros dos, la esencia de la realidad extramental y la esencia del hombre. Por lo tanto, podemos decir que el abandono del límite es cuádruple, o se hace de cuatro maneras¹⁷⁶.

Conclusión

Llegados a este punto parece oportuno señalar, a modo de resumen, que a través de este método se alcanza, por un lado, el ser del hombre: antropología (que no es el ser como principio).

¹⁷³ *Ibid.*, 119-120.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 121.

¹⁷⁵ “Es decir, tenemos dos sentidos de lo trascendental: lo trascendental, que está más allá del objeto, que es el ser extramental, tema de la metafísica; y lo trascendental que está más allá de la operación cognoscitiva, que es el ser del hombre, tema de la antropología”, URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, *Anuario Filosófico* XXIX/2, (1996), 1053. Cfr. POLO, L., *Presente y futuro*, 150-153.

¹⁷⁶ POLO, L., *Presente y futuro*, 182-186.

De otra parte, se descubre el ser como principio: metafísica¹⁷⁷ (que no es el ser del hombre). De este modo, la compatibilidad entre el ser que estudia la antropología con el ser de la metafísica está en que se puede abandonar el límite de cuatro maneras que corresponden a cuatro grandes temas: el ser y la esencia de que tratan la metafísica y la física, y el ser y la esencia del hombre.

Dichas dimensiones metódicas del *abandono del límite mental* se han de corresponder con modalidades de intelección superiores a la objetivante —tal y como ya se ha señalado—, pero concernientes de algún modo al conocimiento humano ordinario o corriente, y que son los más altos hábitos intelectuales considerados en la tradición clásica: sabiduría (*sophía, sapientia*), intelección de los primeros principios (*noûs, intellectus*), sindéresis (*phrónesis, synesis, prudentia*) y ciencia (*gnósis, epistéemee, scientia*), pues según éstos, al igual que según esas dimensiones de dicho método filosófico, el hombre entendiéndose accede, respectivamente, al acto de ser personal humano y al acto de ser extramental, así como a la esencia humana y a la esencia extramental que se comporta como potencia de uno y de otro.

¹⁷⁷ “El ser como principio es el sentido metafísico primero de lo que se llama actividad”, POLO, L., *El acceso*, 55.

**LA CUESTIÓN DE LA SUBJETIVIDAD EN LOS MODERNOS SEGÚN
LEONARDO POLO**

The matter of subjectivity in modern according to Leonardo Polo

Miriam Dolly Arancibia
Universidad Nacional de San Juan, Argentina
adcalmels@hotmail.com

Resumen: El subjetivismo hedonista y egoísta que corroe la sociedad actual encuentra sus raíces en pensadores modernos como Descartes, Kant y Hegel. En el año 1991 Leonardo Polo impartió unos cursos de doctorado en la Universidad de Navarra, abordó en ellos cuestiones antropológicas fundamentales. Aquellas lecciones resultan hoy de especial relevancia, tanto para comprender la raíz del subjetivismo actual, como también el predominio exagerado del yo diluyendo la persona.

Palabras clave: yo, subjetividad, certeza

Abstract: The hedonistic and selfish subjectivism that corrode our society finds its roots in modern such as Descartes, Kant and Hegel thinkers. In the year 1991 Leonardo Polo taught a few courses of doctorate in the University of Navarra, he addressed them fundamental anthropological questions. Those lessons are especially relevant today, in order to understand the root of the current subjectivity as well as the exaggerated predominance of the self by diluting the person.

Keywords: self, subjectivity, certainty

Introducción

Leonardo Polo afirma que la cuestión de la subjetividad, o el asunto del yo, tal como fue desarrollada en la filosofía moderna, es una filosofía de la certeza¹⁷⁸. Desde la duda propuesta por Descartes aparece el tema de la subjetividad. Allí el yo es el necesitado de certeza, el exigente, el que guía la vida humana hacia la certeza.

La desconfianza cartesiana a todo lo que proviene de los sentidos, significaría que los datos pueden engañar. A partir de esta primera premisa, Polo desgana el razonamiento que descubrirá la inconsistencia de la propuesta cartesiana. Los datos pueden engañar, pero no se puede evitar ese peligro ya que de antemano se tienen datos. Entonces se inspeccionan los datos para ver si cumplen un criterio inventado por el mismo sujeto. Aquí es donde Polo descubre la incoherencia: hay datos y luego un juicio acerca de datos que se aplica a los datos una vez que están dados. Primero, los datos ya están dados, desde ese punto de vista, el sujeto es pasivo. Después se someten los datos a juicio, siendo activo, y buscando la certeza. Dicha certeza es de tipo subjetiva, psicológica. En realidad, queda en evidencia una renuncia a la intelección. De este modo, el criterio de certeza es la pérdida de la verdad, es una sustitución¹⁷⁹.

Por el contrario, el criterio de certeza es extrínseco a la verdad, y el dato ya está dado. El dato pasa por un examen que resbala sobre la profundización en el dato mismo. Profundizar en el dato ya no es considerarlo como dato; es ejercer una actividad intelectual que va en búsqueda de la verdad. Polo señala un cambio en el significado de la palabra verdad desde el planteamiento clásico al moderno. Para un pensador moderno la verdad es certeza. Pero así se pierde la verdad porque de antemano se duda del dato y lo somete a sospecha. Lo único que en realidad se busca es la veracidad del dato, que no es lo mismo que buscar la verdad. Se aspira a “estar seguro”, como estado de ánimo¹⁸⁰.

La tesis de que el dato puede ser falso es lo mismo que sustituir la realidad por el dato; implica no saber qué es real y pensar que puede haber un genio maligno engañando, es pensar que la realidad no es verdad de suyo. Polo interpreta que esta actitud es equivocada, si se sospecha de lo real, desde el mismo momento de la sospecha no se sabe qué es conocer. Polo afirma: conocer es

¹⁷⁸ Polo, L., “El yo”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2008, 41.

¹⁷⁹ *Ibidem*, 43.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 43.

una relación trascendental con la realidad; la verdad es un trascendental relativo¹⁸¹. La relación primera del conocimiento es con la verdad, no es con lo dudoso ni con un dato. Por lo tanto, si se busca exclusivamente la certeza, la verdad deviene un problema insoluble.

Las consecuencias son muy importantes. Si la verdad desaparece, también lo hace el conocimiento, pues éste es una relación a la verdad. Si bien esto no es propiamente nihilismo, pueden sacarse conclusiones nihilistas. No es nihilismo porque la psicología tiene su realidad, pero sí es reduccionismo: “lo que no se sujete al criterio, no vale”¹⁸².

Subjetividad en Kant

Con este camino abierto por Descartes, no es de extrañar el paso al agnosticismo que se opera en Kant. El dato es el objeto de experiencia, según Kant, hay que establecer sus condiciones de posibilidad y elaborar una teoría trascendental de los elementos: hay que distinguir el fenómeno, la categoría, la función del entendimiento sobre los datos, y sobre eso se erige el yo trascendental como el gran vigilante. Con esto no se ha avanzado, sólo se ha desembocado en una posición agnóstica.

“El entendimiento y la sensibilidad, en nosotros, sólo enlazados pueden determinar objetos. Si los separamos, tenemos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones; en ambos casos, representaciones que no podemos referir a ningún objeto determinado”¹⁸³.

De este modo, el yo aparece en la filosofía moderna como una especie de juez, con palabras de Kant: como un tribunal de la razón. El yo se erige en una especie de instancia que, aunque no puede evitar que aparezcan datos ante él, tiene la capacidad de sujetar esos datos a un examen. Hay que examinarlos de manera que el yo los compruebe, los someta a su propio criterio. Este criterio se formula como criterio de certeza¹⁸⁴.

Por esa razón, la filosofía trascendental kantiana puede intentar explicar cómo está constituido el objeto; pero no podrá mostrar la razón cognoscitiva del objeto mismo, no podrá explicar la intelección del objeto. El constructivismo del objeto, al que arriba en la *Crítica de la razón pura*, excluye la posibilidad de atender a la intelección del objeto¹⁸⁵.

¹⁸¹ *Ibidem*, 43.

¹⁸² *Ibidem*, 45.

¹⁸³ Kant, I., *KrV*, B314/A258.

¹⁸⁴ Polo, L., “El yo”, op. cit, 53.

¹⁸⁵ Polo, L., “La crítica kantiana del conocimiento”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº175, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 57.

Kant se niega a aceptar que, incluso como síntesis, el sujeto sea real. Afirma Polo que, en la *Crítica de la razón práctica*, Kant intenta completar el planteamiento, enfocando la subjetividad humana en términos reales¹⁸⁶. La libertad de la voluntad, que es la posibilidad *a priori* de la moralidad, es algo real, es algo más que del orden de lo meramente posible. Por tanto, el auténtico sujeto es el sujeto moral, en tanto que es una libertad en estado puro de autonormatividad. Pero es también real trascendental, en tanto que se mueve en orden a los fines de una manera absoluta, incondicionalmente, y eso muestra la moralidad.

“La regla práctica es en todo momento producto de la razón porque prescribe la acción como medio para la realización de un propósito. Para un ente empero, en quien la razón no sea totalmente el único motivo determinante de la voluntad, esta regla es un imperativo, es decir, una regla que se designa por un deber- ser que expresa la obligación objetiva de la acción, y significa que, si la razón determinara totalmente la voluntad, la acción tendría que suceder ineluctablemente según esa regla”¹⁸⁷.

Infiere Polo que la posición incondicionada de fines es la moralidad, el *factum* de la razón práctica¹⁸⁸. El auténtico sujeto es el sujeto moral. Para enfrentarse con el tema de la moral hay que tomar al sujeto como real, mientras que, en el caso del tema del conocimiento, no es necesario tomarlo como real. Kant no compromete la realidad del sujeto en el tema del conocimiento, porque si el conocimiento es auténtico, es necesario. Dicha necesidad compromete la dignidad de la persona humana, pues, si el hombre es un ser real, también es un ser personal. Kant pone límites a la razón para hacer posible la libertad.

Sin embargo, dicha libertad quedará signada por la impronta subjetivista al mismo tiempo que por la concepción trágica luterana que lleva de fondo. La libertad, tal como se formula en el imperativo categórico, es una interpretación en términos éticos de la libertad luterana¹⁸⁹. De acuerdo con su interpretación de la naturaleza como corrupta, Lutero concibe la libertad como sometida al pecado y al mismo tiempo a la nada (*servo arbitrio* y libre examen).

¹⁸⁶ *Ibidem*, 58.

¹⁸⁷ Kant, I., *Crítica de la Razón Práctica*. Traducción de J. Rovira Amengol. Edición cuidada por Ansgar Klein, Losada, Buenos Aires, 1993,24.

¹⁸⁸ Polo, L., “La crítica kantiana del conocimiento”, op. cit., 59.

¹⁸⁹ Polo, L., “Lo radical y la libertad”, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº179, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 24.

Interpreta Polo que, el imperativo categórico kantiano tiene mucho de resultado, porque su *ratio* essendi es la libertad. La libertad es autónoma y no puede ser condicionada con nada, sólo puede corresponderse con el deber absoluto, que Polo interpreta como el rechazo a la felicidad. La libertad no tiene nada que ver con la felicidad porque estaría cediendo a algo¹⁹⁰. Para ser pura libertad tiene que ser autónoma. Libertad como pura independencia, que no cede a ningún halago, que no se deja condicionar por nada, sólo puede corresponderse con un absoluto que sea completamente desinteresado, el absoluto que impera categóricamente. El imperativo moral es la eliminación de todo interés, el no dejarse dominar por nada¹⁹¹.

Tal es lo que se entiende por moral autónoma en Kant. Pero, advierte Polo, lo malo de la interpretación de la libertad de Kant es que, al absolutizarse en su propia autonomía, no puede ser intersubjetiva. Y es que, el inconveniente del planteamiento crítico de Kant es la noción de sujeto trascendental. Señala Polo que, el sujeto trascendental es un olvido de la noción de persona porque la persona se corresponde con la pregunta ¿quién? El puro yo que es el principio de la espontaneidad, que desde el punto de vista existencial es sujeto moral, y desde el punto de vista del conocimiento es la generalidad de la conciencia, realmente no es nadie¹⁹².

Subjetividad en Hegel

Hegel concibe al yo como potencia¹⁹³. Para Hegel, el yo es el momento de la aparición de la vida, de la conciencia. La conciencia es una indeterminación, una potencialidad, pero animada de un dinamismo que no tiene término último, o que no se aquieta con nada a no ser con el Absoluto.

“El concepto del Espíritu tiene su realidad en el espíritu. Consistiendo esta realidad en la identidad con el concepto en cuanto saber de la idea absoluta, tenemos la necesidad de que la inteligencia, libre en sí, sea hecha libre en su realidad, elevándose a su concepto, por ser éste la forma digna de él. El espíritu subjetivo y objetivo es de considerar como la vía a través de la cual este aspecto de la realidad o de la existencia se perfecciona”¹⁹⁴.

El despertar del Espíritu –*Geist*–, el ponerse en marcha es justamente el yo humano, el momento en que la idea retorna a sí misma, el regreso a la idea es el yo. Por eso el yo es la negación general de la alienación. El yo es el desvelamiento de la sustancia espiritual, que es acción infinita,

¹⁹⁰ *Ibidem*, 24.

¹⁹¹ *Ibidem*, 25.

¹⁹² *Ibidem*, 29.

¹⁹³ Polo, L., “El yo”, op.cit, 65.

¹⁹⁴ Hegel, G.W.F., *Filosofía del Espíritu*, Claridad, Buenos Aires, 2006, §553.

el dinamismo infinito. Aclara Polo que la acción sea infinita no significa que sea un infinito intensivo ya conseguido, sino infinito en cuanto posible: la acción infinita posible, la infinitud de la posibilidad¹⁹⁵.

Por eso afirma Hegel que el yo es el tiempo. Interpreta Polo que ese tiempo para Hegel es el tiempo especulativo, no el tiempo reloj o el tiempo de lo alienado, sino el tiempo que es el equivalente de la acción, de la posibilidad: acción infinita, posibilidad y tiempo son el ímpetu del regreso, el hilo conductor al infinito. De allí se infiere que el yo no es una identidad inmediata.

Polo señala que cuando el yo aparece como acción infinita, aparece como negatividad pura. Hegel distingue dos sentidos de la negación, la negación simple y la segunda negación. La negación simple sería la antítesis y la negación de la negación la síntesis. El tercer sentido de la negación que añade Hegel es el de negación en general o pura negatividad, y eso es el tiempo.

Así entonces, el yo no puede tener una identidad consigo, porque si la tuviese se consumiría prematuramente y negaría su carácter de acción infinita. La potencia de la sustancia permite el paso de la sustancia al sujeto como acción infinita. El sujeto es el sujeto Absoluto, la idea que se alienó, hay que retornar a ella, y ese retorno es el yo, una negatividad que no se satura nunca hasta el final¹⁹⁶.

Interpreta Polo que, la negatividad pura es la distancia más completa respecto de la culminación, pero a la vez es aquello que no se puede saturar si no es con la culminación absoluta. Por tanto, es la entera separación de cualquier identidad. Advierte Polo que esto no es exactamente la alienación, sino el comienzo de la vuelta, el vencimiento de la alienación, el comienzo del regreso y la lejanía pura respecto del Absoluto. Sin esto no hay conciencia. La pura conciencia sería este puro caer en la cuenta de la identidad radical que es la negación en general, que es la acción infinita, y la acción infinita es el tiempo, todo el tiempo, el anhelo puro que no se satisface con nada¹⁹⁷.

En este punto descubre Polo una cierta resonancia platónica: el yo es la muerte de toda satisfacción inmediata. Y señala también a dónde ha ido a parar el imperativo categórico kantiano. Cualquier determinación del imperativo es insuficiente para Hegel. El yo es completamente distinto del Absoluto, es potencialidad pura, acción infinita. Hegel va más allá que Kant¹⁹⁸.

¹⁹⁵ *Ibidem*, 65.

¹⁹⁶ *Ibidem*, 66.

¹⁹⁷ *Ibidem*, 66.

¹⁹⁸ *Ibidem*, 67.

El yo está sometido a lo que Hegel llama la paciencia del concepto. Hay que regirse por el trabajo de negar. El yo no puede ser más que trabajo, acción infinita. La acción infinita hará cualquier cosa, pero nada de lo que sale de la acción infinita es suficiente para la acción infinita, que no puede detenerse en nada, porque entonces no se podría identificar con el Absoluto, la identidad del yo sólo puede ser la identidad con el todo¹⁹⁹.

La identidad se resuelve en la posibilidad y el tiempo. El tiempo infinito es el intervalo que separa al yo del Sujeto Absoluto. Interpreta Polo, si se pretende alcanzar el término en el modo de una objetivación actual, el Absoluto se escapa en la forma de un más allá, que es una abstracción. Si se intenta pensar en el comienzo y en el despliegue completo del Absoluto, entonces se lo tiene ahora, pero como el ahora no es idéntico al Absoluto, el Absoluto se coloca más allá del objeto, que es representación del Absoluto, pero no el Absoluto. El trabajo negativo consiste en eliminar la suficiencia de cualquier objeto con el cual quiera representar al Absoluto²⁰⁰.

Concluye Polo afirmando que, el único modo de evitar la separación del Absoluto es atenerse a la posibilidad, el yo es el tiempo, el dinamismo infinito, la negatividad pura, porque no es realmente el Sujeto Absoluto de acuerdo con una relación real, sino simplemente una relación posible. Reducido a tal relación, el yo compensa la anulación de la realidad relacional que la autoafirmación liberal implica²⁰¹.

En la obra *La Filosofía del derecho*, el yo no es concebido como persona, no es más que una función del Absoluto separada del Absoluto y, por tanto, no puede satisfacerse con nada más que con la vuelta al Absoluto. La acción infinita va dejando atrás lo finito, el yo.

De allí que para Hegel la historia universal está compuesta por pueblos dominantes en cada momento según donde está el Espíritu. Interpreta Polo que la solución hegeliana es el *panteísmo monofisita*: o el yo es Dios o ha fracasado²⁰². En el hombre el yo es de tal manera que es pura negatividad, eso significa pura posibilidad, es decir, negatividad general, en la cual trenza todo el proceso dialéctico en el que aparece todo: las instituciones, el arte, la cultura, la religión, es decir, la historia universal. El hilo conductor es la negatividad absoluta, una conciencia que va adquiriendo figuras y todas deben ser superadas. La conciencia es pura negatividad, no es ningún objeto.

Entre las numerosas objeciones que Polo encuentra en la propuesta de Hegel, se destaca en primer lugar que se conciba la potencia como anterior al acto. En palabras de Polo: “se ha

¹⁹⁹ *Ibidem*, 67.

²⁰⁰ *Ibidem*, 68.

²⁰¹ *Ibidem*,

²⁰² *Ibidem*, 71.

transgredido la clave de la filosofía clásica”²⁰³. Aunque la filosofía clásica no ha descubierto todos los sentidos del acto, es importante para Polo mantener esa clave.

También le objeta que claramente la historia no se ha terminado, que el Absoluto no es intrahistórico, que la historia no es el camino de vuelta al Absoluto, porque la historia no es intradivina. El Absoluto no se construye con una historia total, porque la historia no tiene término desde sí misma.

Hegel incurre en voluntarismo: se puede entender al yo como aquel que lo pone todo, que no está sujeto al acto. Desde esta posición, el yo es una pura potencia natural, es la conciencia. Y la conciencia no es más que la búsqueda de la autoconciencia. El objetivo del yo es conseguir la identidad de Dios. Para Polo eso equivale a aceptar que la potencia es anterior al acto: no la noción de *voluntas ut natura*, sino la de *natura ut voluntas*. El yo no sería más que voluntad, *espontaneidad*, ímpetu²⁰⁴.

Hegel incurre también en un panteísmo historiológico, un monofisismo. Al igual que Kant, es patente la influencia luterana en sus obras. Según Polo, eso significa que la potencia es anterior al acto, y que el Absoluto, la punta del yo como libertad, es una libertad enteramente relacionada con la necesidad: el Absoluto es el resultado y el yo, ímpetu, acción, dinamismo. Pero también es producción, de nada le serviría al Absoluto esta especie de “robo de la subjetividad humana para ponerla al servicio de su autoidentificación si con esto no se lograra todo el mundo de las realizaciones objetivas del Espíritu”²⁰⁵.

A pesar de las profundas críticas, Polo no deja de manifestar su interés por la obra de Hegel, a la que considera difícil y por ello mismo, interesante. También señala Polo las “lecciones” que estos modernos, en cierto modo, dejan al ser humano actual. Este aspecto ocupará a continuación el apartado dedicado a las reflexiones conclusivas.

Conclusión

El aspecto positivo que señala Polo en Hegel se centra en el yo productor. La edad moderna sustantiva la acción, ya Hegel advierte que la acción infinita es pura negatividad.

Sin lugar a dudas el ser humano es un ser sociable. Pero Polo afirma que el hombre interviene en la acción, ahí se expresa, se manifiesta, pero lo hace desde una subjetividad íntima,

²⁰³ *Ibidem*, 75.

²⁰⁴ *Ibidem*, 76.

²⁰⁵ *Ibidem*, 77.

propia, que es animante, lo cual impide que la acción se sustantive. La sociedad es real pero no sustancial²⁰⁶.

En la vorágine de la acción, el ser humano queda prisionero en el juego producción-consumo. Polo utiliza la expresión “cultura del botón” para referirse a esa situación perversa de la que el ser humano no puede escapar fácilmente. Es una cultura en que los contactos factivos están frustrados, basta con apretar un botón. “El botón es el único contacto que tenemos con un inmenso tinglado construido a nuestro alrededor que está diseñado al margen de nosotros”²⁰⁷.

La productividad humana puede así tener una versión alienada. Hegel lo avizora al afirmar que el yo es pura negatividad que no se puede alienar en su producto. Polo interpreta que de este modo Hegel mantiene una solución, aunque no se ala mejor, ante el problema de la Ilustración. En efecto, la libertad kantiana emancipada es un engaño. Para no caer en ella, Hegel afirma que la libertad tiene que ser divina, un yo divino.

El ser humano produce máquinas, pero no debería caer en manos de éstas, si la máquina marca la finalidad, sería la destrucción del hombre. Polo resuelve esta cuestión advirtiendo que debe aceptarse el carácter productor del hombre, que es una parte de su ser, pero no más que eso, y que el hombre tiene derecho a exigir el control de lo que produce.

Un yo humano como sólo producción, no es más que alienación. Si el ser humano es más que eso, afirma Polo que hay que volver a pensar la cuestión de qué sea antes, la potencia o el acto. La tesis de que el hombre es una marioneta respecto de una actividad suscitada quiere decir que la potencia es anterior al acto, que es pura potencialidad que hay que salvar todo resultado positivo. Si por el contrario, el ser humano no es solamente productor, quiere decir que es algo más, por tanto, que ya es, que cuando produce no se compromete enteramente con la producción.

En la obra *La persona humana y su crecimiento*²⁰⁸, Polo lleva estas cuestiones a reflexiones muy prácticas, quizás más aparentemente entrelazadas al quehacer existencial de la cotidianidad. Pero, en definitiva, sólo acerca cuestiones en las que en el fondo resuenan todas esas cavilaciones acerca de la subjetividad y el yo. La modernidad deja una concepción solipsista del yo, y acarrea con ella, un camino que inevitablemente desemboca en el subjetivismo egoísta de este mundo posmoderno.

²⁰⁶ *Ibidem*, 77.

²⁰⁷ *Ibidem*, 78.

²⁰⁸ Polo, L., *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1999.

En dicha obra, Polo reclama por un mundo más humano, advierte sobre la exageración de lo necesario, sobre los límites que habría que imponer al subjetivismo, sobre el sentido del dolor, sobre la necesidad de recuperar la *areté* y la verdad como inspiración. En suma, volver a la vida buena en vez de la buena vida. Todas estas apreciaciones vertidas en una obra tan profunda por su sencillez, consisten en realidad en un llamado, en una interpelación al ser humano actual para animarle a cruzar las barreras de la subjetividad interpuesta por modernos como Descartes, Kant o Hegel. El ser humano es más que eso, es persona y por ello está dotado de muchas potencialidades infinitamente superiores a la versión nihilista promovida desde una sociedad de consumo. Una vez más, Polo despierta interrogantes que llegan a lo más profundo, como un desafío para ir siempre más allá.

LA PERSONA HUMANA COMO RELACIÓN SEGÚN LA ANTROPOLOGÍA DE LEONARDO POLO

Human person as a relation according to the anthropology of Leonardo Polo

Adam Sołomiewicz
Universidad de Navarra
asolomiewicz@alumni.unav.es

Resumen: La ampliación trascendental de la antropología propuesta por Leonardo Polo se plantea a partir del rechazo de la consideración de la persona humana como unidad sustancial. Mientras en la sustancia la relación es sólo uno de los accidentes, la persona humana constitutivamente “es” relación. En su planteamiento Polo parte desde el concepto tomista de Persona Divina como “relación subsistente”. La persona humana es relación que subsiste, pero –a diferencia de Dios– no subsiste en sí, sino en el orden de Él, su Origen. La persona humana depende radicalmente de Dios no como el cosmos (a modo causal), sino según la libertad (a modo de relación personal). Por eso la persona humana es una criatura nativamente elevada: libre, cognoscitiva y amorosa. La elevación creacional de la persona humana es su orientación constitutiva hacia el crecimiento trascendental, mientras este último equivale a la elevación sobrenatural del ser humano.

Palabras clave: persona, relación, subsistencia, elevación creacional, Dios, Origen.

Abstract: The transcendental deepening of the anthropology proposed by Leonardo Polo raised from rejection of the consideration of the human person as a substantial unity. While the relation in the substance is merely one of the accidents, human person “is” a relation constitutively. Polo begins his approach with the thomistic concept of the Divine Person: “subsistent relation”. Human person is a relation that subsists, but doesn’t subsist in itself –like God–, but in the order of Him, its Origin. Human person radically is dependent on God not in the same way like cosmos (causally) but in the way of liberty (as a personal relation). Therefore human person is a creature natively elevated: is free, cognitive and loving. The creational elevation of the human person is his constitutive orientation to the transcendental growth, while this growth equals the supernatural elevation of the human being.

Keywords: person, relation, subsistence, creational elevation, God, Origin.

Introducción

¿Cuál es la descripción más explicativa de la persona humana según la *antropología trascendental* poliana? Como es sabido, Leonardo Polo no explicó la índole personal del hombre sólo de una manera, sino desde distintas perspectivas: 1) frente al monismo, como *dualidad radical*²⁰⁹; 2) frente al fijismo sustancialista, como el *carácter de además*²¹⁰ o como el *puro sobrar inagotable*²¹¹; 3) frente al inmanentismo, como la *intimidad*²¹²; 4) frente al materialismo, como un *espíritu en el tiempo*²¹³; 5) frente al racionalismo, como el *núcleo del saber*²¹⁴; 6) frente a la filosofía del *ente*, como el *acto de ser humano*²¹⁵ o *lo trascendental humano*²¹⁶; 7) frente al acto de ser trans-categorial, como el *acto de ser trans-operativo*²¹⁷; 8) frente al acto de ser metafísico (el ser del universo), como el *co-acto de ser personal*²¹⁸ o *co-existencia*²¹⁹; 9) frente a la actividad trascendental causal (la cósmica), como la *libertad trascendental*²²⁰; 10) frente al ser que sólo es conocido e incapaz de conocer, como el *intellectus ut co-actus*²²¹; 11) frente al ser que sólo es querido e incapaz de querer, como el *amar donal*²²²; 12) frente al ser que sólo es dado e incapaz de dar, como el *dar trascendental*²²³.

²⁰⁹ «La persona humana se entiende como co-existencia, es decir, como dualidad radical. Ser-con es radical respecto de cualquier distinción humana». *Antropología*, I, p. 173. [Las referencias bibliográficas a las obras de Leonardo Polo se indican según los criterios de *Studia Poliana*, a saber, se pone sólo el título abreviado y los números de las páginas correspondientes. Si no se señala lo contrario, siempre se usa la edición de las Obras Completas.]

²¹⁰ «El hombre ejerce un acto actual, pero el hombre es *además* de ese acto actual». *Persona y libertad*, p. 129. Cfr. capítulo IV. de la Segunda Parte de la *Antropología trascendental I*: “Exposición del carácter de *además*”.

²¹¹ Persona humana es «un puro sobrar que se abre hacia adentro». *Persona y libertad*, p. 145.

²¹² «La intimidad es lo que define estrictamente la persona». POLO, L., “La coexistencia del hombre” (1991), en *Escritos Menores* (2001–2014), OC, Vol. XXVI, EUNSA, Pamplona, 2017, p. 66.

²¹³ Cfr. *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, OC, Vol. X, EUNSA, Pamplona, 2017.

²¹⁴ Cfr. por ejemplo *El acceso*, p. 44 y *Antropología*, I, p. 254.

²¹⁵ «El acto de ser humano es superior al persistir». *Antropología*, I, p. 214, nota 30.

²¹⁶ «El abandono del límite mental permite el acceso a la temática trascendental respecto de la operación. Y eso es justamente lo trascendental en la línea del espíritu». *Antropología*, I, p. 37.

²¹⁷ «El ser humano se descubre más tarde, no en tanto que transobjetivo, sino en tanto que transoperativo». *Antropología*, I, p. 42.

²¹⁸ «La libertad es el trascendental antropológico que se convierte más directamente con la co-existencia, puesto que es la actividad del co-acto de ser personal». *Antropología*, II, p. 283.

²¹⁹ El hombre «es segundo intrínsecamente, o doble por dentro. Por eso [se habla] de co-ser o co-existencia». *Antropología*, I, p. 163.

²²⁰ «Ser-con quiere decir ser como libertad». *Persona y libertad*, p. 144. Cfr. El apartado IV.B en la Tercera Parte de la *Antropología trascendental I*: “El valor metódico y el valor temático de la libertad trascendental”. POSADA, J. M., “La libertad como ser”, en *Studia Poliana*, 8 (2006), 183-208.

²²¹ «El *intellectus ut actus*, lo que Aristóteles llama intelecto agente, es un trascendental personal, que se convierte con la libertad trascendental. En este sentido, es mejor llamarlo *intellectus ut co-actus*, o también *núcleo del saber*». *Antropología*, I, p. 138, nota 41.

²²² «[El] *amar donal*, [...] también es trascendental y se convierte con la persona». *Antropología*, I, p. 69.

²²³ «Dar es trascendentalmente libre en tanto que se refiere, según la estructura donal, a la aceptación». *Antropología*, I, p. 250. Cfr. FALGUERAS SALINAS, I., “El dar, actividad plena de la libertad trascendental”, en *Studia Poliana*, 15 (2013), 69-108.

Entre todas estas denominaciones de la dimensión personal humana que manifiestan acertadamente algunas de sus características peculiares, la que compara la persona humana con una realidad de menor rango ontológico dice menos de la que la compara con una realidad más alta. De esta manera, decir que frente al *ente sustancial* la persona humana es un *acto de ser* expresa menos que afirmar que frente al *acto de ser del universo* la persona humana es un *co-acto de ser*. Por eso, la descripción más explicativa de la persona humana será la que expresa su comparación con Dios, el Ser supremo y *fons et origine* de todo lo que existe. Por lo pronto, ante el Dios Creador la persona humana es una criatura, pero decirlo vale también para el ser del universo. Lo peculiar del ser humano es que su *dependencia radical* de Dios es co-existencial, cognoscitiva y amorosa, o sea, es una relación trascendentalmente libre. De acuerdo con lo dicho, la descripción más explicativa de la persona humana según la *antropología trascendental* poliana parece ser ésta: *la relación en el orden del Origen*.

La descripción de *la persona humana como relación en el orden del Origen*, viene de un artículo, titulado así, de Leonardo Polo²²⁴. Su profundidad innovadora expresan estas palabras del Profesor Ángel Luis González: «se trata, a mi modo de ver, de uno de los escritos más extraordinarios que he leído de entre los numerosos textos del prof. Polo, de una sorprendente originalidad y asombrosa especulación metafísica»²²⁵. Este trabajo se apoya sobre todo en este escrito de Leonardo Polo.

La persona humana como relación en el orden del Origen

Se puede decir, que en cuanto que la persona humana ‘llega’ a Dios, *es relación con Dios* y esta relación es *personal*. Sin embargo, tal ‘llegar’ denota la operatividad esencial, como se ve en la siguiente afirmación de Polo: «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 es que de suyo la persona humana sea una relación»²²⁶. No obstante, «la persona es –como señala Benedicto XVI– relación, es decir, está invocando a otra persona: es un reclamo de ella»²²⁷. Si la persona humana no

²²⁴ POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, en *Studia Poliana*, 14 (2012), 21-36.

²²⁵ GONZÁLEZ, A. L., “Presentación: Pensar a Dios”, en *Studia Poliana*, 14 (2012), p. 8.

²²⁶ POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 2012, p. 22.

²²⁷ *Epistemología*, p. 263. En el contexto de las Personas Divinas Josef Ratzinger afirmó: «Lo que es exclusivamente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad. Lo vemos en las palabras que han servido para desarrollar el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa literalmente “respecto”; la partícula *pros* significa “a”, “hacia”, e incluye la relación como elemento constitutivo de la persona. Con la palabra latina *persona* sucede lo mismo: significa “resonar a través de”; la partícula *per* significa “a”, “hacia” e indica relación, pero ahora como comunicabilidad». «La persona es la pura relación de referencia y nada más.

fuera relación, significaría una *unidad* cerrada en su autosuficiencia: un absurdo antropológico. A raíz de estas primeras consideraciones resulta claro que la noción *relación* se dice de distintas maneras.

Juan Fernando Sellés indica los siguientes sentidos de la relación presentes en el pensamiento filosófico²²⁸: las reales y las de la razón; las de la inteligencia y de la voluntad; las lógicas y matemáticas; las personales. Si no cabe en este sitio explicar todas estas distinciones, sólo se señalará, que la “relación personal”²²⁹ persona–Dios es una relación *trascendental* en el sentido más fuerte de esta palabra (se trata de la referencia al Transcendente). Sin embargo, la noción *relación trascendental* resultó problemática en distintos planteamientos filosóficos²³⁰ y, por otro lado, Polo la aplicó estrictamente a la relación de la voluntad con el bien²³¹, con lo cual, aludiendo a la dualidad persona–Dios no conviene hablar de la “relación trascendental”: «por eso –dice Polo– proponemos la relación en el orden del Origen y la distinguimos de la relación trascendental»²³².

La consideración de la persona humana como *relación* Polo la abre con la siguiente observación: «Una poderosa definición de persona se encuentra en el tratamiento que hace de las personas divinas Tomás de Aquino: en la santísima Trinidad, dice, la persona es relación subsistente. A partir de esta idea estimo que se esclarece decisivamente la persona humana»²³³.

La relación no es algo que se añade a la persona –como entre los hombres–, sino que la persona consiste en la referibilidad». RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, trad. DOMÍNGUEZ VILLAR, J. L., Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 153, 156. Más sobre la afinidad entre Polo y Ratzinger cfr. SÁNCHEZ LEÓN, A., “Ratzinger y Polo. Dos pensadores a la altura de nuestro tiempo”, 2014, pp. 215-224.

²²⁸ Cfr. SELLÉS, J. F., “Relación”, en GONZÁLEZ, Á. L. (ed.), *El diccionario filosófico*, EUNSA, Pamplona, 2010, pp. 974-980.

²²⁹ La afirmación «la persona es *relación personal*» no se encuentra explícita en los escritos de Polo, pero sí, en los del Profesor Sellés. Cfr. SELLÉS, J. F., “El acceso a Dios del conocer personal humano”, en *Studia Poliana*, 14 (2012), p. 98. Este autor señala que «Polo ha omitido de ordinario la palabra ‘relación’ para hablar de la apertura de la persona humana a Dios, porque este término se ha entendido en la filosofía clásica como un *accidente*, y es claro que la apertura nativa de la persona no es un accidente, sino su dimensión constitutiva, pues sin ella la persona no es tal: “ningún accidente es una relación trascendental; la inversa también es cierta”. *Antropología*, II, p. 402». *Ibid.*, nota 45.

²³⁰ Fue así a partir de la distinción escolástica renacentista entre la “relación predicamental” y la “relación trascendental”. Cfr. SELLÉS, J. F., “Trascendental. Trascendentales”, 2010, en GONZÁLEZ, Á. L. (ed.), *El diccionario filosófico*, EUNSA, Pamplona, pp. 979-980. Polo comenta al respecto: «A mi modo de ver, las vacilaciones de los tomistas a la hora de aceptar la relación trascendental son debidas a que, desde el punto de vista de la forma, una relación no es previa sino consecutiva a ella. Pero la voluntad no es una relación entre formas, sino con el bien. Por tanto, queda abierta la posibilidad de que una potencia sea una relación trascendental si se entiende como relativa al bien, e incapaz por sí sola de actos». *Antropología*, II, p. 402.

²³¹ «La voluntad nativa es [...] la potencia puramente pasiva que describo como relación trascendental con el bien». *Antropología*, II, p. 402. «La noción de pura potencia pasiva comporta alteridad. La relación trascendental apunta al bien como simplemente otro». *Antropología*, II, p. 427. «Sostener que la voluntad es la potencia pasiva por antonomasia significa que sin el bien es imposible, pero que está relacionada con él sin poseerlo y previamente a los actos voluntarios. La voluntad no se puede entender nativamente sino en relación con el bien, por más que no lo haya alcanzado y ni siquiera tienda todavía a él –tender es un acto voluntario–». *Antropología*, II, pp. 401-402.

²³² POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 2012, p. 34.

²³³ *Ibid.*, p. 22.

La relación subsistente es, pues, *lo que hay distinto en Dios*, sin incompatibilidad con la Identidad o la Simplicidad divina²³⁴. Esto se ve de la mejor manera en la estructura donal intratrinitaria: el Padre es *Dar*, el Hijo es *Aceptar* y el Espíritu Santo es el *Don*. Aunque se trata de un solo Amar divino (la Unidad), cada uno de sus tres miembros es subsistente, es una Persona distinta en relación con las demás, una Relación Subsistente²³⁵.

Ahora bien, la persona humana es una «co-existencia subsistente o suficiente»²³⁶ («con la palabra subsistencia se quiere indicar radicalidad»²³⁷) y es asimismo *relación* (en el caso contrario sería una *unidad* aislada), pero «no significa relación subsistente: como tampoco el ser personal del hombre es trinitario»²³⁸. Es lo que se ve en la estructura donal humana: aunque el aceptar y el dar son en el hombre radicales, ni el aceptar subsiste, ni tampoco el dar, sino que lo subsistente es la *dualidad radical* aceptar–dar. Desde luego, «en el hombre el amor no es un acto subsistente»²³⁹, no es un miembro trascendental.

De acuerdo con lo expuesto, cabe formular una serie de tesis:

1. La persona humana es *subsistente*. *Subsistente*, en este contexto, significa *trascendental* o *radical*: la persona creada es un acto trascendental, es decir, un acto de ser. Por eso, en cierto sentido, es *suficiente*: su ser es real y, a no ser que lo aniquile su creador, seguirá existiendo sin acabar²⁴⁰.

2. La persona humana es *relación*. A diferencia del acto de ser del universo, que no es relación en este sentido, el co-acto de ser personal es relación co-existente, cognoscitiva y amorosa. Con pocas palabras, es una relación libre y no causal. Por eso, el ser humano es “relación personal” o no se da (no cabe un hombre meramente causado, pues no se trataría de *alguien*, sino de *algo*).

3. La persona humana no subsiste *en sí*: es un co-acto de ser no original, ya que *comenzó*; por tanto, su subsistencia depende radicalmente de su creador, del Origen.

²³⁴ «En Dios, dice Tomás de Aquino, las Personas se describen como relaciones subsistentes. Son, por decirlo así, lo que hay de distinto en Dios. Así pues, las relaciones son compatibles con la identidad o simplicidad divina. De estas relaciones subsistentes, una es el Padre, otra el Hijo y otra el Espíritu Santo». *Antropología*, I, p. 106, nota 10. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 4 co.

²³⁵ «Si el ser divino ofreciera distinciones reales no personales, el misterio desaparecería». *Epistemología*, p. 319, nota 36.

²³⁶ *Antropología*, II, p. 495, nota 240.

²³⁷ POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 2012, p. 23.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 22.

²³⁹ *Antropología*, I, p. 147, nota 51.

²⁴⁰ «Ser es no dejar de ser». *Antropología*, I, p. 157. En este sentido la persona humana es «el ser necesario. [...] Por lo mismo, la persona humana es inextinguible; y a la vez, sólo Dios puede aniquilarla: sólo Dios puede suspender su ser; ella no puede, puesto que no se limita a ella misma». POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 2012, p. 35.

4. La persona humana no es relación *desde sí*, o sea, no es *relación subsistente*, sino ‘relación dependiente’. El ser humano es *relación* no porque subsiste, sino porque depende radicalmente de la *subsistencia pura*²⁴¹ personal. La dependencia radical de la ‘subsistencia personal creada’ de la ‘Subsistencia personal increada’ tiene que ser de índole personal: es “relación personal”. Por eso, no cabe que la persona humana fuera un efecto de la causación trascendental: «la expresión “el hombre es persona” equivale a “el hombre nace de Dios”»²⁴², y *nacer de Dios* es una procedencia espiritual, personal.

En definitiva, la persona humana es *subsistente*, pero no subsiste *en sí*, sino como *relación en el orden del Origen*. Por tanto, si no es en el orden del Origen, el ser humano no subsiste, o sea, no es radical. Puede resultar explicativo ver la correspondencia de las nociones *subsistencia* y *relación en el orden del Origen* con los dos principales sentidos polianos de *lo trascendental*²⁴³. El primero –y el más débil– significa lo *trans-operativo*: se trata de la *subsistencia* como el núcleo del operar humano. Las operaciones no son subsistentes, pero ‘el operante’ lo es. El segundo sentido de *lo trascendental* significa la referencia al Trascendente, con lo cual equivale a *la relación en el orden del Origen*. En ausencia de tal relación el hombre no es persona, y tampoco ‘el subsistente’ de sus operaciones. De aquí la tesis de que no cabe la subsistencia personal *en sí*, sino sólo *en el orden del Origen*. De este modo «la relación asegura la subsistencia en la forma de la insistencia»²⁴⁴.

Conviene subrayar en que la *relación en el orden del Origen* trasciende el nivel operativo. Es cierto que la persona humana se relaciona con Dios también operativamente, en tanto que el Sumo Bien –con el cual la voluntad se relaciona trascendentalmente– es personal²⁴⁵, pero aquí no se trata de esta dimensión humana, sino de *lo radical*. Por eso, para evitar incurrir en el ámbito de las relaciones esenciales, Polo afirma que la noción de la *persona humana como relación en el orden del Origen* «señala su comparación con Dios, superior a su comparación con la nada. En la medida de la comparación con Dios, la comparación consigo mismo o con la nada no ha lugar»²⁴⁶. Sólo en esta referencia a Dios el ser humano *vale* como persona: «valer aquí significa comparar»²⁴⁷. Dicho valer es, si se quiere, un mínimo, pero *incomparablemente* mayor que el valer en cualquier otra

²⁴¹ Cfr. *Ibid.*, p. 23.

²⁴² *Ibid.*, p. 27.

²⁴³ Cfr. SOŁOMIEWICZ, A., “El significado de ‘lo trascendental’ en la antropología de Leonardo Polo y la cuestión de su indebida extrapolación a la condición sexuada del hombre, en *Estudios Filosóficos Polianos*, San Juan (Argentina), 4 (2017), 69-75.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁴⁵ «Llamo relación trascendental a la relación con un trascendental relativo que por ser metafísico requiere el compromiso de la persona, es decir, el respaldo de la estructura donal». *Antropología*, II, p. 408, nota 58.

²⁴⁶ POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 2012, p. 30.

²⁴⁷ «Valer en la comparación con Dios es depender de Dios». *Ibid.*, p. 34.

comparación; en especial, en la comparación con la nada. De donde se sigue que la criatura humana “es” más en la comparación con Dios que en la comparación con la nada»²⁴⁸. En definitiva, «lo comparado es lo distinto de Dios: la criatura»²⁴⁹, por lo cual «si la comparación es la persona creada, el nombre divino es subsistencia originaria, acto puro de ser»²⁵⁰. En suma, «designamos la comparación de la persona humana con Dios como intimidad»²⁵¹.

La persona humana se *compara* con Dios, pero no desde fuera²⁵² (no cabe hablar de “la criatura y Dios” como un todo²⁵³ ni de ‘participar’ en la totalidad del Ser Divino, lo que pondría en duda la realidad de la subsistencia humana²⁵⁴), sino como la *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*²⁵⁵. Por eso, con la noción de la *relación en el orden del Origen* se designa «la conservación o no suspensión de la comparación de la persona humana con Dios»²⁵⁶. Dicho con otras palabras, la persona humana es creada como un co-acto de ser *en el orden del Origen*, por eso es co-existente, cognoscitiva y amorosa primordialmente en cuanto que incluida en Dios. Con esto, «si no se considera en el orden del Origen, la persona humana como subsistencia queda bloqueada en una insuficiencia contradictoria con la propia noción de subsistencia. [...] Como relación, la persona humana es en la dirección expansiva correspondiente; la relación “desbloquea” así la subsistencia. No es acertado entender la relación como sobrevenida a la persona»²⁵⁷. La *relación* como *la conservación*, como *ser en la dirección expansiva* y como *la no suspensión de la comparación de la persona humana con Dios* quiere decir, que además de que la persona humana significa *la relación en el orden del Origen* nativamente, o sea, en virtud de ser una criatura espiritual, *es* esa relación también en el sentido intensivo: en la «relación en el orden del Origen tenemos la expansión misma de lo que llamamos ser»²⁵⁸. Por eso Polo dice que «la persona creada es una vuelta *hacia*»²⁵⁹: «la vuelta es *hacia* la radicalidad pura»²⁶⁰.

Según lo señalado, «si la radicalidad [humana] está en la relación, no está en sí *en ningún momento*; no pasa de estar en sí a estar en la relación»²⁶¹, con lo cual «valer en la comparación con Dios y depender de él, es la remisión de la subsistencia humana a la radicalidad pura, la elevación

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 35.

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 31.

²⁵⁰ *Ibíd.*, p. 35.

²⁵¹ *Ibíd.*, p. 32.

²⁵² «Persona humana no significa relación desde fuera con Dios». *Ibíd.*, p. 30.

²⁵³ «La relación excluye la categoría de totalidad: Dios y la persona humana no son una totalidad, por cuanto en Dios la persona es relación». *Ibíd.*, p. 30.

²⁵⁴ Cfr. *La esencia del hombre*, pp. 90-91.

²⁵⁵ Cfr. *Antropología*, I, pp. 275-278.

²⁵⁶ POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 2012, p. 33.

²⁵⁷ *Ibíd.*, p. 25.

²⁵⁸ Y sigue: «Tal expansión no se reduce a la noción de tender, pues la tendencia presupone alguna falta». *Ibíd.*, p. 34.

²⁵⁹ *Ibíd.*, p. 36.

²⁶⁰ *Ibíd.*, p. 27.

²⁶¹ *Ibíd.*, p. 36.

sobre la consumación de la subsistencia *en sí misma*»²⁶². «En suma, la comparación con Dios es la máxima elevación no sobrenatural»²⁶³. Con esto queda claro que «la elevación como relación en el orden del Origen ha de distinguirse de la elevación sobrenatural»²⁶⁴.

La elevación creacional de la persona humana

¿Qué quiere decir *la elevación no sobrenatural de la persona humana*? ¿Qué significa que el ser humano es *elevado* en cuanto que *es la relación en el orden del Origen*? Tal *elevación* alude a la *carencia de la réplica* en la persona humana: «en su orden la persona humana carece de réplica y no es en su orden donde dicha carencia tendría que ser remediada»²⁶⁵. «Esta carencia es superada por la elevación al orden del Origen»²⁶⁶, es decir, es *remediada* en el orden de esa réplica, con lo cual en *la relación en el orden del Origen* «la carencia de réplica es insignificante»²⁶⁷: la persona es co-existente, cognoscente y amante en tanto que es *incluida* en Dios²⁶⁸.

Conviene insistir en esta importantísima cuestión. Que la persona es *incluida* (atópicamente) en Dios quiere decir que ‘no es excluida de Él’, que no se queda fuera, no está separada ni aislada, ni cerrada, no es trágica ni absurda, sino que es una apertura con sentido y orientación, apoyada, acompañada, relacionada. A pesar de que en su propia *intimidad* no encuentra la réplica, *es relación en ella*. Ser *la relación en el orden del Origen* abre a la *profundización hacia dentro de la intimidad*²⁶⁹ lo que equivale al crecimiento o a la *intensificación* del co-ser. Por eso tal *relación* es la *elevación*: la persona humana «crece en la vuelta a aquél de quien depende. Este *hacia* según la dependencia es la intensificación de la persona»²⁷⁰. «He aquí el significado de *hacia*: la intensidad de la creación de la persona»²⁷¹.

La *intimidad* humana está nativamente *abierto hacia dentro* u *orientado por lo inabarcable*. Es lo que se puede considerar como la *elevación creatural*²⁷². ¿Por qué la *relación en el orden del Origen* conviene llamarla *elevación*? Porque tal relación equivale a la *inclusión atópica en el*

²⁶² *Ibíd.*, p. 28.

²⁶³ *Ibíd.*, p. 31.

²⁶⁴ *Ibíd.*, p. 30.

²⁶⁵ *Ibíd.*, p. 29.

²⁶⁶ *Ibíd.*, p. 33.

²⁶⁷ *Ibíd.*, p. 30.

²⁶⁸ En esta vida esa carencia no puede ser remediada absolutamente, pero en la gloria del cielo, sí.

²⁶⁹ Recuérdese que según palabras de San Agustín Dios es *interior íntimo meo*. SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessionum*, III.6.11.

²⁷⁰ POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 2012, p. 28.

²⁷¹ *Ibíd.*, p. 30.

²⁷² Cfr. POLO, L., “La persona humana como relación en el orden del Origen”, 2012, p. 30.

ámbito de la máxima amplitud (ésta es la descripción poliana de la libertad trascendental; por tanto, del ámbito trascendental humano entero): la persona humana «sube de tal manera que la distancia entre el carácter *ad extra* de su condición creatural y el Origen *es su intimidad*»²⁷³. Por eso la actuosidad personal es *incluida en Dios* o no se da. Dicho de otra manera, tal actividad humana es, en este sentido, estrictamente divina²⁷⁴, por eso es lo más *elevado* en el ser humano. Pero no sólo es elevado y ‘fijado allí’, sino que es apertura a la *elevación* creciente sin tope.

De acuerdo con lo señalado, ha habido algunos que afirman que la persona es *divinizada* ‘ya’ en virtud de ser criatura personal, o sea, en virtud de ser nativamente la *relación en el orden del Origen*²⁷⁵. Lo que se sostiene aquí, y lo que parece coherente con lo que dice Polo al respecto, es que *la elevación creatural* comporta el ‘punto de partida’ o la apertura *hacia* crecer trascendentalmente, pero tal *intensificación* del co-ser humano equivale ya a ‘lo añadido’ a lo constitutivo suyo, con lo cual en la *profundización hacia dentro* se trata, más bien, de *lo sobrenatural*. En definitiva, la *elevación creatural* significa la *orientación* constitutiva a la *intensificación* del co-ser, mientras que la *elevación sobrenatural* es su *intensificación*.

²⁷³ *Ibíd.*, p. 34.

²⁷⁴ Nótese que, en cierta manera, Aristóteles también lo comprendió así al descubrir el *intelecto agente*: en el hombre *sólo él es divino, es propiamente inmortal y eterno*. Cfr. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III 5, 430 a 10-25. «Aristóteles lo diría así: el alma es inmortal por el intelecto agente, o bien, lo estrictamente inmortal es el intelecto agente». *Curso de teoría*, III, p. 30.

²⁷⁵ En esta línea va la exposición de Piá Tarazona de la “apertura trascendente”. En el capítulo VII de su libro *El hombre como ser dual* habla de la “llamada inicial”, la “gracia inicial” y los “hábitos infusos” en los trascendentales personales sosteniendo que «la *llamada inicial* como apertura trascendente comporta una *introducción* o *infusión* de Dios en la persona humana». PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, 2001, p. 385. Si su planteamiento es verdaderamente riguroso y sugerente –sobre todo en tanto que muestra con claridad el papel exclusivo de la iniciativa divina en la elevación de la persona humana–, parece ser que su distinción entre la “elevación inicial” o la “pre-cristiana” y la *sobrenatural* no es del todo acertada.

SOBERANÍA DE LA LIBERTAD DE AMAR RESPECTO DE LA DE QUERER

Sovereignty of the freedom of love in relation to wish

Jorge Mario Posada

Resumen: Se considera lo distintivo del querer y del amar con miras a discernir, de un lado, en qué medida el amar, según se admite en la tradición filosófica occidental, es acto volitivo, al igual que, de otro, si la libertad humana es sin más una "propiedad" de la actividad voluntaria.

Palabras clave: libertad, amar, querer

Abstract: Is considered characteristic of love and loving to discern, on one side, to what extent love, as supported in the Western philosophical tradition, is volitional act, on the other side, if human liberty is no more a "property" of voluntary activity.

Keywords: freedom, love, wish

Voluntariedad y libertad

Según la propuesta de Leonardo Polo, el amar y la libertad son trascendentales del acto de ser personal, mientras que la voluntariedad, al menos en el hombre, compete a la esencia potencial²⁷⁶. Para Aristóteles, la noción de *ekoúision*, en el Medievo traducida justo con la de *voluntarium*, denota, antes que la *órexis* como deseo, apetito o tendencia de nivel meramente sensitivo, y antes, incluso, que la *boúlesis* como intento racional, o antes que la posteriormente llamada *thélesis*, que aludiría —cabe sugerir— a una primordial y estable disposición orientadora del actuar voluntario, y noción que en el planteamiento aristotélico se habría de corresponder con cierta “actitud” apetitiva o tendencial, aunque compatible con el deliberar electivo (y, cabe sugerir, luego considerada como *voluntas ut natura*); antes que cualquier tipo de intento, *ekoúision* más directamente denota lo libre en cuanto que cae bajo la propia potestad o facultad del actuante, así que a merced de nada de él distinto, y equivaliendo, de ese modo, en lugar de a lo sin más independiente, a lo que por entero depende de quien actúa.

De tal suerte, al aristotelismo se remite, en la filosofía y la teología escolásticas, la comprensión de la libertad como propiedad de los actos voluntarios (bien entendido que se presupone que todos los actos propiamente humanos serían voluntarios), concerniente, por supuesto, a los que lo son a manera de razón (*voluntas ut ratio*), equiparables con la *boúlesis*, pero, quizá, también al acto voluntario que se estima como procedente a manera de naturaleza (*voluntas ut natura*), y que plausiblemente se habría de equiparar con la *thélesis*, pues, precediendo la voluntariedad racional, la posibilitaría.

Sin embargo, entender un acto de querer según la condición de la naturaleza, o como cierto principiar, es incompatible con que sea libre, pues en alguna medida bajo necesidad física se dirigiría hacia el bien o hacia la felicidad.

²⁷⁶ En el tomo I de la *Antropología trascendental* Polo alude al querer en relación con el amar en la “Discusión del trascendental bien” del apartado II, C, 3 de la primera parte (pp. 63-65) y en el apartado III, D de la segunda parte, sobre la sindéresis (pp. 182-189); en torno al carácter donal del amar, es decir, al amar como dar y aceptar personales, y en tanto que se “completan” con el don, que equivale al amor, trata en el capítulo III de esa tercera parte del tomo I de la *Antropología trascendental* (pp. 217-228). Del tomo II de esa obra, para dichos temas, véanse, en la segunda parte, sobre el *querer-yo* (pp. 94-242), sobre todo, el apartado I (El crecimiento del querer) y los nn. 1 y 5 (Recapitulación) del apartado J. Otros lugares donde Polo ha tratado sobre distintas facetas de la voluntad y lo voluntario, así como de la donalidad del amar, son: *Quién es el hombre*, capítulo VI; *Ética. Hacia un nuevo planteamiento de los temas clásicos* (Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995), capítulo V; *Presente y futuro del hombre* (Rialp, Madrid, 1993), capítulos II y III; *Sobre la existencia cristiana*, capítulo “Tener y dar”, y *La voluntad y sus actos I y II*, que ha sido recogido y corregido en la segunda parte del tomo II de la *Antropología trascendental*.

Con lo que la libertad exclusivamente concerniría al acto voluntario que, en virtud siquiera de la deliberación, es racional (aunque, al cabo, racional como de carácter apenas lógico, en cuanto que este carácter derivaría de la presunta índole universal, o general, de la *ratio boni*); pero acto voluntario que, por otra parte, junto con la libertad que se le atribuye, asimismo se presupone de condición principal e, incluso, a modo de causa eficiente, lo que, a su vez, más que nada en la filosofía moderna, origina la difícilmente salvable disyunción entre naturaleza y libertad, así como cierta oscilación entre ambas al dar cuenta del dinamismo (o poder) de la voluntariedad.

Las aporías que, como las indicadas, se topan al equiparar la libre voluntariedad con cierta principiación, son indicio de que, más bien, el querer (no menos que el amar) y, con mayor motivo, la libertad, se han de entender desde luego en calidad de acto, es decir, de *actuosidad* o de “avance”, pero —en glosa, valga insistir, al planteamiento poliano— de mayor altura que apenas principal, y de suerte que no menos sea libre el querer que cabe llamar “nativo” —mejor que “natural”—.

Con lo que la libertad de la volición, por un lado, nativa, o del acto voluntario “primigenio”, que avanza, en lugar de a modo de naturaleza, siendo nativo en la esencia de la persona humana en cuanto que ésta es el dinamismo o potencialidad que de suyo y de inmediato *procede* del acto de ser equivalente a la persona, creado por Dios; dicha libertad, se corresponde —cabe todavía sugerir— con la “irrestricada enriquecibilidad” del querer en su constitutiva referencia —o intencionalidad— con respecto al bien en cuanto que es inteligido o, propiamente, “ideado” —asimismo se sugiere— en calidad de “otro” *aportable*, en la esencia, al ser (creado), así que siempre con posibilidad de que más y más se intelija, a saber, como más otro, o más bien.

La noción de bien como “otro que el ser” *aportable* a éste en su esencia, por cierto si es un ser creado, es equiparable con la de bien como lo perfeccionante del ser, no sin más como el ser en tanto que perfección.

De modo que el querer nativo es libre por proceder como un querer según el que se quiere de acuerdo con la irrestricada ampliabilidad de la idea de bien como “otro posible de ser”, por lo que como acto de *querer querer más bien* y, así, de *querer querer más*; y sería libre incluso tan sólo como acto de querer querer más, es decir, si la persona humana se rehúsa a querer bienes, pues puede querer no quererlos, o querer no querer nada, pero queriendo querer.

A dicho acto de querer querer más querer sin querer ningún bien se podría equiparar tanto la propuesta escotista de querer no querer cuanto la nietzscheana de querer querer tan sólo el poder de querer.

Por consiguiente, el peculiar acto voluntario nativo estriba, antes que en querer un bien, éste o aquél, en querer querer más bien, de donde en querer querer más, con lo que procede según cierta *curvatura* volitiva mediante la que, junto con que se “provoca” la irrefrenable inquietud de la ulterior actividad voluntaria, asimismo se “enriquece”, como “poder” del querer, tal curva voluntariedad, y de acuerdo, justamente, con las virtudes voluntarias; “poder de la voluntad” con mayor motivo enriquecible sin restricción, mientras, a la par, inseparable del intento de bienes para no proceder en vano, es decir, queriendo querer sin querer nada, ningún bien.

O, como Nietzsche pretende, queriendo querer apenas la transmutación del bien — confundido, a su vez, con el valor— en virtud de una indefinida interpretación, a su vez equiparada con el arte; transmutación que, sin ser la privación o anulación del bien, o la nada real asequible, por lo demás, tan sólo según la voluntariedad, comportaría cierta nihilización positiva, y no meramente negativa, del querer, de acuerdo con el dual nihilismo que ese filósofo considera.

Al cabo, la indicada volición o voluntariedad primigenia, más bien que natural o que a modo de naturaleza, esto es, que derivada a partir de un indeclinable intento o tendencia con respecto al fin equiparado con la perfección propia de una sustancia natural, incluso si como en los vivientes orgánicos superiores ese fin hasta cierto punto es conocido, equivale con propiedad a un *querer nativo* puesto que se sigue de la no menos indeclinable apertura intelectual, de irrestricta ampliabilidad, para incrementar la idea de bien como “otro que el ser”, y, por ende, para incrementar el querer; apertura intelectual en la que, por lo demás, estibaría —es otra sugerencia— la llamada voluntad como facultad o “potencia” volitiva, que en tal medida es, si cabe la paradoja, “necesariamente” libre.

Así pues, con el acto de inteligir cifrado en la iluminante apertura de la idea de bien como “otro que el ser”, ampliable sin restricción pues siempre admite idear más otro, o más bien; con tal intelección en tanto que, siendo *suscitada*, al cabo, desde la sabiduría personal y a partir de la *sindéresis*, con ella es nativamente “dotada” la esencia de la persona humana, cabe equiparar la voluntad como facultad o capacidad de querer, aun si, por lo pronto, bajo la índole de “pura posibilidad” espiritual, es decir, en la propuesta de Polo, como *potencia pasiva pura* en calidad de *relación trascendental con el bien*²⁷⁷.

Pero, a su vez, tal potencia pasiva pura respecto del bien —o pura posibilidad de irrestrictamente ampliable ideación de bien— mediante el acto que, no menos nativamente, la sigue y acompaña, el de querer querer más y, por eso, de querer querer más bien, o querer “nativo”, se

²⁷⁷ Polo explica la voluntad como relación trascendental con el bien y como potencia pasiva pura en los apartados C, 1 y 2 de la segunda parte del tomo II de la *Antropología trascendental* (pp. 115-120).

“empodera” como “invistiéndose” del poder voluntario según el que se torna propiamente potencia para querer bienes determinados, y potencia activa en la medida en que es involucrada en los actos de intentar esos bienes; poder o potencia de querer, por su parte, irrestrictamente enriquecible a través de las virtudes volitivas que lo diversifican mientras, a la par, lo amplían.

Y de ese modo, en último término, la voluntariedad nativa como acto de querer querer más bien y, así, de querer querer más, equivale, antes que a un determinarse de la volición con respecto a un bien “concreto” —por más amplio y abarcante que fuera—, al poder propio de la voluntad, según la que ésta se torna no sólo capaz de querer bienes determinados sino más aún poderosa en cuanto a ello; potencia activa, por lo demás, en la que estriba el poder humano más propiamente dicho, en virtud del que en orden a intentar, y se lograr —o no—, unos bienes a través de otros, son en actividad puestas las humanas facultades mentales así como los miembros del cuerpo.

En atención al uso o empleo de las facultades mentales y de los miembros corporales se consideran “potencias” motivas del hombre no sólo la que tiende a lo placentero o delectable (concupiscible) o la que a superar lo que impide el logro del placer (irascible), sino también la que posibilita intentos consiliados o racionales, que es la considerada como volitiva; pero no suele destacarse la condición “motiva” de la *voluntas ut natura* o voluntariedad nativa entendida de la manera indicada.

Paralelamente, en esa medida la libertad, por lo pronto en el acto voluntario a manera de razón, se cifraría justo en la posibilidad de a cabo llevar, o no, el intento voluntario de un determinado bien ideado que, en lugar de otros, se toma como fin, y a través de unos al igual ideados bienes concretos que, asimismo en lugar de otros, se toman como medios; libertad que en tal medida se manifiesta, o se muestra, a través tanto del deliberar y del elegir entre determinados bienes distintos con miras a lograr el determinado bien intentado, cuanto del decidir actuar, o no.

Tradicionalmente, “libertad de determinación” y “de ejercicio”. Con todo, en la medida en que la libertad de la voluntariedad nativa se entiende como apertura irrestrictamente ampliable al bien, según la que se elicit el acto de querer querer más y, por eso de querer querer más bien, se excluye la idea de una libertad, y voluntad, de “indiferencia”, no menos que la presunción de un acto primigenio de querer que decidiría entre querer y no querer, como su cupiera querer no querer (Escoto); acto que, al cabo, se reduce al de querer querer más pero sin querer el bien (Nietzsche).

Ahora bien, ya que las dos mencionadas modalidades de libre voluntariedad, la nativa y la racional, resultan inseparables por mutuamente involucrarse, pues querer un bien es viable tan sólo si, a la par, se quiere querer más bien o querer más, mientras, al revés, solamente se quiere querer más o querer más bien al querer un bien determinado, por eso, equivaliendo, en último término, la

voluntariedad nativa al poder según el que cualquier volición procede, “invierte” la voluntariedad racional de acuerdo, además, con el también irrestrictamente enriquecible enriquecimiento de la potencia volitiva según virtudes voluntarias; enriquecimiento de tal potencia, para de algún modo indicarlo, en cuanto a su “adaptabilidad” con respecto a bienes de índole diversa, sin los que otros, más altos o más amplios, serían inintentables; virtudes del querer equivalentes, de tal suerte, al enriquecible poder para intentar bienes mejores y más diversos, así como para a lo largo del tiempo quererlos con siempre mayor no sólo resolución sino también amplitud y variedad.

Y así siendo la libertad por cierto una propiedad de la actuación humana voluntaria, más aún supera en altura cualquier resolución electiva o decisoria en torno a bienes dentro de un plexo de fines y medios, pues de entrada compete al irrestrictamente ampliable abrirse intelectual para idear siempre más y mejor bien en el que se cifra la voluntad como posibilidad de intentar ese bien al tornarse potencia (y sólo así facultad o capacidad) mediante el con mayor motivo libre querer nativo que sigue o acompaña esa peculiar apertura mental; poder volitivo potenciado, a su vez, según virtudes que sin restricción admiten enriquecimiento.

Según santo Tomás de Aquino el poder de la voluntad se debería a que cuando se quiere el bien bajo la razón de fin, o por querer el fin, la voluntad «se mueve a sí misma» en cuanto a querer los medios con respecto a ese fin²⁷⁸.

Sin embargo, junto con tan sólo aclarar, siguiendo a Aristóteles, que se quiere el fin exclusivamente en la medida en que es inteligido, no se indica por qué la voluntad quiere el fin, ni en virtud de qué poder, pues desde luego no sin más espontáneamente, ya que el fin ha de ser inteligido como bien. A su vez, desde luego se trataría de un movimiento distinto del movimiento físico, sin que tampoco se esclarezca de qué condición.

Pero es de esa suerte como, con respecto al bien, al menos si conocido, se presupone una inclinación a manera de naturaleza, o *voluntas ut natura*, que sin ser apetito de nivel sensible, ni deseo, ni tendencia, o no mera pasión, sería cierto motor o “motivo” de la voluntad deliberada o racional, de la *voluntas ut ratio*.

Comoquiera que sea, la noción de motor, por más que auto-moviente, y aun como “motivo”, no deja de ser de carácter principal, esto es, de rango inferior a la condición de la actividad voluntaria en cuanto que comporta acto intelectual, susceptible, por lo demás, de refrendo amoroso.

²⁷⁸ Cf. *Summa theologiae* I-II, 9, 3.

Pero, en definitiva, la libertad humana es todavía más alta que cualquier voluntariedad puesto que se convierte con la condición del ser personal humano como acto creado, primario o “radical”, distinto, y superior, respecto del que es la criatura extramental, o principial, pues como actuosidad primaria comporta una inagotable dualidad intrínseca, equivalente al carácter de *además*, “desprendido”, si de este modo cabe decirlo, de cualquier principiación; de donde equivale a espíritu, también al verterse en el nivel esencial, dinámico o potencial, e incluso en el trance de activamente *recibir*, o “asumir”, en esa esencia, la vida individual de una naturaleza orgánica, que, de lo contrario, sería meramente concausal.

Porque también para el espíritu humano, y no sólo para el Espíritu que es Dios, vale la afirmación paulina: «*Ubi spiritus, ibi libertas*» de la *Epístola segunda a los Corintios* (3,17).

En consecuencia, aun siendo libres, la voluntad y la voluntariedad, tanto nativa cuanto racional, sobrevienen en el nivel de la esencia potencial del acto de ser humano personal *procediendo* en *descenso* desde la condición primaria o trascendental de este acto de ser, de modo que no sin más a la altura del ser que es la persona, si bien, de modo peculiar involucran a la persona, pues comportan que, en el querer, ella en alguna medida se “comprometa”, por lo que, a su vez, dicho descenso, el procedente según la voluntariedad, es superior al que procede en el nivel esencial según el mero inteligir, en el que, aun si “apropiado” por la persona, en modo alguno comparece el inteligente personal.

De entrada, querer bienes concretos, intentándolos a través del actuar humano, exige, por lo pronto, idearlos bajo la irrestrictamente ampliable noción de bien, o “dentro” de ella, equiparada, por su parte, con lo “otro que el ser” en tanto que “posible de ser” que en alguna esencia (creada) cabe *aportar*; pero exige, a la par, y si de tal modo cabe indicarlo, “asignar” la idea de algún bien, con carácter de guía o norma, a los actos mentales, psíquicos, mediante los que se ejercen las correspondientes acciones corporales; asignación de la idea como norma del actuar, que, a la par, en éste comporta una señalada intervención, o compromiso, del ser personal, según la que, en el nivel de la esencia de éste, no sólo actúa voluntariamente según el “carácter de yo,” apropiándose el acto volitivo como *querer-yo*, sino que, a la par, se quiere —y asimismo bajo tal carácter de yo— actuando de ese modo; en cambio, cuando la persona humana actúa en el nivel de su esencia potencial según el mero inteligir, apropiándose como *ver-yo*, intelige sin inteligirse al inteligir, esto es, sin ella (ni el yo) comparecer en la intelección ²⁷⁹.

²⁷⁹ El estudio del *ver-yo* y del *querer-yo* como dualidad en la sindéresis, y a partir de ella, se encuentra en el tomo II de la *Antropología trascendental*; en la segunda parte del tomo I también se trata sobre esa dualidad

Por tanto, en el *querer-yo* la persona no sólo se apropia del actuar voluntario sino que, además, se involucra en el querer según el yo, pues *querer-yo* comporta quererse el yo queriendo querer y querer lo querido; mientras que “*inteligir-yo*” no comporta inteligir el yo en el *inteligir-yo*, aunque desde luego sí inteligir que se entiende.

Con todo, no se requiere querer querer tal bien, sino que querer tal bien es posible en virtud del querer querer más y, así, querer querer más bien.

Paralelamente, el yo equivale no sin más a la persona, al acto de ser personal, sino a la apropiación por parte de ella del enriquecible dinamismo esencial; y sin que tampoco el yo conlleve un *supuesto* que se tome como sujeto del querer o del inteligir en el nivel de la esencia de la persona humana.

Ni siquiera en la intelección objetivante cabe tomar como sujeto a la persona, al inteligir personal —que en las primeras publicaciones Polo llama *núcleo del saber*—, y tampoco en la intelección de nivel esencial o *ver-yo*, de donde el yo no menos es inequívoco con el presunto sujeto, que sólo concerniría respecto de objetivaciones, es decir, de acuerdo con el inteligir mínimo en el nivel esencial. Con todo, en cuanto que el *ver-yo* mínimo, según el inteligir objetivante, es modulable o matizable de acuerdo con infinidad de objetivaciones de diversa jerarquía, en cierta medida supera sujeción. Por eso la pretensión de inteligir la plenitud del sujeto en virtud de una totalización objetual, o como condición de posibilidad de la indefinida objetivabilidad, es insuficiente para arribar a la intelección de la libertad humana.

Comoquiera que sea, la volición, como *querer-yo*, esto es, según actos voluntarios, por lo pronto, humanos, estriba en que son “intentos de bien” en la medida en que, por así decir, en el actuar se “inserta” o “engarza” el acto intelectual de nivel esencial, o acto de *ver-yo*, según el que cualquier bien es ideado como “otro” aportable, en su esencia, al ser creado.

Y de esa suerte, por lo pronto, la actuación voluntaria es *constituida* como *querer-yo*, pues de entrada en la esencia según la que descendentemente procede el ser personal —o, mejor, en el dinámico “esenciar” de la persona—, el *querer-yo* en el actuar “introduce” el *ver-yo* referido al bien como otro que el ser, o *ver-yo-el-bien*, distinto del mero *ver-yo*, que, en cambio, en dicha esencia es sin más *suscitado*²⁸⁰.

al final del apartado II (pp. 160-163), así como en el III, D (pp. 182-189) y en el IV (pp. 198-199); mientras que, de la tercera parte, en el apartado I, D (pp. 210-211), y al final del apartado III, C (p. 227).

²⁸⁰. Acerca de la *constitución* de lo voluntario según el *querer-yo* véase el tomo I de la *Antropología trascendental* (pp. 221 y 227-228), y la Introducción del tomo II (pp. 22-24), así como la segunda parte,

Pero, asimismo, el *querer-yo* es constituido en la medida en que, al según él “apropiar” la persona el actuar voluntario, ella se compromete en el *querer-yo* de manera distinta a como en la actividad intelectual suscitada como mero *ver-yo*, en el que de ninguna manera resulta inteligida, o “vista”, la persona (ni el yo).

Ahora bien, por más que en el *ver-yo* en cuanto que suscitado por el ser personal de acuerdo con un descenso que desde él procede, la persona de ninguna manera es vista, aún así, no queda, en cambio, inmanifiesto el carácter de yo según el que en ese nivel se entiende, aunque, en rigor, sin ser iluminado, sino, más bien, como *englobante* de la iluminación.

Con todo, por una parte, dicho carácter de yo del ver como *ver-yo* no equivale al ser personal, si bien de él exclusivamente procede, mientras que, por otra, el que en el *ver-yo* el carácter de yo del ver quede manifiesto, o visto, en modo alguno conlleva reflexión, sino que el *ver-yo* engloba el plural *ver-inteligido* en el que ese *ver-yo* estriba en tanto que suscitado a partir de él como suscitante²⁸¹.

En consecuencia, aun cuando, en el nivel esencial de la persona humana, al entender o al querer siempre sabe esa persona que ella entiende o quiere, es decir, que actúa según el carácter de yo, no por eso se entiende el yo, mientras que sí se quiere el yo, pero no sin más, sino queriendo lo querido y *queriéndose queriéndolo*.

Porque según el *querer-yo*, o actuar personal voluntario, al ser el *ver-yo-el-bien* por la persona entreverado en dicho actuar mediante el que ese bien se intenta, ella no sólo quiere lo querido, sino que *se quiere queriéndolo*; lo querido lo quiere la persona no menos queriendo el quererlo, de donde *querer-yo* comporta “quererse” la persona queriendo eso, o —se sugiere— quererse en tanto que “yo” queriente eso querido. Y en tal medida el *querer-yo* equivale a *querer-yo* el *querer-yo* de acuerdo con la *curvatura* del querer²⁸².

apartado I (“El crecimiento del querer”, pp. 199-204), donde también se alude a la curvatura de la volición de acuerdo con el acto voluntario nativo como querer querer más.

²⁸¹ Cf. *Antropología trascendental* II, p. 72

²⁸² Sobre el modo de entender la curvatura del querer en atención a que el que quiere se quiere queriendo lo que quiere, véase *Hegel y el posthegelianismo* (Ed. U. de Piura, 1985, p. 261, y *Presente y futuro del hombre*, pp. 77-78). Polo también estudia esa característica de la actividad volitiva en un artículo, inédito, titulado *La voluntad como tendencia espiritual* (donde “tendencia” equivale a intento, no a mera apetición y, menos, sensible (al respecto, sobre la irreductibilidad de la volición a la tendencia, cf. *Antropología trascendental* II, p. 125, nt. 47).

Para la compatibilidad entre la curvatura de la voluntariedad y la intención de bien como “otro que el ser”, cf. *Presente y futuro del hombre* (cap. 3, pp. 77-78 y 85) y *Antropología trascendental* II (Segunda parte, A, 3 y D, 2, pp. 104-105 y 138-142).

Mas, en último término, tanto el *ver-yo* cuanto el *querer-yo* proceden en descenso desde el ser personal de acuerdo con el que cabe llamar “carácter de yo”, esto es, según cierto apropiárselos la persona, o tornarlos propios de ella; pero apropiación que es distinta según el *querer-yo* que según el mero *ver-yo*, pues la persona se apropia la actuación voluntaria queriéndose en ella y con ella según el yo, mientras que se apropia del mero inteligir de nivel esencial sin iluminarse según él.

El ser personal es, antes que iluminación y que iluminable, luz solamente luciente, cuyo pleno esclarecimiento es viable sólo desde un lucir superior, al cabo, supremo. Desde el ser personal *procede en descenso* la luz como iluminación según el carácter de yo, o como *ver-yo*, en tanto que apropiado por el lucir personal.

Pero tampoco la iluminación desde la persona según el carácter de yo es iluminable por ella sola, pues sólo ilumina lo inferior; exige la iluminación desde otro ser personal. Por eso la intelección de la persona humana, incluso en su esencia, es inviable sin otra persona, casi tanto como en el amar personal, que por cierto acontece tan sólo entre personas, aparte de que comporta una peculiar mutua intelección de ellas. En cambio, el querer puede llevarse a cabo en soledad.

Finalmente, ya que en el nivel de la esencia de la persona humana sobreviene el querer desde luego como intento respecto de algún bien ideado y, por lo común, propuesto a través de la deliberación y elección, o según voluntariedad racional, pero de modo que, asimismo en ese nivel, y siquiera en tanto que inviste el intento deliberado, acontece el acto “primordial” de querer, o voluntariedad nativa, que de inmediato habría de seguir a la intelección del bien como “otro que el ser” sin más, o de acuerdo con la irrestricta ampliabilidad de eso otro que el ser justo en cuanto que otro en la que estribaría la voluntad; y volición primigenia en tal medida cifrada antes que en el acto de querer un bien, en el, por así decir, acto “perseverante” de querer querer más bien o, correlativamente, de querer más querer o de querer querer más, en el que, al cabo, con propiedad estribaría el poder voluntario; ya que en el nivel de la esencia de la persona humana de tal manera acontece el querer, justo por eso, ya que cualquier acto voluntario respecto de bienes concretos, y de ordinario según voluntariedad racional, es investido por la voluntariedad nativa; por eso precisamente, el acto de voluntariedad racional puede no menos entenderse como constituido por la voluntariedad nativa, esto es, con carácter de voluntariedad racional “transida” de enriquecible poder volitivo, es decir, de virtudes voluntarias.

Refrendo de la voluntad y voluntariedad según el amar

Ahora bien, la voluntariedad de las actuaciones humanas, de nivel esencial, es susceptible de “refrendo” o respaldo por parte de la persona no sólo al ser por ella constituida con carácter de *querer-yo*, sino, sobre todo, si el querer como personal intento de bien, no menos que el bien

lograble, es en virtud del amar elevado a la condición de don, o de amor, con respecto a otra persona.

E “instaurada” la voluntariedad como amor, o don, se despeja en ella el riesgo de aislamiento egoísta ya que, por así decir, “redobla” en cuanto a la versión intencional hacia lo otro en la medida en que al intentar el bien como otro que el ser aportable a éste en su esencia, es intentado para “otro” ser personal, para una persona distinta de la que quiere ²⁸³.

Por su parte, el que el bien sea intentado para otra persona comporta un acto distinto del intentar el bien y que, cabe sugerir, en lugar de otro intento es un ofrecimiento, un dar que busca aceptación, en lo que estriba el amar.

Con lo que tampoco según ese refrendo son equiparables el querer y el amar, pues amar a otra persona en modo alguno se reduce a querer bienes para ella, sino que estriba, por lo pronto, en dar, y no sólo bienes, pues cabe ofrendar asimismo el intentarlos; y estriba asimismo en aceptar, pues, al amar, dando, de la otra persona se espera que acepte el dar, y hasta el punto de que si la otra persona no aceptara el dar, éste quedaría en suspenso o, más aún, se frustraría el dar ya que, si de esta manera cabe decirlo, no se “consume” el don, no se “instaura” el amor.

De donde amar equivale tanto a dar cuanto a aceptar, y en calidad de actos distintos del de querer, que, en cambio, es sin más el intento de bienes ideados, y para quien quiera que se intenten; aunque, si son intentados para otra persona, hace falta no sólo querer esos bienes, sino quererlos como si esa persona fuera la propia, como si fuese “otro yo”, se suele decir; y en tal medida se precisa de un acto distinto, por el que, dichos bienes sean “dedicados”, ofrecidos a la otra persona, al cabo por amarla, y a la espera de que acepte.

Luego en lugar de ser el amar un acto de intentar lo otro que todavía no es, u otro que el ser, es decir, el bien, y ni siquiera para otra persona, es acto de a una persona distinta dar ese bien intentado e, incluso de dar u ofrecer el intento, es decir, el propio querer; y acto, el de amar, asimismo de aceptar el dar que la otra persona “inicie”, puesto que la donación queda inacabada sin la aceptación, y según lo que, a manera de vínculo entre la persona que da y la que acepta, se instaura el don, el amor que las une.

En paralelo, también el amar comporta actividad intelectual y la involucra; pero intelección antes que referida a cuanto se da o se acepta, esto es, al bien, o a su intento, de antemano actividad de inteligir a la persona a la que se da o de la que se acepta, y, no menos, de inteligir el ser personal

²⁸³ Con respecto al refrendo del bien desde el amor y del *querer-yo* desde el amar trascendental trata Polo en el apartado I de la segunda parte del tomo II de la *Antropología trascendental* (pp. 199-208; también, pp. 227-229); algunas indicaciones aparecen en el tomo I (pp. 64, 219, 221).

que se es en tanto que comprometido en esa relación donal o en vista del don como vínculo de amor con la otra persona.

De esa manera, “dedicar” una persona a otra distinta un bien querido al intentarlo, al igual que dedicarle su intento, dándolo, así como esta otra persona de aquella persona aceptar el bien o su intento, es irreductible a ningún acto de querer como intento de bien; de donde tampoco el acto intelectual inmerso en ese dedicar estriba en idear un bien, pues se abriría un proceso indefinido; y todavía menos equivale el amar a un acto decisorio o electivo —“decidir amar” se correspondería con decidirse a quitar obstáculos para vivir un amor—; a lo sumo, es acto “dilectivo” o, mejor, predilectivo, por cuanto que comporta cierto “preferir” a la persona a la que se da o de la que se acepta el don.

Al cabo, aun cuando de ordinario el amar involucra el querer como intento de un bien, y, con mayor motivo, el querer querer más —más bien—, no obstante, en lugar de equipararse con querer o con querer querer y, menos, con “querer amar”, de suyo el amar equivale a dar y a aceptar.

a. Distinción entre querer y amar

Con todo, casi siempre en filosofía, pero incluso en culturas diversas, y antes de la griega y latina, en la judía, el amor se toma como un acto de voluntad según el que se quiere un bien, esto es, según el que ese bien ideado se intenta, pero antes que “por mor” de dicho bien, por “amor” a la persona para la que ese bien se quiere; y de este modo el amar sería la cima de la volición.

Y aunque el acto, complejo, de querer un bien para otra persona puede también involucrar actividad amorosa, y no apenas volitiva, resulta viable discernir lo propio de una y de otra, pues, de entrada, el amar comporta referencia de quien quiere el bien a la persona para quien lo quiere, mientras que el querer sin más referiría a la persona que quiere respecto del bien querido.

Desde donde no sería exagerado distinguir, aunque, por supuesto, sin disyunción ni distanciamiento, sin separación, el amar con respecto al querer, e, incluso, al querer que de inmediato acompaña la inteligida “ampliabilidad irrestricta” de la noción de bien en cuanto que otro que el ser, y equivalente, como acto voluntario primordial, nativo, antes que al intento de un bien ideado, a querer querer más bien y, por eso, a querer querer más.

Por lo pronto, según la propuesta poliana, el amar es uno de los trascendentales del ser personal; de esta suerte sobreviene exclusivamente entre personas debido seguramente a que le compete condición donal según el dar o el aceptar, que conciernen al nivel del acto de ser, aun si, para, por así decir, “instaurar” el don, el acto de ser humano ha de bajar al nivel de la propia esencia, en el que no sólo se enriquece la intelección habitual o se incrementa la intelección

objetivante según líneas y niveles, ni sólo se logran bienes intentados de acuerdo con la voluntariedad, sino que asimismo de entrada mediante el trabajo y ya que, más que nada, éste es instrumento de organización social, se relaciona cada persona con la esencia de las demás y no sólo con la esencia del ser extramental; y el descenso del amar trascendental eleva a la condición de don esos enriquecimientos de nivel esencial humano.

Así que el amar y el querer son distinguibles puesto que para que la persona humana acepte o dé dones, justo de acuerdo con la indicada condición donal del amar ha de instaurar en calidad de don, o amor, por lo pronto —aunque no tan sólo—, el querer y, más aún, la virtud voluntaria, y elevándolos al nivel del ser personal, en la medida en que, dándolos o aceptándolos, los dedica respecto de otra persona.

De ese modo, el co-existir de cada persona humana con las demás personas creadas y, aun, con Dios, si es de acuerdo con el amar, sobrepasa desde luego el que a través del querer pero también del inteligir cuando éste es manifestación de nivel esencial.

Pues sólo de acuerdo con el amor, y con el inteligir que en el amor es involucrado, co-existe el ser personal humano, en el nivel del acto de ser, con otros seres personales.

De donde no más que la intelección incluida en el amar es, por así decir, intuitiva del ser personal, por lo pronto, al dar pero también al aceptar, desde el ser que son las personas que aman o son amadas; mientras, a la par, según ese inteligir que va en el amor aceptado de otra persona, se entiende el ser personal que se es.

Mientras que de manera distinta el querer procede según el descenso de la persona en el nivel de su esencia potencial, ya que de entrada es asimismo un bajar del inteligir personal según el *ver-yo*, aunque *ver-yo*-el bien, equivalente a idearlo, pues para la actuación voluntaria hace falta en ella y, al cabo, en las actuaciones que sean involucradas, también de los miembros del cuerpo, insertar la idea del bien que de tal manera se intenta (para la acción corporal a través de la imaginación).

De suerte que el querer es constituido no tanto según el descenso del amar, que, en cambio, lo “refrenda” en lo concerniente a la intención de otro, cuanto, más bien, en virtud del peculiar descenso del inteligir personal según la ideación del bien, y en la medida en que la persona, con carácter de norma o guía, en el actuar involucra el bien ideado, lo que torna voluntario dicho actuar, es decir, constituye el intento volitivo.

Y es de esa manera como sobreviene el querer, bajo la condición de intento personal de un bien ideado, y por más que de ordinario se lleve adelante no sin que el amar descienda con miras a

instaurarlo —tanto el querer cuanto lo querido— con carácter de don, elevándolo al nivel donal, es decir, no sin que el querer sea “asumido” en el amor, y se alce de ese modo a una mayor altura, incluso, que el querer benevolente o “altruista”, por el que se quiere un bien para otra persona, y cuya perseverancia, al cabo, es inviable sin el amar

Santo Tomás distingue, aunque sin discernir el querer y el amar, la benevolencia de la concupiscencia. La concupiscencia equivaldría a querer la persona un bien para ella, mientras que para otra persona la benevolencia (o, respectivamente, a querer el bien propio, y a querer el bien ajeno, como es obvio, para la otra persona). Y añade el Aquinate que si la benevolencia es mutua, equivale a amistad (sin tampoco distinguir respecto de ella el amar y el querer) ²⁸⁴.

Ahora bien, no por entero resulta ajustado equiparar esa distinción con la unos siglos después planteada entre *éros* y *agápee*, es decir, entre amor “posesivo” o “captativo” y amor “oblativo”, ya que esta última sin más se refiere al amor entre personas, sobre todo, entre varón y mujer, o entre hermanos, mientras que la del teólogo medieval al intento de bienes, por más que distinguiendo la persona en favor de la que se intentan, pero sin nada indicar acerca del amor con el que se ama esa persona.

Cabría objetar, no obstante, que en el amor captativo o posesivo se considera la persona amada como cierto bien intentado en favor propio, mientras que en el oblativo se intenta el bien para la persona amada, o el bien que esa persona idea, el bien “de ella”.

Pero, aun así, no se aclara lo distintivo de la actividad referida a la otra persona, que, al cabo, más que en intentar bienes estriba en dar o en aceptar cuanto es entonces elevado a la condición donal, sean o no, los dones, bienes intentados.

A su vez, en la tradición tomista las nociones de concupiscencia y benevolencia sin más se trasladan cuando se trata del amor a Dios, considerado asimismo sin discernir amar y querer, en la medida en que, aun si no cabe querer a Dios según concupiscencia, valdría según benevolencia, mas no como si cupiese que el hombre intentara bienes para Dios, sino, a lo sumo, de modo que quiera lo que Dios “quiere”, es decir, que quiera o, al cabo, ame la “voluntad” de Dios (o “dándole” gloria), así que desde luego obediéndola al cumplirla, pero, más aún, intentando agradar o “dar gusto” a Dios, esto es, intentando bienes en vista de que Dios los quiere, no sin más porque sean bienes.

No obstante, la persona puede dejar el querer sin el refrendo del amar, rehusando que baje el amar hasta el querer, con lo que la actuación humana es apenas voluntaria —“voluntariosa”— y

²⁸⁴ Cf. *Summa theologiae* I-II, 2, 3 y 4, y II-II, 23, 1, así como *In III Sententiarum*, d. 29, a. 3.

con la posibilidad en último término, y como consecuencia de dicha libre exclusión del don, de ser si no egoísta, tan sólo incitada por el llamado “amor” propio.

Con lo que se resalta que, aun cuando desde luego la voluntad y lo voluntario exigen intervención o compromiso de la persona para que, con carácter de norma o guía, en el actuar se “induzca” un bien inteligido o ideado de modo que sea actuar voluntario como intento de dicho bien, aún así, de suyo equivalen a un descenso, antes que del amar, del inteligir en tanto que trascendental personal.

A la par, la intervención personal en la voluntad y en lo voluntario mucho menos excluye, y, más bien, invita a que el amar, cifrado en dar y en aceptar, baje al nivel de la esencia de la persona humana para elevar el querer a la condición de amor o de don, respecto de otra persona.

Por lo demás, la sugerida más neta distinción entre querer y amar, aunque sin pretender separarlos —cualquier querer separado del amar conlleva amor propio o egoísmo—, resulta pertinente en vista de que la voluntad y la voluntariedad son realidades del vivir humano que la filosofía parece no haber aclarado a cabalidad, pues para tal cometido se apela a nociones extrínsecas y de nivel tanto inferior, como, por ejemplo, en el aristotelismo a la tendencia deseante (*órexis*), aun si no fue tan sólo pasión sensible, y por más que modulada según la deliberación y elección racionales (*proáresis*), cuanto de nivel superior, como en el agustinismo al amor, mientras que en la filosofía moderna a la libertad, aunque *simetrizada* ésta con respecto a la principiación fundamentante, y de esa suerte confundida —sin, a su vez, discernirla de la voluntariedad— con una presunta principalidad espontánea.

Correlativamente, tal discernimiento resulta oportuno puesto que el amor, cuando no es reducido a inclinación instintiva, suele entenderse, si no tan sólo a partir del querer, apenas de los sentimientos y de la afectividad, por más que no de mero nivel sensible.

En definitiva, distinguida la volición respecto del amar estriba no más que en un acto intelectual por la propia persona “entreverado” en el actuar, y mediante el que ella, de acuerdo con el “carácter de yo”, se compromete —pues, al cabo, sólo a la persona humana compete actuación voluntaria—, para que de manera eficaz, eficiente, y efectiva, a través de dicho actuar se logre lo ideado e intentado, al, por así decir, dotarlo de su tiempo, justo el que consigo se lleva actuar, no menos con el cuerpo, bajo ese intento.

De donde, precisivamente considerada, la voluntariedad estibaría en intelección que, como idea, se dota de tiempo, o que “toma cuerpo” según el tiempo que las actuaciones humanas “conllevan”; idea, pues, a la que se incorpora tiempo, o cuyo “cuerpo” (el cuerpo de esa idea)

equivale a tiempo, logrado, a su vez, de acuerdo con una perseverante y comprometida intervención personal, según la que el querer equivale siempre a *querer-yo*.

De esa suerte, aun cuando el inteligir y el amar no estriban en querer y de suyo son actuosos sin volición, o sin acto de querer, ningún actuar del ser personal humano procede en el nivel esencial sin tomar “cuerpo”, o tiempo, a través del querer, o volitivamente.

No obstante, el querer equivale, antes que a una actividad o actuación distinta de otras, yuxta o superpuesta a ellas, justo a que la persona intervenga en el actuar, de entrada en él introduciendo una idea que, en la dimensión mental de ese actuar, sobre todo imaginativa, lo guía o conduce en lo concerniente a las acciones corporales; idea, por eso, según la que persona dirige esa actuación, que, entonces, es voluntaria, o de *querer-yo*.

Polo considera acertada la tesis entre otros de Wittgenstein acerca del querer como en nada distinto del actuar que según ese querer es voluntario; bien entendido, cabe sugerir, que de esa suerte no se excluyen actos voluntarios “internos”, que también comportan cierto actuar psíquico, esto es, a la par neuronal.

Para ello Polo apela a un análisis, por así decir, fenomenológico y lógico-lingüístico de la actuación expresada con la frase ‘yo escribo con la pluma’, sosteniendo, en síntesis, que la volición no sería ningún acto distinto de la actividad involucrada, mental y corporal, en el movimiento del brazo y de la mano, pues cabría equipararlo, el querer, con el entreverarse el yo en esos actos (que incluyen, a su vez, los psíquicos, sobre todo imaginativos).

Tal explicación resulta coherente con lo dicho en estos párrafos acerca del *querer-yo*.

De donde el querer equivale, al cabo, a que la persona, de acuerdo con el carácter de yo, intente lograr lo ideado actuando mediante acciones corporales, y no sin los actos de la sola sensibilidad, que, si bien nunca carecen de soporte neural, lo sobrepasan, *sobrando* o “excediendo” con respecto a él.

La dimensión meramente psíquica correspondiente a la actividad neuronal se debe a que ésta es susceptible de diversos estados de inmutación, según la concausalidad eficiente y material del órgano sensorial, pero en alguna medida controlables de acuerdo con la concausalidad final-formal, sin la que no ocurrirían. De esta manera se glosa la noción poliana de *sobrante formal*.

Pero la constitución del *querer-yo* comporta, junto a que la actuación viene idealmente dirigida por iniciativa personal, asimismo que, no menos personalmente, es “investida” y “empoderada” por el *querer-yo* primordial o primigenio, es decir, por la voluntariedad nativa, que sigue sin más a la irrestrictamente ampliable idea de bien como otro que el ser, a éste aportable, y

que “abre” dicha actuación a querer más, de donde a querer más bien, sin lo que carecería del dinamismo peculiar volitivo, pues, de lo contrario, sería voluntaria no por un querer propio, apropiado, o como *querer-yo*, a lo sumo por apropiiar pasiones tendenciales o apetitivas inferiores, es decir, mediante un mero consentir a ellas.

De donde según el carácter de yo, o en tanto que personalmente apropiado, y más comprometidamente que el mero inteligir, el querer procede en descenso desde la persona como acto de ser en el nivel de la esencia potencial según la que este acto primario comporta un intrínseco distinguirse real.

Y, no obstante, el *querer-yo* equivale a un descendente proceder, antes que del amar, del inteligir personal, a través de la ideación de un bien concreto, y por más que esa ideación exija, a la par que ser investida por la voluntariedad nativa, una singular intervención de la persona según el carácter de yo para entreverar el bien ideado en el actuar, que de tal modo es constituido como intento voluntario, y según lo que este intento voluntario es susceptible de ser por el descenso del amar refrendado en cuanto a su peculiar intencionalidad hacia el bien como otro aportable al ser en la esencia potencial que dicho ser admite según distinción real, pues justo de esa manera, de acuerdo con el amar, el intento voluntario es a otra persona donado (o bien de ella aceptado), y consiguientemente elevado a amor, o a don, que instauro o “inaugura” el vínculo con esa persona o, más aún, lo consolida”; don o amor, a su vez, que tanto a quien da cuanto a quien acepta torna en persona amante y amada.

Porque es así como, al ser donado y aceptado, en virtud del proceder en descenso del amar, tanto el bien como otro que el ser a éste en su esencia aportable, cuanto la ideación e intento de dicho bien, en los que el querer estriba son dedicados, es decir, aceptados u ofrecidos, con respecto a una persona distinta de aquella de la que procede el *querer-yo*, es decir, referidos a un “otro” correspondiente a otro ser personal.

Con lo que el bien es desde luego intentado para una persona distinta de la que lo intenta, o a ella dedicado también al aceptarlo, pero, además, de modo que, por así decir, se “garantiza” que en dicho querer no falta apertura a más bien y, por eso, a más querer, en la medida en que se reafirma la índole de “otro” que al bien compete, puesto que referida por cierto a lo otro que el ser a él aportable en su esencia, esto es, al bien, pero a la par referida a otra persona, aun si en lugar de intentándola o lográndola a ella, ofreciendo o aceptando respecto de esa persona, en lo que va el amar.

Mas incluso si a la actividad voluntaria corresponde, y casi que lo reclama, ser como asumida por el descenso, por lo demás elevante, del amar personal, y de tal suerte instaurada esa

voluntaria actividad según la condición de amor, o de don, mediante la que, a su vez, se completa la peculiar “compleción” donal del amar en cuanto que éste equivale al dar y al aceptar, que son del nivel del acto de ser personal, y respecto de los que, por eso, no podría faltar el don; aun así, el querer sobreviene apenas en el nivel de la esencia de la persona humana, aun cuando proviniendo del acto de ser, y de entrada según la actividad intelectual que a esa esencia concierne, de modo que no directamente según el descenso del amar.

En consecuencia, incluso siendo el querer “cauce”, y privilegiado, a la par que indicio y muestra, del bajar del amar personal en el nivel esencial, equivale, ante todo, a un descenso intelectual, desde la condición inagotable de la persona humana como acto de ser, cifrada esta condición en el *carácter de además*²⁸⁵.

Por su parte, así como en el nivel del acto de ser humano cabe distinguir los trascendentales personales que con ese acto de ser se convierten, asimismo en el descenso, de nivel esencial, de ese acto de ser cabe distinguir la vertiente potencial o dinámica de dichos trascendentales²⁸⁶.

Condición inagotable del *además*, de otro lado, que, por así decir, es ascendente cuando, libremente, se *trueca en búsqueda* de un tema aun más alto, al cabo, de Dios²⁸⁷.

b. Querer bienes y amar personas

Pues bien, en virtud de la condición inagotable del ser humano en cuanto que según el carácter de *además* y, con mayor motivo, puesto que le compete inagotable ascenso de acuerdo con el *buscar* personal, sobreviene, por un lado, en el nivel del acto de ser, la más alta actividad intelectual a la par con la amorosa, convertibles las dos con la persona humana, mientras que, por otro, correlativamente, puesto que la indicada búsqueda carece de *encuentro* definitivo, y —cabe sugerir— sin tener que omitirla ni hacer caso omiso de ella, aunque tampoco en directo fomentándola, por eso justamente, del inteligir convertible con el acto de ser personal descende, antes que el *ver-yo* procedente en el nivel de la esencia potencial de la persona humana, de antemano la intelección de actos de ser distintos, por lo pronto, del carente de intelección²⁸⁸.

²⁸⁵ Sobre la persona humana entendida de acuerdo con el carácter de *además* trata Polo en los capítulos tercero y cuarto de la segunda parte del tomo I de la *Antropología trascendental*.

²⁸⁶ Los trascendentales antropológicos, o que se convierten con el acto de ser que es la persona humana, se estudian en la tercera parte del tomo I de la *Antropología trascendental*; el tomo II, en cambio, trata de entrada sobre el descenso de ellos en el nivel esencial de esa persona.

²⁸⁷ En torno al trocarse en búsqueda del carácter de *además* se ocupa Polo en los apartados II, B (pp. 215-216); III, C (pp. 223-226), y IV, B, 1 y 2 (pp. 234-237) de la tercera parte del tomo I de la *Antropología trascendental*.

²⁸⁸ «La co-existencia [intrínseca al ser personal según el carácter de *además*] es silenciosa, pero la persona humana no se conforma con el silencio, sino que busca y se manifiesta. La manifestación es la victoria

Pero, antes que de una carencia u omisión de búsqueda, cabe sugerir, la manifestación de nivel esencial surge en cuanto que en el nivel del ser personal esa búsqueda se revela incapaz de encuentro, según lo que se descende de acuerdo con el enriquecimiento que es la esencia de la persona humana, mediante el que, a su vez orientado según la búsqueda personal, se logra un enriquecible encuentro temático.

De ese modo, el descenso del inteligir convertible con el acto de ser personal de entrada comporta la *advertencia* del acto de ser extramental (que a su vez posibilita la de la esencia que a dicho acto de ser le compete), así como, mas sobre todo según el amar y su descenso en el nivel esencial de la persona, el encuentro con otras personas, amadas a la par que amantes, más a través de la instauración del amor o del don sin el que quedaría incompleta la “compleción” donal del amar que, en el nivel de la actuosidad humana primaria, se cifra en dar —ofrecer— y aceptar, y en vista de que ese don de nivel esencial, es, de tal suerte, elevado al nivel de la persona.

Pero ese encuentro amoroso de la persona humana con otras personas humanas, en lugar de un encuentro directo o inmediato entre los distintos actos de ser humanos, aparte del encuentro intelectual con el ser extramental, o *advertencia* —y que posibilita el encuentro, por *explicitación*, de la esencia esencia extramental—, es por lo pronto viable de acuerdo con el descendente proceder del inteligir convertible con el ser personal en el nivel de la esencia de éste, de entrada *suscitado* según el *ver-yo* pero, además, *constituido* según el *querer-yo*, de modo que dicho plural y diverso enriquecimiento esencial humano pueda ser instaurado con carácter de don, elevándolo a amor, al ofrecerlo a otra persona o aceptarlo de ella, y no sin el mutuo inteligirse esas personas que de tal suerte el amar involucra.

De manera que mediante la actividad según la que desde la actuosidad primaria que es el acto de ser personal procede, en dinámica distinción real, la esencia potencial de cada persona humana, procura ella, o se “cuida”, y se ocupa de, con siempre más “riqueza”, instaurar el don como vínculo de amor, es decir, de encuentro, con las otras personas, al igual que de “salvar” y “guardar” —salvaguardar— el siempre enriquecible amor o don instaurado.

Se puede sugerir que las doble modalidad de la actividad de nivel esencial con respecto a la instauración del don o amor a manera de vínculo entre las personas que se aman, caracteriza lo propio de lo masculino, a saber, la iniciativa en lograr el enriquecimiento del don, y de lo femenino, la de salvaguardar esa riqueza; bien entendido que sin disyunción y, más aún, de manera que

potencial, o esencial, sobre el silencio. La búsqueda de réplica es trascendental, y de su carencia surge la manifestación esencial, que no lo es» (*Antropología trascendental* II, p. 12, nota 5).

cualquier varón y cualquier mujer pueden, sobre todo según la vida familiar, dotarse con lo espiritualmente propio del género complementario.

Porque cabe, asimismo, una señalada modalidad de amor, el sponsal, en el que el enriquecimiento esencial es no sin más ofrecido o aceptado entre las personas que se aman, sino, por así decir, en alianza acometido y fomentado, desde luego entre la mujer y el varón, aunque más aún, y en la medida en que ha sido revelado, entre Dios y la criatura personal. Para indicarlo con brevedad, la alianza sponsal comporta el libre compromiso de amar, no sólo ofreciendo el amor “a” la otra persona, o aceptándolo de ella, sino, sobre todo, “con” ella ofreciendo y aceptando la “totalidad” del amor: amar no tanto “a”, ni ser amado “por” la otra persona, cuanto amar y ser amado “con” esa persona distinta.

De ahí, correlativamente, que de suyo el amar, a diferencia del querer, “se las haya”, en lugar de con bienes por lograr, o logrados, tan sólo con personas, para, a su vez, fomentar y guardar el enriquecimiento esencial de ellas, y no sólo logrando bienes sino, de antemano, favoreciendo el enriquecimiento de la intelección.

Por su parte, la búsqueda en la que, libremente, según el inteligir y el amar puede trocarse la persona como acto de ser, lo es de encuentro de *réplica*, de la que en ese nivel carece, pues sin salir de la intimidad, así que búsqueda de “encuentro” personal en el nivel de ese ser personal.

Ahora bien, sin encuentro con Dios o, más propiamente, sin que Dios salga al encuentro de la persona humana, ninguna persona creada es capaz de pleno encuentro con otra persona creada, pues con ella le cabe sólo en alguna medida encontrarse, a saber, de acuerdo con la manifestación a través del enriquecimiento de nivel esencial.

En consecuencia, por más que el bien ideado e intentado y, en tal medida, querido, a la par con el quererlo, admiten ser instaurados con carácter de amor o de don, es decir, puesto que, con respecto a la persona que se ama, cabe aceptarlos tanto como ofrecerlos, aún así, la persona es inequivalente con un bien, ni siquiera en vista de su condición como “otro ser” respecto de otras personas.

Así que las personas no se reducen a bienes, aun compitiéndoles cierto carácter de “otro”, mas no de “otro que el ser”, a él aportable, sino de “otro ser” (y otro no apenas como es distinto del humano el ser extramental); otro ser personal humano cuya otredad en cuanto al ser tan sólo para Dios es por entero accesible, pues por el hombre ser o existir de acuerdo con el carácter de *además*, ni siquiera puede agotar la intelección del ser en el que como persona estriba.

De donde los actos de ser personales, en lugar de bienes, son, más todavía, dones de Dios, por lo pronto, para la propia persona que viene a ser, para cada persona, a la que, por eso, de acuerdo con tal condición corresponde aceptarse y conducirse ante todo respecto de Dios.

Con todo, incluso en la *Antropología trascendental* Polo considera la persona como el sentido más alto del bien en cuanto que frente a ella se ha de incrementar el querer²⁸⁹:

«el incremento de la intención de otro es posible por la distinción entre las cosas y los seres personales» (*Antropología trascendental* II, p. 181).

Sin embargo, la persona creada en modo alguno es otra como aportable o añadible a otro ser; y si desde luego en modo alguno es medio para un fin, tampoco es sin más fin para otras personas.

Por su parte, el acto de ser extramental puede ser don al menos por ser por Dios ofrecido al hombre con carácter de morada; don que, en tanto que habitable, compete a cada generación o a cada nación aceptar, y a cada persona humana, interviniendo en él a través de la ciencia del bien, del solo bien, así que no de la del mal (por ejemplo, pretendiendo corregir o, por supuesto, dañando)²⁹⁰.

En definitiva, la referencia de un intento voluntario a una persona distinta de la que quiere, en lugar de intrínseca al intento, es debida al descenso del amar sobre el querer, en la medida en que, tanto según el dar cuanto según el aceptar, comporta dedicar el bien o, aun, dedicar el intento de dicho bien, a la persona amada.

Con lo que para arribar a la reciprocidad del amar según el dar y el aceptar no basta la curvatura de la volición, ni siquiera de la nativa, así como tampoco el enriquecimiento de ésta, al investir, según las virtudes voluntarias, la volición racional; pero es insuficiente, incluso, el comprometerse de la persona, según el carácter de yo, en el querer. Para dicha reciprocidad amorosa, y no sólo con respecto a la actuación voluntaria, el descenso desde la persona en el nivel de su esencia potencial, ha de ser asumido por el amar, esto es, elevado a amor, a don.

Precisiones con respecto a la noción de bien

De otra parte, a la par con que el querer es insuficiente para según el amor vincular a dos personas, y a que la noción de bien de ninguna manera caracteriza el ser personal, que en absoluto

²⁸⁹ Por ejemplo, tomo II, segunda parte, I, 1 y 2; también, en el tomo I.

²⁹⁰ Acerca de la indicada interpretación sobre la ciencia del bien y del mal, véase, además de *Antropología trascendental* II, segunda parte, H, 1 pp. 194-197, *La existencia cristiana*, en el capítulo tercero, en el que estudia la esencia de la persona humana con miras a glosar indicaciones la Encíclica “Sollicitudo rei socialis” de Juan Pablo II.

equivale a una intentable aportación según el carácter de bien como “otro que el ser”, pues justo es acto de ser, o acto primario, “radical”; a la par con eso, más aún, la noción de bien, como trascendental del ser, se convierte con el acto de ser, se sugiere, sólo si éste es creado, en la medida en que le compete esencia potencial o dinámica de acuerdo con un intrínseco o inherente distinguirse real que, por eso, admite siempre mayor distinción, esto es, aumento o incremento según el bien como “otro que el ser” a él aportable en su esencia.

De entrada, tomada la noción de bien como lo “otro que el ser” que a éste, en su esencia, cabe aportar, y, por eso, equiparable con la de “posible de ser”, se deja de lado la tesis medieval según la que bien y ser «*sunt idem in re*», de entrada porque es viable excluir el carácter trascendental de la noción de *res*, así como de la de *aliquid*, correspondientes a la índole peculiar de la objetivación intelectual, que, únicamente si es abandonada, da cabida a tomar el bien como “otro con respecto al ser” en cuanto que, ideado, voluntariamente se intenta; con lo que mediante la noción de bien como “otro que el ser” se alude a la condición trascendental del bien por lo pronto sin atenerse a objetivaciones.

A la par, de la expresión de que los trascendentales del ser «*sunt idem in re*» se suele concluir que el carácter trascendental de esas nociones se cifra en que “todo” ser en cuanto que ser es bueno, o uno, o verdadero, o bello, etc.; con lo que se pasa por alto que la noción de todo, al igual que la de nada, es negativa, y deja sin averiguar lo propio de dichos trascendentales del ser.

Pero, además, el bien y el ser tampoco sin más coinciden, ya que el bien es lo que al ser creado cabe añadir o aportar en la esencia que le compete, de manera que es el cometido o tarea más apropiada para la humana creatividad, pues se distingue del ser, y no apenas por ser término de una distinta índole noética (o una distinta *ratio intelligendi*), sino, por lo pronto, en cuanto que se incluye en el irrestrictamente ampliable ámbito de lo que el hombre puede aportar al ser que Dios le ha confiado en calidad de don y de tarea, de un lado el propio suyo, así como en cierta medida el de los demás hombres, pero de antemano el ser extramental.

Así que, en último término, el bien como trascendental del ser se correspondería sobre todo con lo perfeccionante respecto del ser, de la esencia del ser creado, y no sin más como es perfeccionable una sustancia natural de acuerdo con sus accidentes.

A su vez, al equiparar el bien como “otro que el ser” con lo “posible de ser” se apela a la noción clásica de “posibilidad real” (y no sin más lógica), tanto en la realidad física, encomendada al hombre para que la mejore, cuanto en las realidades culturales susceptibles de ser por él realizadas, y siempre mejoradas. De ese modo se resalta que la posibilidad real, y, en consecuencia,

el bien, es asunto voluntario, es decir, el trascendental del ser correlativo con la intención volitiva, con el querer.

Bien entendido que el que la posibilidad real sea ante todo asunto voluntario para nada excluye que haya de ser de antemano ideada según cierta modalidad de *ver-yo* y, antes que meramente ideal como ejemplar o modélica(o, menos, ideológica), sin más posible.

a. Bien con respecto a la criatura

Por otra parte, en cuanto que el ser creado es primario (aun si no tan sólo principal, pues la persona humana es intrínsecamente dual según el carácter de *además*), y es primario con nitidez el ser personal, de acuerdo con tal primeridad la criatura es un don divino, así que a nada ni a nadie se aporta ni puede aportarse; por eso, antes que un bien ideado e intentado, es decir, querido, y ni siquiera por Dios, o, menos, en orden a mayores bienes, el ser creado es, simplemente, ser: criatura de Dios, por lo que, como ser, en modo alguno se ordena a otro un ser creado.

De ahí que, a su vez, si desde luego no cabe querer una persona bajo la índole de medio para nada, ni siquiera para otra persona como fin, tampoco cabría querer como fin a nadie, pues las demás personas vendrían a ser queridas, si lo son, como medios; es más, de ninguna manera la persona creada es fin para alguna otra criatura (aparte de que, como “otro que el ser”, ningún bien puede ser mero fin, o fin “último”, pues siempre será susceptible de más otro, es decir, de más bien).

En esa medida se discrepa de la conocida tesis kantiana, que, con todo, Polo en alguna medida recoge:

«propiamente hablando, sólo las personas son fines [...]. En cambio, las cosas han de reducirse a la noción de medio [...]. La razón práctica no conoce el ser personal. Por tanto, los actos cuya intención de otro son las personas exceden la *voluntas ut ratio*» (*Antropología trascendental* II, pp. 181-182).

De donde la persona, el ser personal, es irreductible a un bien; correlativamente, en la medida en que cada quien es persona, resulta por entero inasequible idearlo o, más aún, intentarlo, esto es, quererlo, pues, además, sería preciso quererlo no, por cierto, para quien quiere, o según concupiscencia, y tampoco para otra persona distinta, sino a lo sumo para la persona que sería querida, o según benevolencia, aun cuando, por así decir, dicha benevolencia se reduciría a favorecer cierta “concupiscencia” de esa persona, así que, en último término, con miras a satisfacer algún egoísmo personal (es lo que se admitiría —cabe sugerir— cuando en el altruísmo la persona para la que se quiere el bien se entiende como “otro yo”).

En definitiva, a la vista de que el bien es equiparable con lo otro que, respecto del ser, y en la esencia de éste, es por el hombre ideal e intentable, de modo que con lo posible de ser, se excluye que ni el ser personal ni tampoco el ser extramental puedan reducirse a un bien, ya que según ese carácter del bien como otro que el ser, es bueno cuanto cabe aportar a los actos de ser creados en lo concerniente a la esencia de ellos, que es potencial o dinámica justo en tanto que indefinida o irrestrictamente ampliable; y aportable, por un lado, de acuerdo con el crecimiento en la *distribución* de lo propio de la condición principal del acto de ser extramental, que tal es su esencia, o, por otro lado, de acuerdo con al “enriquecimiento” de la apropiada *manifestación* del acto de ser humano, que tal es la esencia del ser personal.

En definitiva, el discernimiento del querer con respecto al amar se corresponde, por lo pronto, con entender la noción de bien como “otro que el ser” en la medida en que, en el nivel de la esencia de un acto de ser creado, puede aportársele, y que justo en esa medida es “posible de ser”.

Con lo que el bien como “otro que el ser” se convierte con el ser, aunque no sin más, sino en tanto que cualquier acto de ser creado admite más otro, o más bien, en lo concerniente al potencial o dinámico distinguirse real equivalente a su esencia.

A la par, el bien, es decir, cuanto es “otro que el ser”, se distingue de lo “otro como ser”, u “otro ser” sin más, lo que compete al ser extramental con respecto al personal, y a cada persona con respecto a las demás.

De donde, inicialmente, “otro como ser”, u “otro ser”, de entrada respecto del ser mental, es el extramental; ahora bien, esto otro como ser, u “otro ser” respecto del de condición intelectual o mental, el acto de ser extramental, es, no menos que el acto de ser humano, tema de sola intelección, así que no compete quererlo, pues de antemano lo da Dios.

Mientras que la esencia tanto del ser extramental, física o cósmica, cuanto la del ser personal humano, aparte de ser tema de intelección, comportan la posibilidad de que, justo según la voluntariedad, o queriendo, el hombre les aporte o añada, al intentarlo, el bien ideado como “otro que el ser” respecto de tal esencia: otro con respecto a la esencia de un ser creado, esto es, que se aporta al intrínseco distinguirse real, potencial o dinámico, de un acto de ser. Y en tal medida puede el hombre aportar bienes con mayor motivo a la esencia humana, desde luego en la medida en que es manifestativa, o social.

b. Bien con respecto a Dios

Por su parte, a Dios concerniría el bien, entendido como “otro que el ser” —puede sugerirse—, en cuanto que Él es “absolutamente otro” pues excede desde luego cualquier ser, pero, más aún, cualquier bien.

«Y vio Dios que era bueno», dice el Génesis con respecto a lo creado; y Dios —cabe glosar— es bueno, bien, por absoluta excedencia, excelente. Con lo que Dios es “absolutamente otro”, en lugar de como otro que cualquier ser, pues ninguno le es ajeno, ni Él a ninguno, aun excediéndolo en absoluto, de otra manera, pues “absolutamente otro que cualquier otro que el ser”, esto es, que cualquier bien.

De donde Dios, por así decir, más que absolutamente otro como Ser, es absolutamente otro como Bien, el Bien absoluto, esto es, absolutamente otro en tanto que excede sobre cualquier otro que el ser, es decir, sobre cualquier bien; y por eso a Él nada otro, o nada bueno vendría a aportarle o añadirle nada; ni Él, en cuanto que absolutamente otro como Bien, puede a nada aportarse o añadirse, y, menos, en el nivel de la esencia de ese ser, potencial o dinámica.

De esa suerte, respecto de Dios, nada que no sea su Ser es bueno, o bien, con lo que Él, para Él, es, en rigor, en lugar de un bien, sin más su ser. Con respecto a Dios el bien como otro que el ser es innecesario, más que imposible. Nada puede ser para Dios otro en cuanto al ser; otro no en tanto que distinto, sino que a Dios pueda aportar ser; nada distinto de Dios puede aportarle algo que Él carezca, pues de antemano y eternamente es más que cualquier aportación de ser, esto es, que cualquier bien.

Dios es absolutamente bueno, u otro que el ser, en lugar de para Él, para lo otro que Él, para la criatura, en la medida en que cualquier otro que el ser creado, cualquier bien, es superado por Dios; Dios de nada carece, nada le falta, nunca puede ser privado de nada. Nada a lo que lo distinto de Dios pueda anhelar, o a lo que pueda tender o que pueda intentar, es tan bueno para Él como ser Dios.

Por lo demás, nada se averiguaría sentando que Dios es absolutamente otro como Ser, u otro con respecto a cualquier otro ser, pues, aun cuando desde luego excede en absoluto cualquier criatura, tal excedencia no estriba en absoluta “otredad”, pues en modo alguno excluye semejanza en cuanto al ser; aparte de que impediría al ser personal creado saber acerca de Dios (y no ya tan sólo mediante alguna analogía —mayor disimilitud que similitud—, sino, más aún, accediendo intelectivamente a ese Ser a través del entero y completo depender de Él la criatura).

De manera que puede Dios entenderse como bien absoluto, o absolutamente bueno, justo por ser “absolutamente otro que lo otro que el ser”, esto es, que el bien, según lo que es inviable aportarle bien alguno, pues de ninguno carece: nada otro con respecto al ser que Dios es, resulta ideable ni intentable y, menos todavía, para el hombre.

Paralelamente, la tesis tradicional de que «el ser en cuanto que ser es bueno» con la que se suele formular la conversión trascendental del bien con el ser, valdría no tanto para la criatura sino, con exclusividad, para el Ser personal divino —«sólo Dios es bueno», dice Jesús al joven rico—, pues en cuanto que ciertamente Dios excede o trasciende cualquier acto de ser creado de acuerdo con su condición de Acto de ser en Identidad con su Esencia, e, incluso, cualquier bien ideable, y no apenas intentable que —en vano— hubiera de aportársele, en esa medida, Él solo es en absoluto bueno como ser, ya que es “absolutamente otro” con respecto a cualquier otro que el ser creado, esto es que cualquier bien.

De manera que Dios es Bien absoluto por cuanto que, ciertamente, su Ser es otro en absoluto, pero, en lugar de otro con respecto a cualquier ser creado, otro, propiamente, con respecto a cualquier bien entendido e intentado, al cabo, por el hombre.

Si Dios fuera absolutamente otro con respecto al ser creado sería inviable que la criatura personal intelectivamente accediera al Ser divino, aun sin abarcarlo.

Por eso, que Dios por entero trascienda la criatura equivale no a que sea otro en absoluto con respecto al ser creado, sino que, sin ser nada de Dios, la criatura depende exclusiva y completamente de Él.

Luego Dios es el Bien, mas no como posible de ser, sino como trascendente con respecto a cualquier posibilidad de ser, y sin que esto excluya que cualquier otro bien pueda ser mejor: mejor ideado y con mayor resolución intentado.

Mientras que a la criatura, para ser buena, no le basta ser; en ella el bien se convierte con el ser no sin más, sino justo en la medida en que el bien equivale a lo otro, irrestrictamente ampliable, posible de ser aportado en su esencia a dicho ser creado.

Pero, aun así, el bien es un trascendental del ser asimismo en la criatura, pues en tanto que otro, irrestrictamente ampliable, que puede aportársele en su esencia, el bien es no menos amplio que dicho ser; e igualmente por cuanto que ese ser, a la vista de su esencia como despliegue dinámico de creciente diversidad o, en el hombre, como dinámico enriquecimiento de acuerdo con virtudes, puede decaer o perderse, disminuir o empobrecerse, de suerte que ha de ser guardado en calidad de otro que el ser, o bien, logrado.

Por eso, al cabo, se requiere voluntariedad no sólo para lograr los bienes, sino también para salvaguardarlos, esto es, para conservarlos una vez logrados.

Paralelamente, el bien como lo posible de ser que, en su esencia, puede aportarse al ser creado, sobreviene tan sólo si alguna persona lo entiende y lo intenta; es más, una persona humana, pues al ángel, de seguro, no atañe la ideación y el logro de ningún bien, con lo que tampoco quererlo; le bastaría —se puede sugerir— inteligir y amar, ya que en cuanto a su esencia sólo le sería asequible enriquecerse cuando acepta ser iluminado por la intelección de un ángel superior.

Y de ninguna manera corresponde volición al ser cósmico, ni siquiera en cuanto que según la causa final la esencia física despliega, cada vez con mayor variedad, una ordenada variación de causas formales, con lo que, mucho menos, como es obvio, a dicho ser extramental compete aceptar o dar, esto es, amar.

c. Bien y Gracia

En consecuencia, al cifrarse el bien con respecto al ser que es la criatura, en lo otro que, a ella en su esencia, le es aportable, se convierte con el ser no más que, por así decir, “siguiéndolo”; y siguiendo, antes, a la verdad, ya que sólo si el ser es inteligido, en lo que estriba la verdad del ser, cabe idear un bien de tal índole, y que, en tal medida, se denomina “otro que el ser”, aun cuando al hombre compete aportarlo apenas en la esencia de dicho ser.

Porque únicamente Dios podría, al acto de ser creado, aportar o “añadir” ser, y ser que, con todo, antes que bien —otro que el ser aportable en su esencia—, será Gracia. De manera paralela, el ser creado, antes que bien o, más todavía, que Gracia, es simplemente ser.

Aun así, la criatura personal es ser en calidad de don y, no menos, de tarea, pero es ser por Dios dedicado a la persona creada equivalente a ese ser; un don, valga la redundancia, personalmente donado.

Porque en la medida en que el acto de ser personal creado es ser con carácter de don que Dios da ante todo a la propia persona que crea; y por cuanto que, de esa suerte, es un don encomendado en calidad de tarea, personalmente donada y encomendada, por eso, ser criatura personal equivale a ser hijo de Dios, por más que en libertad compete a la persona humana confirmar dicha filiación.

Después del pecado, la persona humana puede confirmar libremente su filiación divina sólo con el auxilio de la Gracia de la Redención en Cristo, Hijo Unigénito de Dios, el Padre, e Hijo del hombre, de Santa María.

Libertad nativa y libertad de destinación para corroborar la filiación divina de la persona humana

Mas para Dios al hombre donar el ser hijo suyo en el Hijo divino hecho Hijo del Hombre, de entrada llama a cada persona humana, o la “convoca”, como criatura filial, es decir, personalmente creada, a ser hija no sólo de los padres humanos, sino ante todo, y libremente, de Él. Porque el depender del Ser divino, advertido Éste, por lo pronto, como *Origen* en Identidad, y dependencia en la que, a su vez, estriba el acto de ser personal equivalente a cada hombre, es no menos primaria que la que es el acto de ser extramental en tanto que primero como mero principio; y dependencia, por así decir, más “alta” y “honda”, pues al ser dicho acto de ser, el humano, primario según intrínseca dualidad, estriba en depender de Dios según libertad e intimidad, esto es, con carácter de viviente personal que, de tal modo, es hijo.

Con lo que la dependencia respecto del Creador equiparable con el ser humano según su condición de persona viviente estriba en cierto “nacer”, bajo una exclusiva relación con Dios, aunque no de Él ni en Él, en su Intimidad, mas sin excluir que, a la par, ser dicho viviente filial sea generado como individuo de una naturaleza intracósmica, pero de manera que su “nacimiento” personal es irreductible a su generación como individuo natural o físico, pues estriba en inagotable nacimiento según pura novedad de acuerdo con la intrínseca dualidad primaria que le compete en tanto que acto de ser.

Es más, cabe proponer que Dios amorosamente elige, o escoge (*diligit*) a cada persona humana en cuanto que Él solo discierne, en el momento del comienzo del vivir orgánico, cuál hijo es de acuerdo con la filiación natural que a esta persona compete respecto de sus padres humanos.

Por lo demás, tenido en cuenta el Misterio trinitario, dicho nacimiento de cada persona humana en relación exclusiva con Dios Creador, equivale —se sugiere— a como persona cada hombre nacer de Dios en cuanto que Él es Creador como Padre con el Hijo y por el Espíritu Santo.

Y es que nacer la persona humana, antes que comenzar a ser, o que ser comienzo, comporta nacer siendo según el carácter de *además* o, mejor, en “ser nacimiento” bajo tal condición, la de *además*, por lo que viniendo, proviniendo, en dependencia del Ser originario con mayor altura que como mero comienzo, y en calidad de avance superior a cualquier dinamismo según crecimiento o, incluso, según “enriquecimiento” de la “dote” nativa de nivel esencial.

Por su parte, a la vista de los trascendentales convertibles con el acto de ser que es el hombre como persona según el carácter de *además*, o como acto de ser de intrínseca dualidad en cuanto que primario, y, más aún, “redoblante”, dicho acto de ser inicialmente equivale, si cabe de este modo decirlo, a la dualidad de libertad trascendental e intimidad o “intrínseco” *co-existir*;

dualidad según la que la intimidad se cifra de entrada en *apertura interior*, mas, ulteriormente, en *apertura hacia adentro* por cuanto que la libertad se *continúa* de acuerdo con la dualidad de inteligir y amar.

Con lo que en dicha asimismo dual apertura que la intimidad personal es, la libertad se corresponde con el acto, o “actuosidad” que, por su intrínseca dualidad en cuanto que avance, se distingue de la principiación extramental, equiparable ésta con un avance tan sólo según necesidad, o bajo la condición de *comienzo que ni cesa ni es seguido*.

De esa suerte, la libertad, por lo pronto en la interioridad del abrirse de la intimidad personal, es la actuosidad “naciente” o, más aún, “renaciente” que, con carácter de *libertad nativa*, se convierte con la persona humana; libertad nativa según la que el ser humano personal filialmente depende de Dios, o de Él “naciendo”, es decir, bajo la condición de acto de ser que no sólo por entero proviene dependiendo del Ser que lo es como Origen, sino que, más aún, es por Dios personalmente “convocado” en una relación exclusiva con Él; y acto de ser que, no menos que la criatura extramental, aunque de otra manera, de Dios depende proviniendo con “suficiencia”, es decir, sin nada tomar de Él, o como criatura suya, y sin tampoco tomar nada de otros actos de ser, pero desde luego siendo superior a la criatura extramental de acuerdo con esa libertad íntima o intimidad libre que le compete por ser creado como hijo de Dios al personalmente depender de Él.

Ser suficiente equivale —cabe sugerir— a ser primario, o trascendental, y sin que conlleve independencia ni insumisión. A su vez, en virtud del inteligir y, sobre todo, del amar, los que, asimismo según el carácter de *además*, o en cuanto que se convierten con el intrínseco *co-existir*, son la dualidad de trascendentales antropológicos mediante la que la intimidad, y no menos según la libertad, también se abre hacia adentro; en esa medida, el ser personal humano es en unidad convocado, de acuerdo con la *libertad de destinación*, a *confirmar* la filiación respecto de Dios, con lo que de acuerdo con la libertad trascendental alcanza la persona humana su *orientarse* supremo, según el que, no obstante, no menos le resulta asequible presumir independencia absoluta pretendiendo identidad, así que renunciando a la filialidad en cuanto a su depender del Ser divino.

Por consiguiente, en orden a su condición filial respecto de Dios, a la libertad trascendental humana, si cabe indicarlo de ese modo, “no le basta” con ser libertad nativa, o creada por Dios como “nacida” de Él, sino que, a su vez, le compete destinarse —desde luego libremente—, justo según el comunicarse de ella a los otros trascendentales personales, a confirmar tal nacer de Dios, aun si pudiendo, con todo, renunciar a esa filiación si pretende autosuficiencia, o presumiendo poder alcanzar la identidad e identificarse con el origen.

LA RELEVANCIA ACTUAL DE LA PREGUNTA POR EL SER

The current relevance of the question by the being

William Gómez Fonseca
Centro de Estudios Filosóficos Leonardo Polo – CEFILP – Colombia
williamgomezf@gmail.com

Resumen: En el presente artículo se busca hacer hincapié en el valor fundamental de la vigencia de la pregunta por el ser: por un lado, porque revela al hombre interpelado por la verdad y, por lo tanto, lo sitúa como posibilidad de descubrirla. O visto de otro modo, porque la verdad y el hombre co-existen y la manera de ser de esa co-existencia se descubre a partir de que este se pregunte genuinamente por el ser, es decir, sin intereses que medien en dicho preguntar. En consecuencia, la pregunta por el ser, llamado hecho por Heidegger en *Ser y Tiempo*, permite, desde esta perspectiva, poder *descubrir* la posibilidad de comprender a los seres desde su realidad misma.

Palabras clave: Ser, trascendental, persona, realidad.

Abstract: This article seeks to emphasize the fundamental value of the validity of the question by the being: on one hand, since it reveals to the man questioned by the truth and, therefore, places him as possibility to discover it. Or seen otherwise, because truth and man co-exist and the way of being of such co-existence is discovered from the fact that this is genuinely asked by the being, that is to say, without interests that mediate in such question. Consequently, the question by the being, called fact by Heidegger in *Being and Time*, allows, from this perspective, to discover the possibility of understanding beings from their own reality.

Keywords: Being, transcendental, person, reality.

Introducción

La pregunta por el ser ha sido tal vez la condición de posibilidad del surgimiento de la filosofía como tal. De hecho, el preguntar es la característica principal del filósofo, de aquel que se ocupa del saber. Por ello, volver al origen es una de las maneras para repensar lo que ha sido el transcurrir de la filosofía y ver si de algún modo se puede avanzar. Este asunto quedó declarado desde los presocráticos hasta la época actual de grandes pensadores como Nietzsche y Heidegger.

Vattimo considera que estos dos filósofos son determinantes en la historia de la filosofía actual, porque a partir de ellos esta toma un nuevo rumbo, el cual se desprende a partir de la pregunta por el ser. Según este autor, Heidegger y Nietzsche aluden en sus propuestas a una exigencia primordial de la filosofía actual: “una concepción del ser que ya no se deje hipnotizar por sus caracteres fuertes (presencia desplegada, eternidad, evidencia, en una palabra: autoridad y dominio), que han sido siempre preferidos por la metafísica”²⁹¹. En este sentido, parece que se despliega y se exige un tipo de pensamiento que no se enfoque en alcanzar aquellas verdades inmutables que hacen que los seres, a pesar del transcurrir del tiempo y de los cambios físicos o accidentales, se conciben como eternos, sino que más bien se esfuerce por concebir la realidad como en verdad es.

De acuerdo con lo anterior, sus planteamientos no solo son radicales con relación a la filosofía anterior, sino que también son la fuente de los nuevos movimientos filosóficos. La exigencia por repensar la pregunta por el ser lleva, me atrevería a decir, a retomar los planteamientos de los presocráticos en donde la permanencia y el movimiento constituyen las principales líneas del esfuerzo filosófico de aquel entonces. Ese retorno tiene origen en Heidegger y Nietzsche: “ante todo, en ambos desaparece la idea de fundamento, que ha sido esencial a lo largo de la filosofía occidental. Y no sólo desaparecen los fundamentos teológicos o metafísicos, sino todo tipo de fundamento. En Heidegger el fundamento es sustituido por el evento (*Ereignis*)”²⁹². En cuanto a Nietzsche, su crítica fundamental a la tradición radica en que los filósofos hasta ese momento se han aferrado a una fábula, a una suposición de la verdad que desplaza el fluir de la realidad por conceptos inmutables que brindan seguridad a la razón. “Según Nietzsche el error de estos filósofos consiste en haber tomado el devenir, el aparecer como apariencia y, por tanto, como

²⁹¹ Vattimo, G. *Más allá del sujeto*. Traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona: Paidós, 1992, 2da ed., p. 9.

²⁹² Berciano, M. *Heidegger, Vattimo y la deconstrucción*. En: Anuario Filosófico, 1993 (26), p. 9. Recuperado de <https://dadun.unav.edu/handle/10171/630>

fuente de error”²⁹³. Esta postura en cuanto al conocimiento, en la cual la verdad está asociada con la permanencia, se puede poner en tela de juicio dado que los sentidos constatan que la realidad está en un fluir constante. Esta manera de ser en tanto que acaecer no se puede negar ni de los seres de la realidad, ni del mismo hombre.

Planteado lo anterior, cabe preguntar: ¿por qué tiene vigencia la pregunta por el ser? Porque dicha pregunta representa el inicio de la filosofía. La pregunta por el ser se hace con respecto al hombre, al mundo y a Dios. La pregunta por el ser es equivalente en relevancia a preguntar por la verdad; por ello es importante dicho interrogante. No en vano Heidegger plantea que para rectificar la metafísica (el olvido del ser) es necesario volver al origen de dichas investigaciones, pues solo en ese origen se puede develar el momento en que se olvida y por tanto, en ese mismo momento, se puede llegar a comprender el verdadero sentido del ser²⁹⁴. Al respecto Polo, buen conocedor de este filósofo alemán, también considera que es necesario pensar en el origen de la filosofía, pues solo a partir de allí se puede develar su verdadero sentido, el cual, del mismo modo que lo considera Heidegger, se desprende de la pregunta por el ser, y de la admiración del hombre ante el interrogante de la realidad, del origen, de la vida.

En el inicio de la filosofía, el hombre no tiene ningún otro motivo en cuanto a la verdad sino solo el conocer por el conocer, no media ningún otro interés. El “¿qué es?” es la pregunta genuina ante la admiración, es el origen consciente de la búsqueda de la verdad: “Y eso de más ¿qué es? Realmente es lo único que despierta la admiración. La admiración se estrena sin razón antecedente: no está preparada por nada”²⁹⁵, sencillamente se da ante la inmensidad de la realidad que se presenta como inabarcable para el espíritu humano.

También estos dos filósofos –Polo y Heidegger- tienen una cierta afinidad en el sentido de que la filosofía de Heidegger, ante el fracaso de las ontologías históricas, se empeña por descubrir con plenitud la verdad del ser, constituye un esfuerzo por insistir en dicho propósito, porque considera que ese descubrimiento en toda instancia le compete al hombre. El ser y el conocimiento recuperan en el primer Heidegger cierto estatuto trascendental, lo que da a su filosofía una profundidad de planteamientos de la que carecían la mayoría de las filosofías modernas. La relativa trascendencia del ser queda recogida en la doctrina de la diferencia ontológica. Entre el ente y el ser

²⁹³ Gracia, J.; Stellino, P. y Tamarit, I. *Estudio sobre el Crepúsculo de los Ídolos de F. Nietzsche* (versión digital). Universitat de València: Diazotec, S.A., 2010, p. 27.

²⁹⁴ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. Traducción de José Luis Molinuevo, publicada en HEIDEGGER, M., *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2000.

²⁹⁵ POLO, L. *Introducción a la Filosofía*, p. 28-29. Citado por CORAZÓN, R. *La actitud del Filósofo*. En: *Studia Poliana*, 2003, no. 5., pp. 241-261.

existe una diferencia como la que hay entre lo claro y lo oscuro, que sólo el existente (*Dasein*) puede comprender y salvar, si se comporta en su respecto apropiadamente²⁹⁶.

Volver al inicio de la filosofía, cuya fuente es la pregunta por el ser, permite develar diferentes problemas, los cuales Heidegger trajo a la inquietud filosófica contemporánea de manera acertada: primero, la diferencia entre ser y ente, esto es, que el ser en sí no es ser-de-algo, es decir, que “el ser no le pertenece ni al ente, ni al mundo” y, segundo, que el *Dasein* es el único que le puede descubrir²⁹⁷.

En consecuencia con ello vale la pena comprender, reflexionar y profundizar en la propuesta de Leonardo Polo, filósofo del siglo XX, quien dedicó su vida a explorar y a proponer, en sintonía con la pregunta sobre el acceso al ser, métodos más adecuados y una “antropología trascendental”. Polo reconoce el valor fundamental de la vigencia de la pregunta por el ser: por un lado, porque revela al hombre interpelado por la verdad y, por lo tanto, lo sitúa como posibilidad de descubrirla. O visto de otro modo, porque la verdad y el hombre co-existen y la manera de ser de esa co-existencia se descubre a partir de que este se pregunte genuinamente por el ser, es decir, sin intereses que medien en dicho preguntar²⁹⁸.

La lectura de Leonardo Polo de la pregunta heideggeriana por el sentido del ser

En cuanto a la pregunta por el ser, desde la perspectiva poliana, también se ha de tener en cuenta el triple carácter que se mencionó antes: el Ser (ser en general), el ser del universo y el ser referido al hombre. En cualquiera de los tres sentidos la pregunta es de suma importancia; sin embargo, en un primer momento, el indagar más cercano al hombre es el que busca respuesta por su ser mismo, pues en tanto que hombre ¿qué hay más noble en cuanto a lo que indaga el ser humano que la pregunta por su ser mismo? A partir de investigar el *quién se es* se van construyendo las más grandes propuestas filosóficas, pues al fin, *quien* se pregunta e indaga por su ser y el ser del mundo es el hombre. No hay otro ser en la tierra que pueda emprender dicho camino tan fructífero (y tan problemático a la vez), que *quien* es capaz de indagar por su ser mismo.

El punto de vista heideggeriano es importante no solo para Polo sino también para el pensamiento contemporáneo en general al menos por dos razones más: por un lado, Heidegger representa un momento grande de la Filosofía en el cual es necesario repensar lo construido hasta el

²⁹⁶ FALGUERAS, Ignacio. *Heidegger en Polo*. En: Studia Poliana. 2004, no. 6, pp. 7-48. Disponible en: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/8657>, p. 8.

²⁹⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 9.

²⁹⁸ Cfr. POLO, Leonardo. *Introducción a la filosofía*. Obras completas, Vol. XIII, EUNSA, 2015, pp. 21-31.

momento. Al respecto Escudero²⁹⁹ sugiere que el filósofo alemán con su obra *Ser y Tiempo* representa un momento clave para la filosofía de finales del siglo XX y que, a partir de allí, ningún pensador que quiera filosofar puede obviar los descubrimientos que se desprenden de la analítica de la pregunta por el ser. La filosofía del momento heideggeriano exige un repensar y replantear los supuestos en los cuales el sujeto es la fuente infranqueable del conocimiento. En cuanto a ello Polo³⁰⁰ considera que en tanto que las ontologías modernas y contemporáneas fracasaron en el intento de que el sujeto se instalara con plenitud en el descubrimiento del ser, se hace necesaria una actitud filosófica (de investigación) del modo que la plantea Heidegger, pues a partir de descubrir la apertura del hombre hacia la verdad, este siempre tendrá la posibilidad de más, y en cuanto al conocimiento, siempre se tiene oportunidad de progresar.

Por otro lado, la filosofía heideggeriana resulta ser una crítica importante a otro momento álgido de la Filosofía: Hegel. En Hegel la historia y, por lo tanto, el Ser tiene un proceder dialéctico que tiene su culmen en un presente absoluto que encierra toda manera de ser y todo saber posible. En este planteamiento el presente tiene preeminencia en tanto que es la posibilidad real de acontecer del Ser. Con respecto a ello Heidegger pondrá en duda que la única dimensión posible del tiempo y, por tanto, del acontecer del Ser, sea el presente; considera más bien que en el pasado y el futuro también comparece el Ser, no de manera asilada ni con intención absolutista en un presente, sino siempre con posibilidad de ser³⁰¹. En cuanto a ello Escudero encuentra que ese es uno de los hallazgos determinantes de Heidegger, “la concreta mostración de que el espacio es más que “extensión” y el tiempo más que “sucesión”; la primacía y prioridad de la “posibilidad” sobre la “realidad” y la “necesidad”³⁰², pues a partir de ello, de algún modo queda en entredicho la concepción del ser como presencia y se abre la posibilidad de acontecer en un horizonte infinito de posibilidad.

Como se dijo arriba, la pregunta por el ser devela posibilidades y maneras de descubrir la verdad, y quizá por ello fue que pensadores como Heidegger y Leonardo Polo se esforzaron en insistir en dicha pregunta con el firme propósito de desocultar esa verdad que, hasta el momento, según denuncia heideggeriana, el hombre no ha podido alcanzar. A propósito de ello, Leonardo Polo, retomando y dándose cuenta de esta constante en el transcurrir de la Historia de la Filosofía,

²⁹⁹ Cfr. ESCUDERO PÉREZ, Alejandro. *Ser y tiempo: una obra interrumpida*. En: EIKASIA. Noviembre de 2011, no. 133. Disponible en: <http://www.revistadefilosofia.org/41-08.pdf>

³⁰⁰ Cfr. POLO, Leonardo. *Acceso al Ser*. Universidad de Navarra, 1964., Versión digital disponible en http://www.iterhominis.com/03_Polo/01_Livros/AS/AS_01.htm#007.

³⁰¹ Cfr. HEIDEGGER, M. *El final de la filosofía y la tarea del pensar.*, p. 6. También HEIDEGGER, Martín. *Identidad y Diferencia*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Edición electrónica de www.philosophia.cl

³⁰² ESCUDERO P., Alejandro. *Ser y tiempo: una obra interrumpida.*, p. 135.

ve acertada la pregunta heideggeriana expresada en la introducción de *Ser y Tiempo*. “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo la pregunta por el sentido del ser. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejos por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta”³⁰³.

Polo considera que es de suma importancia replantearse la pregunta por el sentido del ser, y ve que en ese indagar heideggeriano se devela el proceder metódico que tiene como punto de partida el único ser que es capaz de plantearse dicha pregunta³⁰⁴: “Para Heidegger la cuestión del método se vuelve una cuestión crucial: ‘repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el planteamiento mismo de la pregunta’. Para Polo también es decisiva la cuestión del método de la metafísica, tanto que cabe resumir toda su aportación a la filosofía como la propuesta de un nuevo método para la investigación de la realidad”³⁰⁵. En esa obra magistral de Heidegger aparece la cuestión del ser-del-hombre como fundamental debido a que ese el camino necesario “para plantearse la cuestión crucial sobre el sentido del ser”³⁰⁶. Esto es, que la pregunta por el ser decanta necesariamente en la pregunta por el hombre y ello constituye un planteamiento radical en el descubrimiento de la verdad tanto de lo uno como de lo otro.

Es claro que la pregunta por el ser es determinante porque a partir de ella se pueden descubrir nuevos caminos en cuanto al descubrimiento de la verdad. También es claro que uno de los filósofos que insiste en ella con radicalidad es Heidegger. Por ello, al analizar la relevancia de la pregunta por el ser en este apartado, como ha quedado enunciado, nos detendremos a plantear la lectura poliana de dicho planteamiento a partir de la introducción de *Ser y Tiempo*. Será solo la introducción, no porque el resto de la obra no sea importante, sino porque como es bien sabido, en la *Introducción* Heidegger resaltar la importancia de tal pregunta, y a partir de ella construye su propuesta filosófica con los hallazgos que de allí derivan³⁰⁷.

Polo manifiesta que es particularmente llamativo que *Ser y Tiempo* inicia con una cita del Sofista (244^a), pues allí ya está indicada la preeminencia de la pregunta por el ente; sin embargo,

³⁰³ Cfr. HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción y notas de Jorge Eduardo Rivera, p. 12. Edición digital de <http://www.philosophia.cl>.

³⁰⁴ Cfr. POLO, Leonardo. *Acceso al Ser*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1964. Capítulo I, 2.D. La perplejidad como punto de partida. Versión digital disponible en http://www.iterhominis.com/03_Polo/01_Livros/AS/AS_01.htm#007

³⁰⁵ FALGUERAS, SALINAS, Ignacio. *Heidegger en Polo.*, pp. 11-12. En: *Studia Poliana*. 2004, no. 6., Disponible en: <http://dadun.unav.edu/handle/10171/8657>

³⁰⁶ BENGOA, R., Javier. *De Heidegger a Habermas*. Barcelona: Herder, 2002 (2da ed.), p. 45.

³⁰⁷ Cfr. *Ibíd.*

Heidegger hace hincapié en que la perplejidad ante dicha pregunta es algo que hoy está perdido³⁰⁸. Al respecto el filósofo alemán subraya en que el transcurrir filosófico de los dos más grandes exponentes de la filosofía clásica (Platón y Aristóteles) versó sobre la pregunta por *lo ente*; sobre la pregunta por aquello que hace que un ente sea tal y no otra cosa, es decir, *el ser del ente*. No obstante ello, la respuesta terminó por ser el olvido de la pregunta y, por tanto, aquella se consideró el punto final de reflexión a propósito de dicho indagar; y las indagaciones posteriores se desarrollaron a partir de aquello descubierto³⁰⁹. Como afirma Escudero, los hallazgos de Heidegger en *Ser y Tiempo* son decisivos, sin embargo, lastimosamente es una obra interrumpida; no obstante, el propósito posterior del filósofo es intentar profundizar en lo que aquel descubrió³¹⁰.

En consecuencia, Polo considera que el planteamiento histórico sobre el ser ha brindado cierta seguridad y el postular la manera de conocer a partir de la permanencia de los seres ha ayudado al erigirse de los grandes sistemas filosóficos. No obstante, y como el mismo Heidegger denuncia, no debe ser así, pues esa manera de conocer al ser no le hace justicia a lo que en verdad es³¹¹. Según Polo, esa manera de conocer hace una especie de *epojé* y extrae al ser de la realidad para poderlo pensar, de modo que ese acto de conocer, aunque brinda un conocimiento sobre el ser, no nos dice lo que en verdad es. Por lo tanto, si se quiere develar lo que hasta el momento ha estado velado casi sin darnos cuenta, lo primero que hay que recuperar es la *perplejidad* ante la pregunta, es decir, comprender que hoy es relevante indagar por el sentido del ser³¹².

A primera vista parece que el interrogarse por el ser es algo retórico y casi sin sentido; sin embargo, Heidegger sostiene que no es así, pues considera que en el repensar dicho sentido cabe la posibilidad de develar la verdad sobre el ser; no obstante, también se hace necesario volver la mirada sobre aquel que interroga por dicho sentido y, además, examinar si el método que se ha planteado hasta el momento para *conocer* (en tanto que comprensión) al ser es el más adecuado. Como se decía en la Introducción a este trabajo, Heidegger responde a una situación de crisis de la filosofía de la modernidad: tanto el ser como el hombre “han sido situados a modo de idea” de modo asequible para el conocimiento porque la verdad depende del sujeto que se pregunta por ella.

³⁰⁸ Cfr. HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*., p. 12.

³⁰⁹ Cfr. *Ibíd.* §1., p. 13.

³¹⁰ Cfr. ESCUDERO P., A. *Ser y Tiempo una obra interrumpida*., p. 136.

³¹¹ Cfr. HEIDEGGER, M. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, p. 2.

³¹² POLO, L. *Hegel y el Posthegelianismo*. Cap. V-C., p. 290. Vol 147 de la Colección filosófica, EUNSA, 2006. Cap. V-C., p. 290.

Por lo tanto, resituarnos en la pregunta por el ser no solo puede ayudar a descubrir la verdad, sino que también devela la posibilidad del *Dasein* de descubrirla desde su autenticidad³¹³.

Polo considera que la pregunta se comprende mejor en la perspectiva heideggeriana desde su relación con el *tiempo*, pues de ello depende no solo la comprensión de la pregunta, sino también la comprensión de la respuesta a ese indagar. Además, desde ese horizonte Heidegger se separa de las filosofías inmediatamente anteriores porque en su perspectiva la comprensión depende principalmente de la apertura del tiempo. En este sentido, como quien se interroga por el sentido del ser es el hombre, la concepción del tiempo es determinante para establecer la importancia de la pregunta, pero también el ser del hombre. En cuanto al tiempo en Heidegger, en éste no tiene la preeminencia el presente, pues considera que ello estrecha el horizonte de posibilidades de comprensión, ya que si el hombre está abierto al ser (porque éste se le revela), entonces, la presencia (del ser en presente) limita su comprensión hasta el punto quizá de negarla; en otras palabras, en el tiempo presente el ser escapa.

Con palabras de Polo: “Si el pasado y el futuro son dimensiones intrínsecas del tiempo, y éste es el horizonte de la comprensión del ser, habrá de mostrarse que el ser no se entiende sólo en presencia, o como ella, y que haberlo pretendido es la causa del angostamiento del horizonte³¹⁴”. En este sentido el ser como presencia limita su comprensión porque en el querer *tenerlo* presente, termina por escaparse, por olvidarse porque deja de ser real para convertirse en algo ideal, algo que el entendimiento aprehende en sí mismo y al margen de la realidad propia del ser. En consecuencia con ello, Polo afirma que la conclusión heideggeriana de que la historia de la filosofía ha sido la historia del olvido del ser es acertada en el sentido de que ser no se reduce a presencia. En *Ser y Tiempo* se anuncia el tiempo como horizonte de comprensión del ser, el cual es radicalmente diferente de la manera como la tradición lo ha entendido hasta ahora. “Ésta se ha preguntado siempre por el ser-de-los-entes, y sus respuestas, infinitamente variadas a través de los siglos, han tenido siempre un elemento común aceptado como «consabido»: comprender el ser como presencia permanente. Simultáneamente se ha comprendido el tiempo desde el presente, definiendo el pasado como lo ya-no-presente y el futuro como lo todavía-no-presente”³¹⁵. Dichos elementos «consabidos» en toda la historia son los que Heidegger quiere poner en cuestión porque cree que de ello depende el poder descubrir el ser, la verdad.

Pues bien, hay quienes han planteado la relación de estos dos filósofos desde el tema de la posibilidad del *desocultamiento del ser* a partir de retornar a la pregunta por el ser. El punto de

³¹³ Cfr. ESCUDERO P., A. *Ser y Tiempo una obra interrumpida.*, p. 137.

³¹⁴ POLO, L. *Hegel y el Posthegelianismo*. Cap. V-C., p. 290.

³¹⁵ BENGOA, J. *Op. Cit.*, p. 46.

conurrencia de ambos autores se halla en la detección de la objetividad pensada como ocultamiento del ser. Ambos coinciden en que en todo referirse cognoscitivo al ente yace de antemano un enigma³¹⁶, es decir, algo oculto que impide su intelección. Y para ambos es la objetividad pensada del ente la que dificulta la intelección del ser³¹⁷.

Es necesario y relevante el llamado heideggeriano a replantearse la pregunta por el sentido del ser, pues en la claridad con que se muestra al ser desde la presencia se oculta con sigilo en realidad su olvido, y ello no se advierte con facilidad porque en la presentificación hay seguridad, hay fundamento a partir del cual construir conocimientos en los cuales el olvido no se hace presente, por eso, *reiterar la pregunta es rescatar el ser de su progresivo olvido*³¹⁸. Reiterar la pregunta por el ser desde este punto de vista no es algo retórico de la Historia de la Filosofía; se corresponde más bien con la necesidad de ser repensada desde un carácter más amplio que el que se ha planteado hasta ahora. De este modo, Polo considera que el ser como presencia no debe ser entendido como error, sino como posibilidad de más; es decir, el hecho histórico de que el ser haya terminado por petrificarse es la posibilidad de un *además* en tanto que ser³¹⁹. Al respecto Heidegger manifiesta la misma actitud: “El pensamiento de Platón no es más perfecto que el de Parménides. La filosofía de Hegel no es más perfecta que la kantiana. Cada época de la Filosofía tiene su propia necesidad. Hemos de reconocer, simplemente, que una filosofía es como es”³²⁰. Es decir, que tanto en Heidegger como en Polo el límite que encontramos al momento de conocer como (el ser pensado) que nos ha planteado hasta el momento la Filosofía (el ser como presencia) puede *abandonarse*, esto es, que hay posibilidad de ver desde otra perspectiva o, al menos, hay que esforzarse en ello.

Para Heidegger esta suerte solo es posible desde la apertura al horizonte de posibilidades, la cual se da no solo desde la apertura de aquel ante quien acontece el ser, sino que también desde la apertura del tiempo. Lo que se quiere plantear aquí es que la estrechez del presente limita el

³¹⁶ Cita del autor. Polo cita la traducción textual de las palabras de Heidegger en el *Acceso*, 182: "En todo conducirse y ser hacia el ente en cuanto ente yace de antemano un enigma", mostrando un cierto acuerdo de fondo con el problema y la tematización heideggerianos del conocimiento del ser, acuerdo que confirma en *Antropología I*, 58. Otras veces las cita *ad sensum*, cfr. Nominalismo 138.

³¹⁷ FALGUERAS, I. *Heidegger en Polo*, p. 10.

³¹⁸ Cfr. *Ibid.*

³¹⁹ Polo afirma que en los planteamientos filosóficos anteriores ha habido limitaciones, pero que el propósito suyo no es desconocerlos, sino que más bien es necesario tomar una actitud crítica para aceptar lo que han propuesto en lo que permita profundizar en el conocimiento. "Intentaré delimitar el tema tal y como ha sido legado por la filosofía moderna. En la medida en que el planteamiento moderno me parece desacertado, su exposición será crítica, con vistas a una aceptación matizada". POLO, Leonardo. *Antropología Trascendental II, La esencia de la Persona Humana*. España, EUNSA, 2003, p. 29.

³²⁰ HEIDEGGER, M. *El Final de la Filosofía y La tarea del Pensar*, p. 1.

horizonte, porque el pasado y el futuro también son intrínsecos al presente y ni el ser del hombre ni el ser en general acontecen al margen. Esto quiere decir que si la apertura del ser, para no seguir en el olvido, solo es posible desde la apertura del tiempo; entonces comprender el ser exige superar el límite de la presencia mental. Tanto Heidegger como Polo se dan cuenta del límite del pensamiento objetivo y, por tanto, de la necesidad de abandonarlo. Frente a lo cual la propuesta heideggeriana se inclina por hacerlo desde la comprensión del tiempo, pues considera que desde ahí se puede ampliar el horizonte de posibilidades que ha quedado reducido por la concepción de la presencia³²¹. La propuesta de Polo, como veremos más adelante, va hacia “el abandono del límite mental”, desde una especial comprensión del yo y del tiempo que permite descubrirlo en tanto que no acabado y como complejidad en crecimiento³²².

Desde esta perspectiva la pregunta por el ser, específicamente por el *sentido* del ser, es de especial relevancia, porque de dicho *sentido* depende el *alcanzar* alguna comprensión. Esto hace referencia a la manera como ha sido abordada la pregunta a través de la historia. A este propósito Polo plantea que en la filosofía clásica y medieval la preeminencia de la pregunta estaba inclinada hacia el descubrimiento del fundamento del ser, es decir, lograr conocer qué es aquello que lo hace ser y, en esta misma perspectiva, dicho conocimiento dependía de la correspondencia entre el fundamento y lo fundado por el entendimiento, lo que a la postre termina por darle preeminencia a la presencia: el sentido del ser es el fundamento. Sin embargo, también hace hincapié en que solo es una manera de concebirlo, pues ya desde Aristóteles se había afirmado que *lo que es se dice de muchas maneras*. Entonces, la presencia solo es una manera de concebir al ser, pero no es el único modo en que éste acontece y en que se le puede abordar. En suma, la denuncia heideggeriana es acertada para el momento actual de la Filosofía; sin embargo, hay que acotar que también en esa misma historia se pueden encontrar atisbos de otros modos de conocer.

Polo manifiesta que el problema más agudo es el de la modernidad, pues el foco de atención ya no es el fundamento (buscar aquello que hace que un ser sea), sino la *conciencia* que garantiza la verdad de lo fundado, es decir, el sujeto (esto se explicará mejor más adelante). El problema se manifiesta en que en la modernidad el fundamento del conocimiento del ser está dado por la conciencia que conoce y no tanto por el ser mismo (de ahí que sea necesario conocer cómo procede la razón en el proceso de conocimiento de la verdad, pues de ello depende que lo que se conozca del ser sea verdadero). Como se ve *grosso modo* la inversión de la modernidad es extrema y, por tanto, problemática. Sin embargo, no por ello queda garantizado y sin cuestión el conocimiento que

³²¹ Cfr. FALGUERAS, I. *Heidegger en Polo*, p. 10.

³²² Cfr. FALGUERAS, SALINAS, Ignacio. *Avatares del yo y la libertad*. En: *Thémata*. 1999, no. 22., p. 81. Disponible en: <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/27408?locale-attribute=es>

aportaron los clásicos. En este sentido Polo piensa que tanto la filosofía clásica como la moderna terminan por centrar su atención en el ser como presencia³²³, aunque dicha presenciación no se da del mismo modo en los clásicos y en los modernos pues, como se ha adelantado, mientras el fundamento de *lo que es* en la filosofía clásica se buscaba en el ente mismo, en la modernidad dicho fundamento se busca más bien en la conciencia del sujeto que conoce. En términos de Polo “mientras que para los clásicos el fundamento es trascendente, es algo que está más allá del hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de la subjetividad”³²⁴. En suma, y dada esta diferencia, Polo considera que la propuesta heideggeriana acude en crítica razonable más al segundo momento histórico en el que el ser se toma como presencia, pues ampliando el horizonte de posibilidades de acontecer del ser (pasado-presente-futuro), se evidencia que la conciencia del sujeto cognoscente queda limitada en la posibilidad de su comprensión porque las categorías con las que accede al conocimiento tienen por tendencia hacer presente *lo que es*.

Este último punto es importante. Sin embargo, se tratará con más profundidad en el capítulo VI de este trabajo. Por lo pronto, y en lo que corresponde a este apartado, el llamado heideggeriano a replantearse la pregunta por el sentido del ser es una labor apremiante e inherente a la existencia humana, porque en ella se logra detectar la posibilidad de un además en el conocimiento. Polo y Heidegger han detectado el límite del pensamiento objetivo; por lo cual, se hace necesario repensar la manera en que dicho límite se pueda abandonar, es decir, indagar en si es posible o no pensar la verdad más allá del reducido campo de la presencia. También coinciden en que dicha posibilidad se puede ver a partir del retorno al origen de la filosofía, es decir, a la pregunta por el ser³²⁵.

Volviendo a la primera parte de este capítulo, es importante retomar de nuevo la idea de que *Ser y Tiempo* tiene un propósito específico que está ligado al interrogar por el ser y su sentido, de lo cual hay que destacar dos aspectos: por un lado, lo que se busca con la pregunta y, por otro, lo que tiene de trasfondo el mismo preguntar. Con respecto a esto último el mismo Heidegger lo expresa de la siguiente manera: *Preguntar es buscar conocer el ente en lo que respecta al hecho de que es y a su ser-asi*³²⁶. Según Polo, el preguntar es importante dado que en dicho acontecimiento se puede develar lo que se busca, es decir, lo que es. El preguntar es la actitud del filósofo que queda perplejo ante lo que acontece delante de sí; sin embargo, dicho indagar no solo se detiene en lo que aparece, sino que debe *traspasar* hacia el misterio que se oculta en lo presente, esto es, el sentido de lo que acontece. En cuanto a lo que se busca con el preguntar, la razón se desprende de la analítica de la

³²³ Cfr. POLO, L. *Hegel y el Posthegelianismo*. Cap. V-C., p. 284

³²⁴ POLO, L. *Persona y Libertad*., p. 29.

³²⁵ Cfr. FALGUERAS, I. *Heidegger en Polo*, p. 9-13.

³²⁵ HEIDEGGER, M. *Op. Cit.* §2.

³²⁶ HEIDEGGER, M. *Op. Cit.* §2.

misma pregunta, de la cual se evidencian cuatro aspectos que mencionaré a continuación y que, desde la perspectiva heideggeriana, ayudan a develar aquello por lo que se está preguntando. En cuanto a este propósito, planteado por Heidegger, Polo manifiesta la importancia de tal proceder, porque en dicha analítica se devela no solo el valor de la pregunta sino que también se revelan los horizontes hacia dónde conduce dicho investigar³²⁷.

Dado lo anterior, del párrafo 2 de la Introducción de *Ser y Tiempo* Polo extrae los siguientes elementos estructurales de la pregunta que Heidegger expone allí.

- Aquello *por* lo que se pregunta (*Erfragtes*): es la verdad que se busca.
- Aquello *de* que se pregunta (*Gefragtes*): es, digamos, el sujeto del primer elemento, o mejor, su supuesto, pues no está claro que se trate de un genitivo subjetivo. La conexión entre *de* y *por* no es proposicional.
- Aquello *a* que se pregunta (*Befragtes*): si la pregunta es completa, este elemento es distinto del segundo; aquello *por* lo que se pregunta no es de aquello *a* que se pregunta.

Si la pregunta es teórica o investigadora, es decir, si trata de concebir aquello de que se pregunta, tiene como meta *aquello que se pregunta* (o mejor, aquello *por* lo que se pregunta. Como se ve, el primer elemento es el más importante).

- Aquél que pregunta (*Frager*): la pregunta es un preguntar, es decir, la conducta del ente que pregunta, y por ello la pregunta tiene un peculiar “carácter de ser”. Preguntar es ser en orden al ente que pregunta³²⁸.

En cuanto a la analítica heideggeriana con relación a la pregunta, Polo plantea que el primer elemento, aquello *por* lo que se pregunta, es decir, la verdad que se busca, se refiere al indagar *por el sentido* del ser. El segundo elemento, aquello *de* que se pregunta, se refiere al ser mismo, con lo cual se quiere destacar que el indagar por el sentido del ser no es lo mismo que indagar un ente específico, ya que el sentido del ser no es el sentido del ente; en este caso se busca referencia al ser directamente; sin embargo, ¿en dónde buscar esa referencia si no es a partir de algo que es, es decir,

³²⁷ POLO, Leonardo. *Acceso al Ser*. Capítulo I, 2. D. La perplejidad como punto de partida. También en *Hegel y el posthegelianismo*, p. 304.

³²⁸ POLO, L. *Hegel y el Posthegelianismo*, p. 302. En cuanto a la referencia textual de *Ser y Tiempo* esta se puede consultar en el párrafo 2 de la introducción. Polo también hace alusión a la estructura de la pregunta en el capítulo I de la primera parte de *El Acceso al Ser*. Allí se destaca dicha estructura no tanto con relación al horizonte que se le está dando a esta investigación, sino más bien con relación a la perplejidad, sin embargo, lo que llama la atención es que en los dos textos Polo rescata la importancia de que toda indagación filosófica inicie a partir de una concepción antropológica.

a partir de un ente? Esa es la puerta de entrada para el tercer elemento: aquello *a* que se pregunta, con lo cual se presenta la apertura ante la posibilidad de indagar por el ser, lo que solo se puede dar, como se dijo, desde algo que sea. En este sentido, el indagar por el sentido del ser se podría dar desde cualquier ente, con la salvedad de que no interesa tanto como ente sino como *algo que es*. No obstante, Heidegger hace hincapié en que el ente que permita indagar por el sentido del ser no puede ser cualquiera, porque no todos los entes se preguntan por el sentido del ser; por lo tanto, dicho ente debe ser el hombre; *aquel* que pregunta por el sentido del ser. Con esto último se da entrada al cuarto elemento constitutivo de la pregunta.

Respecto de este último elemento que se deriva de la analítica hecha por Heidegger, puede decirse que así como en cuanto a la pregunta por el ser es importante explicar el modo de dirigir la mirada hacia el ser (no desde la estrechez de la presencia), también “es preciso preparar la posibilidad de la correcta elección del ente ejemplar al que dirigir la pregunta, y elaborar la genuina forma de acceso a dicho ente³²⁹. ¿Por qué el hombre? Porque para indagar por el sentido es necesario partir de un pre-supuesto que permita comprender en cierto manera lo que se está preguntando, es decir, dicho ente debe gozar de alguna pre-comprensión del ser³³⁰ y de su ser, además, este ente, que en cierto sentido es comprensión, no solo desvela lo que él es, sino que a través de ese descubrir también se devela el sentido del ser. Esta es una parte principal de la propuesta heideggeriana que reitera la importancia de la pregunta en cuanto a este último elemento.

Aquel a quien se pregunta, en tanto que es, permite develar el sentido del ser, no porque se derive de dicho ente o de dicho ser, sino porque se puede develar a través de él. *Por consiguiente, elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente —el que pregunta— se vuelva transparente en su ser³³¹*. Si lo que se busca es comprender el sentido del ser, aquel ente que ayude a develar dicho sentido debe tener de suyo la posibilidad de comprender. Esto quiere decir que en cuanto a la comprensión del sentido del ser no se puede tomar como referente a cualquier ente del mundo porque ese ente, aunque *ahí-en-el-mundo*, no se hace transparente en su ser, ya que no goza de una pre-comprensión del ser, ni mucho menos de su propio ser. Por lo tanto, el único capaz de ver a través de su propio ser es el hombre.

Este último planteamiento permite proponer un punto de reflexión más que Heidegger encuentra y que Polo puntualiza debido a su importancia en cuanto a la propuesta de abandono del pensamiento objetivo. Polo se expresa de la siguiente manera: “El hombre sólo se entiende si es el

³²⁹ FALGUERAS, I. *Heidegger en Polo*, p.12.

³³⁰ Ya en la primera parte de la introducción Heidegger sostiene que en el preguntar hay algo de comprensión de lo que se pregunta, pues, de lo contrario no se podría ni preguntar.

³³¹ HEIDEGGER, M. Op. Cit., § 2, p. 18.

que entiende el ser: el hombre es relativo al ser –no a sí mismo– puesto que el ser es la consideración fundamental de la verdad, aunque no en términos de necesidad lógico formal, sino como lo que se busca interrogativamente”³³². En este sentido, el hombre empieza a tener primacía por ser el único capaz de preguntarse por el sentido y por ser el único capaz de permitir comprender dicho sentido a través de su propio ser. Así que, el punto de reflexión se centra en ese ente que es capaz dar cuenta de su ser y, por tanto, del ser. Escudero, acota al respecto que “En efecto, y puesto que lo que comprendemos es el ser “en general” –pues si no fuese así la analítica del *Dasein* carecería de relevancia cara a una ontología “universal”- la “comprensión de(l) ser” incluye, a la vez, la comprensión de nuestro ser, y del ser de los entes distintos del ente que soy o somos nosotros”³³³. En consecuencia, si se presta atención al desenlace de la analítica, la pregunta por el sentido del ser desemboca en la necesidad de preguntar por el sentido del ser del hombre, pues sólo de ese modo es posible llegar a develar el sentido del ser.

Conclusiones

En términos generales se puede concluir este primer capítulo de la siguiente manera: la pregunta por el sentido del ser lleva a repensar la ontología desde lo que es en sí. Lo que quiere decir que dicha ontología conlleva la exigencia no de conocer a un ente como tal, sino lo que hace que un ente sea, es decir, que se indaga propiamente por el ser del ente. Ahora bien, hay que hacer hincapié en que ese ente al que se refiere Heidegger no puede ser cualquiera, solo puede ser aquel que pueda dar cuenta de sí, que se pueda comprender en su ser y que a través de su ser se pueda develar el sentido del ser en general. Así pues, que al menos desde este punto de vista la propuesta de repensar la ontología termina por convertirse en una llamada por repensar la antropología. Por lo tanto, y como punto determinante de esta primera parte, tal vez a propósito o quizá sin darse cuenta, lo que inicia como una preeminencia ontológica termina por tener una preeminencia antropológica; de lo que se sigue que al preguntar por el sentido del ser, se debe tener como presupuesto indagar antes por el ser del hombre.

En la lectura poliana de la pregunta por el ser propuesta por Heidegger se pueden indicar los siguientes hallazgos: primero, que es necesaria la pregunta por el ser, porque, esta representa de manera genuina el inicio de la filosofía como esfuerzo del hombre por descubrir la verdad; segundo, a través de la pregunta por el ser, es necesario remitirse a la historia para descubrir el momento en el cual la verdad quedó encubierta, pues solo a partir de allí se pueden reiniciar los esfuerzos por desvelarla; tercero, al volver a la historia de la respuesta que se ha dado a la pregunta por el ser se

³³² POLO, L. *Hegel y el posthegelianismo*, p. 305.

³³³ ESCUDERO PÉREZ, Alejandro. *Dos lecturas de Ser y tiempo*. En: *Factótum*, 2011, no. 8., p. 41. Disponible en: http://www.revistafactotum.com/revista/f_8/n_8.php

puede establecer algo común en cuanto a la comprensión de éste: la primacía de comprenderle en tanto que presencia; cuarto, Heidegger y Polo coinciden en que el pensamiento objetivo, es decir, el del ser entendido como presencia, es limitado y, por lo tanto, es necesario insistir en la posibilidad de abandonar dicho límite; quinto, a partir de la analítica de la pregunta por el ser hecha por Heidegger en *Ser y Tiempo* se plantea la remisión al *Dasein* como punto de inicio en el indagar por el sentido del ser, es decir, que la pregunta por el ser decanta también en la pregunta por el hombre, lo que a la postre para Polo significa la preminencia de un repensar la antropología en el camino de descubrir la verdad. Este asunto es sumamente importante en los planteamientos de Polo, pues ante la posibilidad de abandono del límite del pensamiento objetivo (como se verá más adelante) queda planteado un posible camino en Heidegger que es necesario profundizar: lo transobjetivo³³⁴. Sexto, derivado de la exigencia de superar el límite de lo objetivo Heidegger propone el camino del tiempo, pues considera que el pensamiento objetivo da primacía a la presencia, es decir, a lo presente y el ser, en ese sentido, queda limitado. Con relación a ello Polo sostendrá, al igual que el filósofo alemán, que la comprensión del ser no se puede reducir a la presencia.

Se concluye, entonces, que la pregunta por el sentido del ser que propone Heidegger es de vital importancia, porque a través de ella y en su analítica se logra develar que, en cuanto al ser, es preciso indagar también por el ser del hombre. Esto quiere decir, quizá de manera apresurada, que develando el ser del hombre en cierto sentido se puede develar alguna comprensión del ser. Así pues, vale la pena acudir a la llamada heideggeriana de repensar la antropología por el simple hecho de que somos seres humanos y porque somos nosotros los únicos capaces de tales preguntas. Al respecto Polo considera (como se intentará plantear en el último capítulo) que insistir en abandonar el límite del pensamiento objetivo a partir de la comprensión de hombre y su posibilidad de conocer, puede ser un camino decisivo en cuanto a alcanzar la verdad como genuinamente es.

³³⁴ Cfr. FALGUERAS, I. *Heidegger en Polo.*, p. 10.

EN BUSCA DE LA COMPRENSIÓN PRÁCTICA: EL PERCEPTO COMO ANTECEDENTE DE LA IMAGEN

In search of practical understanding: the sensible species as antecedent of the image

Daniel H. Castañeda y G.
Universidad Panamericana, CDMX
danielhcastaneda@yahoo.com.mx

Resumen: El estudio de la realidad práctica o plexo de los medios hace necesario el estudio de las imágenes, pues es en la imagen de espacio en la que se plasman tales medios. Por ende, para entender el significado de los medios que se dibujan en el espacio euclídeo, es necesario conocer el método de conocimiento de tales medios, pero sobre todo sus objetos. Este estudio pretende averiguar la “naturaleza” de los objetos de la sensibilidad externa. Con especial interés se busca esclarecer esto, en aras de poder explicar aquello a lo que remiten y su relación con la imagen formada por el acto de la imaginación.

Palabras clave: Especie impresa, especie sensible, objeto sensible, sensible *per accidens*, especie retenida

Abstract: The study of the practical reality or plexus of the media makes necessary the study of images, since it is in the image of space in which such media are embodied. Therefore, to understand the meaning of the means that are drawn in the Euclidean space, it is necessary to know the method of knowledge of such means, but above all, its objects. This study aims to find out the "nature" of the objects of external sensitivity. With special interest, we seek to clarify this, in order to explain what they refer to and their relationship with the image formed by the act of the imagination.

Keywords: Impressed form, sensible species, sensible form, sensible *per accidens*, retained species

El estudio de la realidad práctica o plexo de los medios como lo denomina Leonardo Polo hace necesario el estudio de las imágenes, pues es en la imagen de espacio en la que se plasman tales medios. Para entender el significado de los medios que se dibujan en el espacio euclídeo, es necesario, por un lado, tratar sobre el método de conocimiento de tales medios. Pero por otro, y primeramente, es indispensable averiguar sobre sus objetos. En este caso serían las imágenes. Sin embargo, una somera lectura de los textos de Polo sobre la imaginación y las imágenes ponen en guardia sobre la necesidad de llevar a cabo cierta profundización en los antecedentes objetivos de las imágenes. Desde luego, su antecedente inmediato es la especie retenida suministrada por el sensorio común; no obstante, previo a éstas, están los objetos poseídos por los actos sentidos por el sensorio común, es decir, los sensibles.

La fuente para el estudio de estos objetos en el pensamiento de Polo son fundamentalmente el primer volumen del *Curso de teoría del conocimiento* y las *Lecciones de psicología clásica*. También hace algunas referencias en la *Crítica kantiana del conocimiento*.

Algunos autores ya han estudiado estos objetos, sin embargo, su estudio no está centrado en ellos, sino en otros temas, por lo que son tratados colateralmente. Por ende, no son el principal punto de enfoque de tales estudios.

En lo que sigue se tratará de averiguar la “naturaleza” de los objetos de la sensibilidad externa, los cuales en los textos polianos son considerados como inmateriales, pero *manteniendo las condiciones de la materia*. Con especial interés se busca esclarecer esto, en aras de poder explicar aquello a lo que remiten y su relación con la imagen formada por el acto de la imaginación. Se ha de comenzar tratando de entender los términos con los que Polo se refiere a los sensibles, pues esto es necesario para conocer su “naturaleza” y establecer su diferencia y relación con términos como la especie sensible, forma sensible y objeto sensible, ya que a veces no es uniforme en lo que se refiere a su noción. Esto abrirá el camino para entender la discriminación de sensibles que hace el sensorio común, la connotación del sensible *per accidens* y las especies retenidas en el órgano de la imaginación.

Especie, forma y objeto

La mayoría de las veces que Polo emplea el término *especie sensible* es para referirse a la especie impresa y a la especie retenida³³⁵. Sin embargo, en ocasiones emplea la *especie sensible*

³³⁵ “A la adquisición de una forma exterior, la forma ajena a la propia forma, es decir a su misma presencia en el órgano de la facultad sensitiva, es a lo que llamábamos *especie impresa*. También le llaman los escolásticos

como sinónimo del *objeto sensible*³³⁶, es decir, con *aquello conocido de la inmutación* formado por el acto de la facultad. En esta misma línea la equipara con el *sensible propio*³³⁷ y también con el *sensible común*³³⁸. Por ende, es remitencia o intencionalidad de algo³³⁹. Por tanto, Polo entiende la especie sensible como objeto intencional y como especie impresa³⁴⁰.

En otras ocasiones pone la especie sensible en relación con el sensible *per accidens*, de manera que su remitencia carecería de referencia, es decir, que efectivamente se refiere a un rojo, pero el cual *no se separa de aquello en lo que recae* el rojo³⁴¹. Esto lo aclara cuando dice que “el sensible *per accidens* aparta las especies sensibles de la referencia significativa a la inmutación orgánica. El color no significa la inmutación —ésta es tácita—, o sea, no significa que la inmutación es un color”³⁴². Quiere decir que aquella cualidad, como el color, se refiere a algo, a otro que no es el propio color, ni la propia inmutación. Lo importante de esto es que la referencia al sensible *per accidens* es consecuencia de la insuficiencia distributiva de las especies sensibles, o sea, de las cualidades; esto es un conocimiento que remite a algo y no inmutación de algo³⁴³.

algunas veces *especie sensible*, en el caso de la sensibilidad que es el que estamos considerando”, *Lecciones de psicología clásica*, Eunsa, Pamplona, 2009, 126.

³³⁶ Resulta pues que la especie sensible puede estar en dos situaciones diferentes con relación a la facultad sensitiva. Está como forma natural, o como *especie impresa*, en tanto que informa al *órgano*. Está como *objeto* en tanto que está en relación con el *sobrante formal* de la facultad sensible”, *Psicología clásica*, *Idem*; “Al objeto de la sensibilidad externa se le suele llamar sensible o especie sensible”, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984, 304; “Llamamos especie sensible a lo objetivado por el sentido externo”, *Ibidem*, 329; “Las operaciones de los sentidos externos se conmensuran con las especies sensibles, es decir, con sus propios objetos”, *Ibidem*, 322; “Los actos cognoscitivos son de otra índole que las especies sensibles, aunque están unidos con ellas: el ver y lo visto son uno en acto, dicen los aristotélicos”, *Ibidem*, 330-1.

³³⁷ “Hay una separación: áreas cualitativas que se denominan especies sensibles propias”, *Curso de teoría*, I, 304.

³³⁸ “Los sensibles comunes se definen como aquellas especies sensibles que son objetivadas por más de una facultad, en principio por todas”, *Curso de teoría*, I, 306.

³³⁹ “Pero no parece que sea así, pues la referencia significativa sólo aclara lo intencional de las especies sensibles”, *Curso de teoría*, I, 398.

³⁴⁰ “Las especies de la sensibilidad externa son inmutaciones del *órgano*”, *Curso de teoría*, tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985, 201.

³⁴¹ “A su vez, el carecer de referencia es una intencionalidad peculiar, pues tal carencia no anula la intencionalidad...” *Curso de teoría*, I, 405.

³⁴² *Curso de teoría*, I, p. 350; “la referencia significativa de las especies sensibles es apartada de la inmutación orgánica por el sensible *per accidens*”; *Ibidem*, 351.

³⁴³ “Al discriminar las especies sensibles se percibe su insuficiencia distributiva. Dicha percepción es, por definición, el sensible *per accidens*, puesto que se logra en atención a especies sensibles (en atención a la insuficiencia de las objetivaciones de un nivel para un nivel superior), no a especies impresas”, *Curso de teoría*, I, 354.

Con el término *forma sensible* se refiere a los sensibles propios³⁴⁴, pero claramente al objeto del sentido externo³⁴⁵. Por ende, la forma sensible es el objeto sensible, aquello conocido de la inmutación. En otros casos no es claro si con forma sensible se refiere a la especie impresa o al sensible propio o común³⁴⁶. Para esto usa el término cualidad; el color verde, por ejemplo.

Con el término *objeto sensible* designa una forma que se distingue de su antecedente³⁴⁷, la especie impresa, por ser una forma descausalizada³⁴⁸. En alguna ocasión equipara el objeto sensible, aquello conocido de la inmutación, con la especie sensible³⁴⁹. Incluso una vez denomina especie sensible propia a los sensibles propios³⁵⁰.

Más específicamente, el objeto sensible remite o es intencional de la *cualidad sensible* roja, por ejemplo, *lo conocido de lo que inmuta la retina*³⁵¹; por ende, el objeto sensible es lo que remite a la *cualidad sensible* o *área cualitativa* conocida. Por tanto, no son “noticias del ser”. Si el conocimiento es de esencias, aquello a lo que remiten estos objetos no son esencias en acto, sino en potencia: “las esencias están *en potencia* en el plano de los objetos sensibles”³⁵². Es decir, remiten a cosas concretas, no universales; “el objeto de la sensibilidad es siempre particular, y por lo tanto hay que considerarlo determinado por la materia, intrínsecamente dependiente de la materia puesto

³⁴⁴ “Hay formas sensibles, los llamados sensibles propios, que sólo son objetivadas por una facultad y no por otra”; *Curso de teoría*, I, 304.

³⁴⁵ *Curso de teoría*, I, 406-7.

³⁴⁶ “En lo que al conocimiento respecta, es claro que no se objetiva la excitación ni la afección de lo que llega de fuera: el color verde, por ejemplo, no puede decirse que sea objetivado como estímulo. El verde es una cualidad, una forma sensible. El antecedente inmediato de la cualidad sensible en el órgano tiene que ser una forma, no puede ser un estímulo complejo”, *Curso de teoría*, II, 47-8.

³⁴⁷ “Considerada como el órgano mismo en trance de inmutación, la especie impresa se distingue del objeto sensible. Sin prejuzgar la correspondencia entre la especie impresa y el objeto sensible, para conocer el objeto es menester que la forma del órgano se relaciones con el objeto de modo distinto a su composición hilemórfica”, *Curso de teoría*, I, 349; “El objeto sensible exige como antecedente la especie impresa, aunque la inmutación no es la condición suficiente del objeto, de acuerdo con lo que venimos diciendo y con el axioma A”, *Curso de teoría*, I, 351.

³⁴⁸ “El objeto sensible es una forma “descausalizada”, porque, cuando se trata de acciones, la forma sólo es causa en concausalidad con la eficiente”, *Curso de teoría*, I, 243.

³⁴⁹ “Al objeto de la sensibilidad externa se le suele llamar sensible o especie sensible. El término “especie” equivale a forma. Se conocen formas, discernibles de los actos y de la causa formal” *Curso de teoría*, I, 304; “El objeto sensible es la forma de una materia sólo antes de la operación de la facultad, es decir, como especie impresa”, *Psicología clásica*, 134.

³⁵⁰ “Hay sensibles propios. No por ser ciego se deja de oír, ni por ser sordo se deja de ver. Hay una separación: áreas cualitativas que se denominan especies sensibles propias. Esta es una de las razones que justifican la distinción de las facultades”, *Curso de teoría*, I, 304.

³⁵¹ “Por eso el carácter intencional del color y los otros objetos sensibles ha de tratarse sin desmesurarlo” *Curso de teoría*, I, 235; “Hay objetos que solamente se dan si se ve, si se oye, etc. Esos son los sensibles propios; otros objetos sensibles se dan en tanto si se oye como si se ve” *Ibidem*, 280.

³⁵² *Psicología clásica*, 223.

que 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 existencia”³⁵³.

Aunque no es fácil encontrar una descripción del “contenido” o “información” de estos objetos, se puede inferir de la descripción que hace del objeto de la razón, pues “desde el punto de vista de la formación de nuestras ideas, las abstraemos de la materia, de lo corpóreo, de lo particular, tal y como están en los objetos de la sensibilidad”³⁵⁴; por tanto, los objetos de la sensibilidad remiten a materialidad, corporeidad y particularidad. Desde luego, estos objetos son inmateriales, aunque sean formados por actos de facultades sensibles.

Estos objetos son formados por el acto de la facultad sensible, de manera que son poseídos *ya* por dicho acto. A pesar de esto, Polo les atribuye a estos objetos el carácter de *sincrónicos*. La sincronía es análoga a la simultaneidad entre acto y objeto, pero a nivel físico cerebral; es la mayor unidad entre movimientos biofísicos, la organización de la pluralidad de eficiencias, y una sincronía de concausalidades eficientes. Por ende, cabría decir que entre el acto del sentido externo y el objeto sensible hay sincronía; se trata, por tanto, del acto de una facultad corpórea animada que se sincroniza con un sensible (objeto). En estos objetos se advierte esta sincronía “siguiendo la distinción entre sensibles propios y comunes”³⁵⁵.

Esta sincronía tiene una consecuencia, y es “que en el plano de la sensibilidad la unidad en acto del conocimiento y lo conocido no es estable, en términos de esencialidad. Las esencias no están en acto en el orden de los objetos sensibles, pero están virtualmente, porque los sentidos son absolutamente incapaces de establecer una unidad en acto, en que se actualice objetivamente la esencia”³⁵⁶. Sin embargo, “Las esencias tienen que estar en el objeto de la sensibilidad, pues de lo contrario caemos en el idealismo. Pero tienen que estar sin ser actualmente conocidas”³⁵⁷. Con esto parece apuntar ya desde aquí al sensible *per accidens*: las esencias están virtualmente en los objetos sensibles.

Polo califica a estos objetos como “muy netos”, “vistosos” y los entiende al modo aristotélico, como “medio entre extremos”³⁵⁸. Cada uno de estos objetos sensibles está estrictamente separado de los otros, por lo que se objetivan por separado y esto es razón de la distinción de

³⁵³ *Psicología clásica*, 237.

³⁵⁴ *Psicología clásica*, 280.

³⁵⁵ *Antropología trascendental*, tomo II, Eunsa, Pamplona, 2003, 292.

³⁵⁶ *Psicología clásica*, 222.

³⁵⁷ *Psicología clásica*, 222-3.

³⁵⁸ “Recuérdese la noción de medio entre extremos opuesto con que Aristóteles define los objetos de la sensibilidad externa”, *Curso de teoría*, I, 372.

facultades y de sus operaciones³⁵⁹, por lo que lo más adecuado es entenderlos como *sensibles propios* y *sensibles comunes*³⁶⁰.

Los sensibles

El *sensible propio* es el objeto que solo es conocido por una facultad³⁶¹, el cual es forma³⁶². Define como sensibles propios u objetos sensibles propios al color, sonido, sabor, olor y lo táctil. Estos sensibles son incomunicables, están estrictamente separados, pero hay una jerarquía entre ellos. Esto lleva a establecer que son cinco las facultades sensibles que los conocen.

Los *sensibles comunes* son los objetos formados por más de un sentido externo; sería aquello conocido cuya especie impresa ha inmutado a más de un sentido y por ende, es formado por el acto de más de un sentido. Polo enumera cinco, pero no constriñe su número; los cuales serían el tiempo o movimiento, cantidad o espacio, quietud, número y figura. Están conectados entre sí, de manera que “ninguno es posible sin el otro”³⁶³ y también están unidos a los sensibles propios, por lo que cada sensible propio se diferencia según su conexión con un común, por ejemplo, el espacio visual y espacio auditivo, olfativo, etc., no habiendo comunicación entre ellos, al menos en este nivel cognoscitivo.

Polo afirma que la intencionalidad de los sensibles propios y comunes es plural formal sin separación. Esto significa que carecen de referencia o apoyo. Ejemplifica con el color rojo, el cual *se resbala* o *se desliza* a una mancha, de esta *se resbala* a la figura de la mancha, de esta a un número de manchas y de aquí a sus movimientos y reposos. Esta intencionalidad carente apoyo “es ese “deslizarse”, o no separación, de la pluralidad formal. El rojo remite a la mancha sin separarse de ella, esto es, *sin* referencia o apoyo. Insisto. Remitir *sin* referencia: el rojo no significa la mancha, pero no aparece *sin* ella ni al revés. El remitir es su propio *con* y en su virtud se pasa *sin* la referencia: *con* la mancha permite pasarse *sin* referencia. Ahora bien, la carencia de referencia equivale a la ausencia de apoyo. La intencionalidad sensible no tiene término. Y no por ello es

³⁵⁹ “el criterio para establecer la diferencia entre facultades (y entre operaciones) son los sensibles propios”, *Curso de teoría*, I, 280.

³⁶⁰ *Curso de teoría*, I, 303-14.

³⁶¹ “Se entiende por sensible propio el objeto solo conocido por una facultad. Los sensibles comunes, en cambio, son conocidos por más de una facultad”, *Curso de teoría*, I, 280.

³⁶² “Con todo, los sensibles propios son formas”, *Curso de teoría*, I, 305.

³⁶³ *Curso de teoría*, I, 308.

indeterminada o no formal, sino que se acompaña sin apoyo, lo cual se corresponde con un acto cognoscitivo tácito”³⁶⁴.

Esta falta de referencia introduce un orden en la objetivación: los primeros son los *sensibles propios* y luego: *extensión, figura, número, movimiento, quietud*; de manera que “el orden de sensibles propuesto puede describirse acudiendo a la preposición *con*: color-con-extensión-con-figura-con-número-, etc. La quietud no es tanto un término último como el explícito del sensible propio”³⁶⁵. Lo mismo ocurre con los demás sensibles: sonido con extensión, sonido con figura, etc.

Polo reitera esta orden de objetivación debido al resbalamiento o deslizamiento provocado por la falta de apoyo en algo por parte del sensible sosteniendo que “la remisión intencional carente de referencia sugiere un cierto orden en lo que llamo su resbalar o deslizarse. Lo primero es el sensible propio. Entre los sensibles comunes el orden puede ser: extensión, figura, número, movimiento, quietud. En tanto que se objetiva en este orden no es necesaria la referencia, y cabe notar el valor formal del objeto sensible”³⁶⁶. Lo interesante de este orden es que él mismo afirma, siguiendo la opinión de Aristóteles, que el sensible común más importante es el tiempo; sin embargo, en la ordenación que hace de estos sensibles siempre pone en primer lugar el espacio o extensión. Al parecer seguiría la opinión de Tomás de Aquino sobre esto, aunque expresamente dice seguir a Aristóteles.

Los sensibles comunes *son percibidos en cada uno de los propios*, es decir, que “los sensibles comunes son sentidos de distinta manera en conexión con cada uno de los sensibles propios, o por cada uno de los sentidos externos. Una cosa será la sensación de figura o la sensación de tamaño, la magnitud, a través del tacto, y otra será a través del sonido, y otra a través de la vista. Y lo mismo le pasará a la quietud, al movimiento y al número”³⁶⁷. Por esto es que los sensibles comunes se objetivan en la sensibilidad externa pero no están integrados en ese nivel.

En las *Lecciones* sostiene que la diferencia gradual o que “la interpretación gradual de la diferencia de los sentidos externos, donde hay que buscarla es precisamente en el modo de la especialización, es decir, en la modalización del sensible común, en cada uno de los tipos de sentidos”³⁶⁸. Por ende, una cosa sería el espacio táctil y otra el espacio visual; el sensible común espacio modalizado a través del tacto y el sensible común espacio modalizado a través de la vista, permitiría establecer una jerarquía, es decir, que uno es más cognoscitivo que otro, que el espacio

³⁶⁴ *Curso de teoría*, I, 405.

³⁶⁵ *Idem*.

³⁶⁶ *Curso de teoría*, I, 405.

³⁶⁷ *Psicología clásica*, 141.

³⁶⁸ *Psicología clásica*, 145.

visual es más cognoscitivo que el espacio sonoro. Así pues, la modalización de los sensibles comunes según los sensibles propios lleva a establecer que hay una gradación o jerarquía entre ellos y no una diferencia de zonas, como “que cada uno de ellos barra una zona de la sensibilidad”³⁶⁹.

Una vez realizadas estas precisiones terminológicas, es posible pasar revista al significado de cada uno de los sensibles, tratando de llegar a una formulación teórica de cada uno de ellos. Es difícil proponer una definición de ellos, pues se trata de *realidades que son en otro*, no obstante, se les puede describir de alguna manera. Se ha de estar en guardia con el lenguaje, pues este no es apto para la teoría del conocimiento; ya desde proponer una formulación teórica expresada lingüísticamente se conculca la axiomática, pues supone expresar aspectos de los objetos de la sensibilidad con elementos imaginativos y conceptuales. Polo sostenía que la manera más adecuada de describir a estos sensibles es con lenguaje sin conectivos, especialmente la partícula *es*. Ha de estarse en guardia de los conectivos, de manera que “no podemos admitir, por ejemplo, que la cópula verbal “es” conecte el color y la mancha. La expresión: “el color es una mancha” es incorrecta. El lenguaje es mentiroso en este caso”³⁷⁰, ya que “En estos niveles el lenguaje no funciona, a no ser que haya un lenguaje sin conectivos, en especial sin “es””³⁷¹.

Antes de pasar revista al significado de cada uno de los sensibles, con motivo de un somero e introductorio intento de tratamiento filosófico y formulación teórica del color, es posible hacer algunas precisiones que en buena medida tienen que ver con la facultad cognoscitiva orgánica, las cuales en mayor o menor medida valdrían para entender la objetivación de los demás objetos sensibles de los sentidos externos.

Se conoce el color al ser iluminados los cuerpos, de manera que sin luz no cabe hablar de colores. Es por esto que “al iluminar la luz un cuerpo, ese cuerpo tiene colores y no antes, en ningún sentido”³⁷². El color, por ende, no es algo que imponga el sujeto a las cosas. En un primer momento este proceso cognoscitivo empieza como un movimiento (*kínesis*), pero luego se formaliza dentro de la inmanencia del viviente. Esto hace que la facultad entre en acto y forme el *objeto color*. Es decir, se forma una forma que remite al color, a lo conocido de este proceso *kinético*. En esto radica la formalización del color.

³⁶⁹ *Psicología clásica*, 143.

³⁷⁰ *Curso de teoría*, I, 310.

³⁷¹ *Idem*.

³⁷² *Curso de teoría*, I, 245.

En última instancia, el color como todos los sensibles propios, es la objetivación de la especie impresa, es decir, lo conocido de ella. En este sentido “la indeterminación que significa la independencia relativa de la facultad de ver con relación a la retina, es justamente la noción de color”³⁷³. Enseguida explica que “la forma indeterminada es la coloridad, digámoslo así. Y el objeto, es el color determinado: el verde o el rojo...”³⁷⁴. Por tanto, el objeto de la vista es la coloridad.

Más adelante explica que “el color como tal es justamente la facultad de ver en tanto que indeterminada. Es decir, es un grado de indeterminación formal. El color como tal es un grado de indeterminación formal”³⁷⁵. Esto supone que la forma natural de una facultad tiene cierto nivel de indeterminación, por lo que al recibir su órgano la especie impresa, puede conocer de la especie impresa algo permitido por esa indeterminación formal. Esto indicaría que “el color es simplemente una correlación entre dos formas”³⁷⁶; es decir, la correlación entre la forma natural de la facultad, más específicamente, el sobrante formal y la causa formal real. Esto permite la formación de un objeto, color, por el acto de la facultad. Esto podría variar porque “si el conocimiento tuviera un grado mayor de inmaterialidad, una mayor independencia formal que la vista respecto a su propio órgano, entonces no se verían colores; tendríamos otro tipo de sensación”³⁷⁷.

Este nivel de indeterminación de la facultad explica que las facultades no se distingan por “un reparto del campo”³⁷⁸, es decir, cada una tenga como objeto una porción de lo real y juntándolas se llegue a un entero. Más bien la distinción entre ellas es jerárquica, de manera que unas conocen más de la realidad que otras. Esto hace imposible que se puedan unificar los objetos a manera de composición dialéctica, como una especie de *puzzle* o una suma, por lo menos en este nivel cognoscitivo. Lo mismo ocurre respecto de la especie impresa, pues la facultad conoce algo de ella, pero no la agota.

Polo sintetiza así esta capacidad cognoscitiva de la indeterminación de la forma diciendo que “si preguntamos por la distinción del oído con la vista, o con el tacto, que manifiesta en sus respectivos objetos, la respuesta apela a la mayor o menos independencia formal de la facultad”³⁷⁹. Podría decirse como ejemplo gráfico que la indeterminación de la forma natural que conoce lo táctil

³⁷³ *Psicología clásica*, 122.

³⁷⁴ *Idem*.

³⁷⁵ *Idem*.

³⁷⁶ *Psicología clásica*, 123.

³⁷⁷ *Idem*.

³⁷⁸ *Curso de teoría*, I, 170.

³⁷⁹ *Curso de teoría*, I, 238.

es tal. Pero cuando es más indeterminada conoce los sabores. Si es aún más indeterminada conoce el olor y así sucesivamente.

Los objetos sensibles

1. Color

El color es una cualidad sensible, que al conocerse se posee objetivamente. La facultad sensible externa al entrar en acto ejerce el ver o visión, lo cual objetiva el color, de manera que el acto, que no se puede ver, sino que es ejercido, forma el color objetivo. La objetivación del color supone especie impresa, esto es, una impresión en la retina.

Precisa Polo que propiamente el objeto de la vista es la *coloritas* o coloridad, la cual es el aspecto formal indeterminado de la facultad. En realidad, el color mismo no es visible, pues el color como tal no es ninguno de los colores, no es objeto. “El color visto no es una singularidad, ni tampoco, propiamente, una determinación de un género, sino un equilibrio que no agota la coloridad. En rigor, dicho equilibrio es un acto o una pluralidad de actos, todos ellos dentro de los extremos”³⁸⁰. Por tanto, la distinción de la diversidad de colores la introduce la determinación con respecto a los extremos, o sea, el negro y el blanco. Cada una de las determinaciones tiene una distancia específica respecto de esos extremos; cada uno son determinación de la coloritas o coloridad y ninguno la agota. Lo mismo sucede con el resto de los sentidos externos: la sonoritas, odoritas, etc.

Cabría señalar que el color es *más objetivo* que los demás sensible propios, pues es más cognoscitivo, conoce más de la realidad³⁸¹. No obstante, ha de reiterarse que conocer el color no es noticia del ser de las cosas; más bien conoce accidentes: lo que es en otro. A pesar de este carácter accidental, cada uno de los sensibles es completamente diverso a los demás, de manera que son estrictamente irreductibles unos a otros; no hay forma de descomponer el color y obtener el sonido.

³⁸⁰ *Curso de teoría*, I, 353.

³⁸¹ “Por ejemplo, la vida en cierto modo se puede describir como un fenómeno cromático: cuando hay vida el paisaje presenta más colores. Es evidente que el color es un indicio de vida. Tal vez por la línea del color se logra un conocimiento de la realidad viviente mejor que el que proporciona el peso. Desde el punto de vista de la cantidad un viviente se distingue menos de una piedra que desde el punto de vista de los colores”, *Curso de teoría*, I, 172; “Cuando se conoce un color, se conoce más que cuando se conoce un sonido”, *Ibidem*, 226.

En lo que sigue se buscará hacer algunas precisiones específicas sobre el color, para lo cual es necesario apelar a su modalización con respecto a los sensibles comunes. Esto se debe a que los sensibles propios se dan necesariamente conectados con ellos. Esta modalización permite también intentar formular filosóficamente cada uno de los sensibles comunes. Estas precisiones están basadas en el estudio del color, pues es el sensible al que Polo le dedica mayor tratamiento.

A pesar de esto, es posible inferir aspectos que pueden permitir la formulación de los otros sensibles propios modalizados de acuerdo con los sensibles comunes. A su vez, también sería posible relacionar a los sensibles comunes entre sí, pues como ya se ha reiterado, no se dan solos. Esto indicaría qué es lo que conoce la sensibilidad externa y que es conocido en común, discriminado e integrado por el sensorio común. Todo este intento está basado en los textos citados de Polo, que no pueden ser citados exhaustivamente debido a que son precisiones muy fragmentarias, de manera que la mayor parte del texto serían notas al pie.

a) Color-con-extensión

Un color es siempre una mancha (espacio) de color, de manera que al conocer algo coloreado se conoce que tiene una determinada *extensión*; es, por tanto, una extensión de color. Esto es concomitante de conocer sus límites, por medio de los cuales se conoce la *figura*; si no tuviera límites no se podría ver tal mancha. En relación con la *cantidad o espacio*, la figura se ve como una extensión, apertura, perspectiva y profundidad. “posee una doble dimensión: el plano y la profundidad del volumen”. El espacio es “por intermediación transparente”³⁸².

La limitación implica conocer su unicidad o si son varias unicidades, por lo que se conoce el *número*. También la extensión y el número de aquello coloreado es concomitante de conocer de ese número sus *movimientos* y o *reposos*. El espacio visual no se abarca con el contacto, sino que queda expuesto; es la dilatación. Sin embargo, tiene límites, de otro modo no se acabaría el color y no se distinguiría nada más.

b) Color-con-figura

La *figura* es el objeto que remite a ciertos contornos, bordes o límites. Lo más ejemplificativo es la mancha coloreada que tiene ciertos contornos o bordes, pues los colores están dentro de unos *límites formales*; Polo sostiene que “La figura visual es formal según la intencionalidad de la vista”³⁸³.

³⁸² *La crítica kantiana del conocimiento*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 49.

³⁸³ *Curso de teoría*, I, 307.

La figura cambia por conexión con el *motus*, no se ve igual al cambiar de posición (tanto el observador como la propia extensión coloreada). Para conocer esto, la figura debe tener conexión con la *quietud*, que es quien permite conocer el movimiento y a su vez, éste permite conocer la quietud. La figura no es de suyo ni cambiante ni fija, sino que lo cambiante es el *motus* y lo fijo es la *quies*; en cambio, la figura imaginada, que es la figura absoluta, no cambia desde cualquier ángulo que se vea.

La figura también está en conexión con el *número*, pues sus límites significan discontinuidad, de manera que se origina una pluralidad de unicidades, con lo cual se forma un número de unidades, en las cuales puede haber movimiento y quietud. Es así que, puede haber un *número* determinado de *figuras* coloreadas, que pueden estar *quietas* o en *movimiento*, que gracias a sus extensiones en plano y en profundidad, dan a conocer el espacio que ocupan o la *cantidad* que tienen.

c) Color-con-número

Sostiene Polo que “número en la vista significa discontinuidad. Por tanto, sin figura no hay número”³⁸⁴. Esto permite apreciar una cierta sucesión en el orden cognoscitivo de los sensibles comunes, de manera que lo primero sería conocer la extensión, la cual permite conocer la figura.

Ésta permitiría conocer si hay una o varias discontinuidades, lo cual introduciría el número: “el color está en la mancha, pero la mancha tiene límite y por lo tanto figura, y como se ven varias manchas se ve el número”³⁸⁵. Esto se debe a que la figura es *discreta*, es decir, *separada o distinta de otra u otras*. Esto introduce necesariamente el número, de aquí que “la figura es discreta y, en cuanto que discreta, es número”³⁸⁶. Por ende, es fundamental la discontinuidad, es decir, el conocimiento de coloraciones separadas unas de otras. Hablar de una sucesión numérica, de uno, dos, tres, etc., es ya el número imaginado resultado de la re-objetivación de la imaginación.

Para distinguir el *número* de coloraciones se debe conocer el límite que tienen esas coloraciones, lo cual es la *figura*. Al reconocer el límite, se puede conocer su *extensión*; y al ser figura o figuras coloreadas extensas, se comparan unas a otras para conocer cuales están en *movimiento* y cuales están en *quietud*.

³⁸⁴ *Curso de teoría*, I, 307.

³⁸⁵ *Curso de teoría*, I, 308.

³⁸⁶ *Idem*.

d) Color-con-movimiento

El movimiento “sería más bien la movilidad. Diremos tiempo”³⁸⁷. Al ver una cantidad con figura y número, se puede apreciar su movilidad; esto es su tiempo. La figura coloreada cambia con el tiempo; en cuanto hay movimiento la figura no es fija, pero si es fija entonces está en reposo. Por esto es que la figura no es fija ni móvil propiamente.

Polo sostiene que “los tiempos de la vista son interiores a lo que se ve y eso es, precisamente, a lo que llamamos durar (en su primigenio sentido sensible)”. Explica inmediatamente que “durar es aquel modo de temporalidad cuyo transcurrir, en vez de ser algo total respecto a aquello que estamos visualizando, implica unos puntos de referencia externos, dentro de los cuales se da. Una duración es un tiempo considerado en orden a algo exterior al tiempo, o como por comparación a ello; y por eso es discontinuo”³⁸⁸. Por tanto, el movimiento conocido por la sensibilidad externa es una *traslación* o *cambio*, de manera que se puede ver una extensión coloreada limitada por bordes, que puede ser una o varias, las cuales pueden trasladarse; esto implicaría conocer por referencia a lo que está en quietud. Por ende, se conoce un cambio, de posición, por ejemplo, en aquello coloreado. La medida de este movimiento es el tiempo.

e) Color-con-quietud.

Esta indica reposo; es decir, en este caso la extensión coloreada está fija, aunque de suyo no sea ni móvil ni fija, pero se capta su fijeza, quietud o reposo en relación con lo que está en movimiento. El reposo o quietud indicaría también cierta continuidad; el color está fijo, o dura.

Polo sostiene que “la quietud no es tanto un término último como el explícito del sensible propio”³⁸⁹. No es que la quietud sea el resultado de un fin o término del movimiento, sino que un color, sonido, etc., se explicitan o se expresan, es decir, se conocen, se dan en acto. En el nivel de la imaginación sostiene que “el fluir se desliza a través de un reposo. El reposo puro es el “punto” de tiempo, es decir, el instante”³⁹⁰. Esto podría aplicarse en el nivel sensorial externo, pues el movimiento asociado a la cantidad, figura y número, permite conocer que algo está en reposo.

Como ya se adelantaba, el tratamiento del sensible propio color modalizado con los sensibles comunes, indica que estos últimos están conectados entre sí, de manera que ninguno es posible sin los otros: son, por tanto, aspectualidades (del color, sonido, etc.). Pero nos son conexión

³⁸⁷ *Curso de teoría*, I, 306.

³⁸⁸ *La crítica*, 50.

³⁸⁹ *Curso de teoría*, I, 405.

³⁹⁰ *Curso de teoría*, I, 379.

o yuxtaposición, sino que es la unidad de los sensibles, la cual es la que permite sentir al sensible *per accidens*.

Al resto de los sensibles propios Polo le dedica considerablemente menos tratamiento que al color. Incluso sobre el sabor menciona a penas algo. Por ende, aprovechando la estructura expositiva del color modalizado con los sensibles comunes se buscará sintetizar el tratamiento de los restantes sensibles propios.

2. Sonido

El sonido tiene claramente una extensión, pues tiene lugar en un espacio determinado; tiene claros límites espaciales. Por otro lado, su *figura* en su *temporalidad*, pues deja un cierto rastro temporal. Ese rastro temporal es su figura, como la del trueno, que es una figura que se oye. Esto no es, siguiendo a Polo, en manera alguna metafórico³⁹¹.

El tiempo del sonido se manifiesta en que su figura recorre de un emisor a un receptor. Esto indica que su espacio es más bien sucesión o dirección, por ende, el sonido tiene una continuidad o flujo. Esos flujos sonoros que se distribuyen temporalmente son discontinuidades sonido-silencioso-sonido, etc., las cuales permiten captar su *número*, por ejemplo, la clave *morse*. También puede haber *quietud*, como en el caso de la nota sostenida o un sonido continuo. Esta quietud indica duración, de ahí que “una nota sostenida también tiene quietud. Hay tiempo, pero el sonido está quieto en ese tiempo”³⁹².

Lo mismo podría decirse de la figura sonora, de manera que la composición de sonidos tiene un comienzo y un fin y está dentro de ciertas intensidades, pues es fuerte o más fuerte o menos fuerte.

3. Olor

El olor no es una mancha, pero sin duda tiene extensión, por ejemplo, en la habitación cuadrada o en el camino lineal; obviamente sus contornos o bordes no son tan precisos, pero los tiene. Por esto es un rastro, en el que en algunas partes hay más olor y en otra menos; sin embargo, es rastro continuo, pero cuando es discontinuo permite conocer su número.

Esta extensión en forma de rastro define su *figura*, la cual se asemeja al humo; lo cual a su vez está ligado a tipos específicos de olores, distintos unos de otros. Esto también indicaría que hay *número*. Asimismo, el olfato permite conocer el *tiempo* a través del rastro; es decir, el olor

³⁹¹ “Los truenos tienen figura: una figura que no se ve, sino que se oye. Esto no es en absoluto metafórico”, *Curso de teoría*, I, 311.

³⁹² *Idem*.

describiría un cierto camino o dirección, de manera que se mueve desde un inicio a un fin, por lo que se puede medir según tiempo. Lo temporal está en el rastro objetivado.

A su vez el olor puede estar circunscrito a una *extensión* determinada mayor o menor y permanecer sostenido o crecer o disminuir. Esto indica que tiene *quietud*, pero también su espacio. En el movimiento también hay espacio, pero más lineal, por así decir, la línea que describe el objeto oloroso en un camino. Se distingue, por tanto, intensidad, pues algunas cosas huelen más y otras menos y también los olores agradables de los desagradables.

4. Sabor

Sobre este sensible Polo a penas menciona algo. Sin embargo, de lo dicho puede inferirse que tiene una *extensión*, la cual no puede sobrepasar de la lengua, quizá con especial concentración en el centro en el caso de los sólidos, por tanto, su extensión es puntual cerrada; se percibe por abarcamientos, pero muy reducidos, que no pasan de la extensión de la lengua. Su *figura* sería más bien puntual o concentrada, pero sus bordes o límites están más ligados al tiempo, o sea, la sucesión de sabores. Por tanto, discontinuidad. Esto lleva al *número*, el cual puede ser variado, pero normalmente se conocen pocos y entre más haya en lo real se pueden conocer simultáneamente menos. El *movimiento* es parecido al olor, pues por momentos es más incipiente, luego más intenso y termina por desaparecer. También puede tener *quietud* durante el tiempo que dure la presencia del sabor, como un sabor sostenido. En muchos aspectos es parecido a lo táctil.

5. Lo táctil

El espacio táctil se conoce al contacto, pero es más puntual o cerrado, a diferencia del visual y auditivo que son abiertos. De aquí se sigue que el espacio táctil se percibe por abarcamientos, preferentemente a través de la mano; esta es la que abarca, aunque el sentido está distribuido por todo el cuerpo, en particular, la piel. La cantidad o espacio de lo táctil es muy determinada, pues “es la conexión inmediata entre la sensación de dureza y la espacialidad”³⁹³; su extensión es un espacio abarcante y cerrado, por ende, más puntual pero no completamente puntual, como el sabor. Esto se debe a que en el tacto el espacio es por contacto: “lo conozco recorriéndolo”³⁹⁴. Se puede realizar la tactación, la cual puede revelar la figura de algo, es decir, la tactación de los bordes o límites; también se puede realizar la tactación de varias unidades limitadas o bordeadas, es decir, discontinuas, por lo que se conocerá el número.

³⁹³ *La crítica*, 49.

³⁹⁴ *Ídem*.

También permite conocer el movimiento de esa unidad o su quietud, pues el tacto revela un tiempo el cual “es un pasar, un llegar y un cesar. Es un tiempo con una connotación espacial. El tacto nos indica que el pasar no es un transcurso en un indefinido no llegar a nada: pues en el tacto el pasar se trasmuta en llegar. El tacto, además, es contacto; es decir, si no se toca nada no queda ningún remanente sensible. En el tacto se hace ostensible el cesar, el cese temporal. La sensación táctil es susceptible de término; pues no conserva ninguna traza de su propia actualidad cuando su sensible propio no se da (por eso es la sensación más primitiva)”³⁹⁵.

6. los objetos sensibles en sí

Con estos datos es posible intentar una formulación teórica de los sensibles propios, que como se ha reiterado, se modalizan con los comunes. Si bien es cierto, los sensibles propios son irreductibles entre sí, y no se dan solos, sino que se dan en conexión con los comunes; esta es la modalización. De esta manera el color siempre tiene una extensión, pues está limitado; por esto implica número. Además, está en movimiento o es temporal, aunque también puede estar en reposo. Así cada uno de los sensibles.

El color sería una *cualidad extendida durable* conocida por la vista. Esta formulación de la extensión de color implica la figura, por el hecho de ser extensión y no la dilatación infinita de color; lo cual a su vez implica el número. Estos implicarían el movimiento y o el reposo, según el número de extensiones limitadas que se conozcan.

Nótese que no se puede conocer “la esencia del color”, puesto que es accidente; por este motivo su formulación *hace referencia a algo* y no pudiéndose *definir* en sí mismos. De aquí que indiquen el sensible *per accidens*, el cual se conoce en el nivel de la percepción, pero al que apunta lo objetivado en el nivel de la sensibilidad externa. Esta sensibilidad no conoce que el rojo extenso durable conocido por la vista *se soporta en algo sustancial*, pero “ya apunta a ello”.

El sonido es una *magnitud rastreable discontinua* conocida por el oído. Esta noción implica la extensión, la figura y el número. El movimiento y reposo se infieren de ser rastro discontinuo, en lo cual hay duración mientras haya sonido, aunque se distingue su principio y su fin. El olor es un *rastro direccionado tipificado continuable* conocido por los órganos olfativos. El sabor es un *flujo puntual* conocido por el contacto con la lengua. Lo táctil es un *espacio abarcante cerrado durable* conocido por contacto con la dermis, principalmente.

Hasta aquí es lo que conocen los sentidos externos, lo cual son solamente conocimientos de impresiones de la realidad física en los órganos sensoriales. Serán necesarias las operaciones de las

³⁹⁵ *Ídem.*

facultades cognoscitivas superiores que “organicen” esa gradación o jerarquía conocida de lo real en el “soporte” en el que convergen para que puedan ser un *conocimiento significativo*, una *totalidad con sentido*.

Aunque la cualidad sensible es conocida por un sentido, en la experiencia se verifica que hay una estimulación de más de un sentido al sobrevenir una afección; no es que un sensible estimula varios sentidos, sino que un hecho puede estimular a varios sentidos, cada uno con su respectiva especie impresa. Este es el caso de la degustación de un vino, por ejemplo, que empieza por la vista al ser impresionada por el color, continua por el olfato y termina en el gusto. A pesar de esta coincidencia de inmutaciones, en el nivel sensorial externo aún no se puede “armar” la imagen del vino. Nótese aquí la limitación del lenguaje para describir.

Difícilmente habrá algo que estimulo todos los sentidos, pero al menos entra en funcionamiento buena parte de la sensibilidad externa al mismo tiempo cuando sobreviene la estimulación. En el caso de una degustación, quizá pudiera estimularse el oído por medio de escuchar el vertido del vino, sonido que sería específico para cada vino, por motivo de su densidad, cuerpo, etc., y el tacto también a través de la propia lengua y los demás órganos bucales, que capten la textura del vino y no el sabor.

Sensibles discriminados y el sensible *per accidens*

Una vez que el estímulo sobreviene y los sentidos externos objetivan, el siguiente nivel cognoscitivo corre a cargo del sensorio común. Este *discrimina los objetos sensibles a través de sentir en común sus diferentes actualizaciones* y concomitante nota el sensible *per accidens* o unidad en la que se soportan las cualidades discriminadas.

El axioma G, el cual dice que “todo objeto es una forma, cualquiera que sea el nivel de la operación, siempre que en la facultad le preceda una especie”³⁹⁶, permite admitir el sensible *per accidens*. El objeto formal al que se refiere es la imagen de la imaginación, por lo que el sensible *per accidens* tendrá relación con la especie retenida³⁹⁷.

Polo trata sobre el sensible *per accidens* en las *Lecciones* y en el *Curso I* y de manera completamente tangencial en otros trabajos. En las *Lecciones* le dedica el parágrafo 4 del capítulo XIII, en donde lo entiende como “algo que se puede conocer como connotado por el sensible *per se*,

³⁹⁶ *Curso de teoría*, I, 213.

³⁹⁷ “Se trata de una dimensión sumamente importante para la teoría del conocimiento sensible. Sin ella, el estudio de estos niveles cognoscitivos queda incompleto. El axioma lateral G permite admitirlo”, *Curso de teoría*, I, 348.

pero sin que sea estrictamente sentido”³⁹⁸. Esa *connotación* es el resultado de la discriminación que hace el sensorio de los objetos sensibles al sentir en común los actos de los sentidos externos³⁹⁹. Esto connotado es algo exterior, que él denomina *unidad objetiva*, en la que convergen los objetos sensibles discriminados. Por ende, es diferente de los objetos sensibles⁴⁰⁰ y externo, por lo que sería entidad⁴⁰¹. A este nivel no se puede hablar de sustancia, pero se identificará con ella cuando el sensible *per accidens* sea conocido por la razón⁴⁰².

Es por tanto lo conocido o *captado* concomitantemente a la discriminación de los sensibles y sensación en común de los actos de los sentidos externos⁴⁰³. Con la salvedad de que la integración de sensibles en este nivel es su discriminación. El sensible *per accidens*, sería por tanto, la unidad⁴⁰⁴ en la que se asientan los accidentes o a lo que remiten los objetos sensibles.

En el *Curso* el tratamiento de esta noción ya es más complejo y más profuso, distinguiendo el sensible *per accidens* conocido por cada nivel de la sensibilidad interna. En este *Curso* Polo no es tan directo en sentar la “naturaleza” del sensible *per accidens*, a diferencia de las *Lecciones*. Polo sostiene que el sensible *per accidens* es “el sensible que se conoce en el nivel de la percepción (también se conoce *per accidens* a nivel de memoria y de cogitativa) y que a diferencia de los sensibles formales (propios y comunes) no puede ser antecedido por una especie impresa”⁴⁰⁵. El que interesa tratar en esta oportunidad es el que es conocido por el sensorio; este es lo sentido que no es precedido por especie impresa.

Además del sensible *per accidens* entendido como la unidad en la que se asientan los accidentes, Polo incluye bajo la misma noción “todo lo objetivado por primera vez por el sensorio

³⁹⁸ *Psicología clásica*, 167-8.

³⁹⁹ “Sensible *per accidens* es aquello que se puede llegar a conocer a través de las diversas cualidades sensibles discriminadas por el sensorio común: la unidad objetiva de cierta diversidad de aspectos”, *Psicología clásica*, 168.

⁴⁰⁰ “cuando proyectamos el verde y el duro objetivamente hacia afuera, digámoslo así, esa unidad no se puede sentir más que *per accidens*”, *Idem*.

⁴⁰¹ “es una especie como de “síntesis superobjetiva” de cualidades discriminadas por el sensorio común, que se establece como referencia hacia afuera”, *Idem*.

⁴⁰² “Luego el intelecto podrá decir que eso es una *substancia*, pero como sensible lo es *per accidens*”, *Idem*.

⁴⁰³ “de esa discriminación entre sensibles propios, resulta el sensible *per accidens* y, por tanto, un primer grado de perfección de unidades objetivas, que no son sensibles en modo alguno, sino que son objetivamente proyectadas, pero no sentidas, por efecto de esas discriminaciones de cualidades”, *Idem*.

⁴⁰⁴ “La percepción de la unidad no puede ser un sensible. En todo caso hay que decir que la cosa es un sensible *per accidens*”, *El método aristotélico de la psicología filosófica*, pro manuscrito.

⁴⁰⁵ *Curso de teoría*, I, 348. En el mismo sentido “La culminación de la percepción es la noción de sensible *per accidens*. El nombre es lo de menos. Se limita a designar aquello que se percibe, a lo que no corresponde especie impresa, según la precedencia tácita de la inmutación orgánica respecto del conocimiento sensible”, *Ibidem*, 350.

—actos de la sensibilidad externa y diferencias de objetos”⁴⁰⁶. Ciertamente los actos de los sentidos externos sentidos por el sensorio, al igual que sus objetos, son sensibles *per accidens*, pues al ser realidades inmatrimales no inmutan orgánicamente, por lo que no son lo conocido de la especie impresa, *no son lo conocido de una inmutación*. Son realidades inteligibles pero conocidas sensiblemente. Esto abre la puerta a una doble consideración del sensible *per accidens*. Primero desde el objeto y después desde el acto.

Los objetos sensibles no son materiales, aunque conserven las condiciones de la materia, por lo que son sensibles *per accidens* conocidos por el sensorio. Además, el sensible *per accidens*, entendido como la unidad en la que se asientan los accidentes, sería el término de referencia de los objetos sensibles, pues si no se sintiera “el objeto sensible se reduciría a la inmutación orgánica, puesto que carecería de cualquier otra referencia significativa”⁴⁰⁷. Por ende, el sensible *per accidens* entendido como la unidad en la que se asientan los accidentes, es el que “aparta las especies sensibles de la referencia significativa a la inmutación orgánica. El color no significa la inmutación —ésta es tácita—, o sea, no significa que la inmutación es un color”⁴⁰⁸. Mas bien, el color, que sería una *cualidad extendida durable conocida por la vista*, se refiere a *algo* que está cualificado por él. Esto *algo*, lo cualificado por el color, solo puede ser el sensible *per accidens*.

Por ser término de referencia de los sensibles externos, el sensible *per accidens* es la aclaración de lo conocido por la sensibilidad externa⁴⁰⁹. Esto indica que el sensorio conoce más que la sensibilidad externa, por lo que ilumina lo inédito en aquello conocido por los sentidos externos, explicita lo implícito de lo conocido por los sentidos externos; por esto es aclaración. Esto inédito o implícito es la referencia significativa de los objetos sensibles, lo cual no es la propia inmutación orgánica⁴¹⁰, sino que es el conocimiento de *algo* en lo que se dan las cualidades sensibles conocidas por el acto del sentido externo; por esto es su referencia significativa.

Por otro lado, los actos de los sentidos externos son también sensibles *per accidens*⁴¹¹. Estos son conocidos por el sensorio, pero tampoco son lo conocido de la especie impresa. El sensorio por ser centro y raíz de la sensibilidad externa, conoce *per modum commune* los distintos actos de los

⁴⁰⁶ *Curso de teoría*, I, 349; “Ni el sentir el acto ni el percibir diferencias presupone impresiones”, *Ibidem*, 393, por lo que son sensibles *per accidens*.

⁴⁰⁷ *Curso de teoría*, I, 350.

⁴⁰⁸ *Idem*.

⁴⁰⁹ “El sensible *per accidens* es la aclaración perceptiva de la intencionalidad de la sensibilidad externa”, *Idem*.

⁴¹⁰ “la referencia significativa de las especies sensibles es apartada de la inmutación orgánica por el sensible *per accidens*”, *Curso de teoría*, I, 351.

⁴¹¹ Lo dice textualmente: “el acto de la sensibilidad se conoce como sensible *per accidens*”, *Curso de teoría del conocimiento*, tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988, 11.

sentidos y concomitantemente conoce sus objetos discriminativamente, lo cual no es comparar, asociar ni fusionar las diferencias. Sin embargo, el sensible *per accidens* no es independiente de sentir esas diferencias, sino que “las reúne como referencia significativa”⁴¹². Esto en palabras de Polo es “sentar el sensible *per accidens*”⁴¹³; es decir, el conocimiento en común de los actos y la discriminación de los objetos conocidos por esos actos *connotan* o sienten algo que no es sensible y que está ligado a tales actos y objetos. Por esta razón es que “el sensible *per accidens* de la percepción no es independiente de las diferencias”⁴¹⁴.

En la última lección del *Curso I*, Polo hace algunas indicaciones más directas sobre el sensible *per accidens*. Sostiene al inicio que “es frecuente interpretar el sensible *per accidens* como una objetivación débil, algo así como un vestigio, que no es exactamente sentido, sino cuasi sentido, o cuasi objetivado. Esta interpretación no es inexacta y se debe a la conexión del sensible *per accidens* con el tema de la sustancia”⁴¹⁵. Parece ser este el único lugar donde habla de un *cuasi objeto y objetivación débil* para referirse al objeto del sensorio; además, sostiene que *entenderlo así no es inexacto*, por ende, es posible entender que el sensible *per accidens* es algo inteligible, pero como es conocido por el sensorio solo es sentido vagamente, de manera que no es objeto, sino *cuasi objeto, algo muy próximo a un objeto o como si fuera objeto*. Cuestión muy distinta de *objetivar a medias* o *medio objetivar*, y que se explica por la “naturaleza” del acto perceptivo.

Este entendimiento del sensible *per accidens* es válido para las sustancias corpóreas, pues “si la sustancia sensible no puede impresionar una facultad orgánica, es posible que su objetivación tenga lugar de acuerdo con la definición del sensible *per accidens*: el objeto sentido no precedido por especie impresa”⁴¹⁶. Este es el “sensible excepcional”, del cual “no se sigue que el único sensible *per accidens* sea la sustancia”⁴¹⁷, y abre la posibilidad de que en niveles cognoscitivos superiores se conozcan objetos no precedidos por especie impresa.

Es así que el conocimiento sensible de esta realidad inteligible es una aclaración de la intencionalidad de los objetos sensibles, la cual es *referencia significativa, refuerzo de la significación, refuerzo de la referencia* o *referencia reforzada*. Es decir, el sensible *per accidens* ilumina lo inédito en los objetos sensibles, explicita lo implícito en ellos. En este caso sería en

⁴¹² *Curso de teoría*, I, 355.

⁴¹³ *Curso de teoría*, I, 364.

⁴¹⁴ *Curso de teoría*, I, 393.

⁴¹⁵ *Idem*.

⁴¹⁶ *Curso de teoría*, I, 394.

⁴¹⁷ *Idem*. Refuerza más abajo esta sentencia: “Aunque la sustancia es un sensible *per accidens* importante, es preferible atenerse a la noción de sensible *per accidens* sin prejuzgar si es la intención de sustancia o no lo es”, *Idem*.

estricto sentido una *vaga iluminación* de lo inédito o *vaga explicitación* de lo implícito. Sin embargo, el sensible *per accidens* no está en el objeto sensible, sino es que *es el refuerzo de significado para el objeto*, es a lo que vagamente remite esa vaga objetivación o cuasi objeto.

Más adelante dice Polo que el sensible *per accidens* “es una referencia que aclara o refuerza la intencionalidad de los distintos y por tanto no se refiere a ellos, sino que los “conduce” más allá”⁴¹⁸. Esto es, en otros niveles cognoscitivos de la sensibilidad, la memoria y la cogitativa, que hacen una *comparación* no formal de los objetos sensibles, a diferencia del sensorio que solo discrimina, y que conocen el sensible *per accidens* que no es sustancial.

Al final del *Curso I*, resumiendo las diferencias de los niveles cognoscitivos sensibles, reafirma que “el refuerzo de la referencia es un sensible *per accidens* y no una forma sensible”⁴¹⁹, según el cual se *objetiva su término*, el mismo que “es objetivado en el nivel del sensorio común, pues es imposible sin la objetivación de los actos de la sensibilidad externa que llamamos sentirlos”⁴²⁰. Esto indica que el sensorio *objetiva un inteligible*, pero por ser un acto cognoscitivo sensible, esta objetivación es vaga, lo cual solo le permite *sentir lo inteligible*, es decir, *cuasi objetivar un inteligible*. Esto es lo que remite al sensible *per accidens*. Este es a lo que se refieren los objetos sensibles discriminados, lo que los dota de significación.

Otra explicación del sensible *per accidens* es por el lado de lo que denomina *incomparabilidad*. Cuando el sensorio siente en común los actos de los sentidos se “destaca el término de la objetivación sin alteración formal alguna”⁴²¹; este término es “la incomparabilidad de las formas con el acto sentido”⁴²². Las formas son por completo desemejantes al acto, pero esta desemejanza solo se conoce cuando el sensorio conoce los actos; el conocimiento o la conciencia de esa desemejanza en pues el sensible *per accidens*. Esta incomparabilidad “no se declara como una forma porque no es una forma”⁴²³, sino su destacarse según una referencia unitaria, como formas de, lo cual indica manifestación. Estas formas son pues, lo manifestativo de la referencia.

Al final, la operación del sensorio común permite la formación de un *sedimento de especies retenidas* que, con el paso del *aprendizaje* derivado de lo conocido de las estimulaciones, se puedan ir integrando unas con otras hasta formar la imagen del *vino*, siguiendo con el ejemplo. Quizá la experiencia de los niños revele algo de esta formación, pues el niño aun no es capaz de conocer ese

⁴¹⁸ *Curso de teoría*, I, 395.

⁴¹⁹ *Curso de teoría*, I, 406.

⁴²⁰ *Idem*.

⁴²¹ *Idem*.

⁴²² *Idem*.

⁴²³ *Curso de teoría*, I, 407.

objeto “unificado” sino hasta después de acumular “partículas” de conocimiento como los colores, después los olores, luego los sabores, etc. Solo después de este largo proceso de acumulación de objetos discriminados (aprendizaje), que serán el sedimento de especies retenidas que hacen crecer y desarrollar el órgano de la imaginación, se podrá formar la imagen de *vino* integrando los sensibles. Se podrá conocer que aquello a lo que remite la imagen tiene un rango de colores específicos, también aromas dentro de un grado semejanza y un sabor específico. Esto es la integración de los sensibles en aquello en lo que están sustentados y también la unidad de los sensibles comunes de acuerdo con cada una de sus modalizaciones, o sea, integrar el espacio visual con el sonoro, con el olfativo, etc. Solo ha de estarse en guardia de la imposibilidad de zonificar la realidad.

Por esto, lo primero es retener *objetos discriminados*, lo cual es una primera integración de sensibles que consiste en *seleccionarlos excluyentemente*. Esta acumulación de especies, *discriminaciones de sensibles*, durante periodos prolongados de aprendizaje, permite la formación de imágenes u objetos cognoscitivos de la imaginación. Estas discriminaciones permiten conocer imaginativamente algo físico, conocerlo o encontrarle significado o sentido. Esta discriminación no es solo del nivel de distinguir un color de un olor y de un sabor, sino de distinguir unos espacios visuales de los olfativos y a su vez del espacio gustativo; más aún, de un específico espacio visual durable, de un rastro direccionado tipificado y continuable, y a su vez, de un flujo puntual conocido por la lengua.

La imaginación es capaz de *integrar* aquellas especies que remiten a “partículas” de conocimiento en “moléculas” cognoscitivas. La imagen conocerá por tanto la regla y esquema en que se presentan aquellas “moléculas” de conocimiento; ya será capaz de conocer que ese verde específico, corresponde a un aroma determinado y a su vez corresponderá a un sabor concreto. Será capaz de formar la imagen referente a un tipo específico de *Oporto*, por ejemplo, la cual *remite* a un verde claro prístino e intenso, a un aroma perfumado intenso a uva dulce y madura con un toque de roble y miel y a un sabor aterciopelado semidulce con cuerpo.

Pareciera que solo la imagen es capaz de integrar la cualidad extendida durable con otras y distinguirlas de las magnitudes rastreables discontinuas, etc. Una de las características de lo conocido por la inmutación es que es objeto directamente aparecido, es decir un conocimiento que es como es, que remite directamente a algo, pero *en bruto*, por decirlo así, en cambio la imagen, ya es algo que conoce más, como las reglas y esquemas de eso real⁴²⁴. A partir de este sedimento de

⁴²⁴ “Las imágenes, las re-objetivaciones, son formas y tan sólo formas. La forma conocida puede llamarse “el acuerdo consigo”. Tal acuerdo se describe con las nociones de *proportio* y de comparación (también se define

discriminaciones la imaginación las asocia según proporción y las representa esquemáticamente y según ciertas reglas, y forma la imagen de algo que tiene una determinada cualidad con una determinada extensión y que dura un determinado tiempo, con una determinada magnitud de un tipo determinado de rastro con una determinada continuidad. Así se podría llegar a la formación de la imagen del *Oporto Fine White de Taylor's*.

La imagen no conoce que ese vino se trata de un ente sustancial corporal material inanimado, etc., pero “apunta a ello”. Por tanto, las cualidades discriminadas no están vagando sueltas en el éter, sino que se fijan en algo, convergen en algo, que es el sensible *per accidens*. Este ejercicio de formación de la imagen implicaría que la integración de los sensibles comunes comienza a nivel del sensorio, cuyo primer paso es la *discriminación* o *selección excluyente*. Polo insiste en numerosas ocasiones sobre la discriminación y diferenciación de los sensibles propios y comunes, la cual se traduce en *cierto orden*, en un conocer cada cualidad como diversa una de otra. Esto es cierta agrupación⁴²⁵, la cual connota la convergencia exterior de las cualidades.

La especie retenida

Después de pasar revista a lo discriminado por el sensorio común y la referencia al sensible *per accidens*, restaría saber el papel de esos *objetos discriminados* en la formación de la especie retenida, o de cómo el acto del sensorio contribuye a la formación de tal especie. Esto se entendería si lo *sentido* pasa a formar parte de la inmanencia vital; lo cual explicaría que la especie retenida sea algo cognoscitivo, pues sentir es conocer. Al mismo tiempo daría luces para tratar de resolver el problema de la especie impresa del sensorio, de la cual trata profusamente en las *Lecciones*, pero al parecer Polo no termina de resolver ahí.

Lo primero que puede decirse de la imagen del espacio en particular, y en general cualquier imagen, es que es una re-objetivación que tiene como antecedente una forma retenida (axioma G). Esta retención de la forma o especie es en el órgano de la imaginación, es decir, el cerebro. Esta especie retenida tiene su antecedente, al parecer, en lo conocido por el sensorio común, pues este

la imaginación como facultad proporcional). El acuerdo consigo, la proporción, la comparación, son ya re-objetivaciones. No son objetos directamente aparecidos, como las especies sensibles, sino regulaciones o, como dice Kant, esquemas, reglas”, *Curso de teoría*, I, 372.

⁴²⁵ “Aparecía el *no*: el color *no* es un sonido. Pero el *no* no se siente; el sentido no establece una diferencia negativa. Aquí el lenguaje nos abandona. Lo menos inexacto es hablar de discriminación. La discriminación de ninguna manera es una desconexión. Si el sensorio común no distingue el olor de un sonido, etc., no puede equilibrarse él mismo. Pero eso no quiere decir que los compare”, *Curso de teoría*, I, 395.

necesariamente ha de aportar algo para la formación de dicha imagen, de otra manera su función sería estéril. Es así pues, que el órgano de la facultad imaginativa recibe la especie retenida, siendo el sensorio el que suministra ese *sustrato* a partir del cual se elabora la imagen y posteriormente el concepto práctico (también el teórico, pero el que interesa destacar es el práctico).

Podría pensarse, por tanto, que en el órgano de la facultad imaginativa están retenidas las formas suministradas por el sensorio común. Esto parece desprenderse de algunas afirmaciones de Polo. El término *species retenta*, al parecer no es empleado por Tomás de Aquino, más bien, viene de autores medievales y renacentistas como Hugo Sneyth, Gregorio de Rimini, Alfonso Fernández de Madrigal (el tostado) o el veneciano Giovanni Stefani. Por otro lado, la literatura secundaria (poliana) no trata este tema, sino que tan solo se refieren a ella citando los textos del *Curso* pero sin mucho interés en profundizar; este hecho podría llevar a pensar que se trata de la especie impresa pero que solo cambia de nombre.

Escudriñando los textos del *Curso* es posible encontrar numerosas veces la referencia a la especie retenida y en algunos de los pasajes es posible encontrar formulaciones que conducen a aclarar el significado de tal especie. En este sentido afirma Polo que “la constitución del órgano de la imaginación es consecuencia del ejercicio del sensorio común (la imaginación es *motus factus a sensu*). Dicha constitución es un crecimiento orgánico posible por el conocimiento (ya hemos aludido a esa posibilidad), y tiene lugar en la misma medida en que algo se recibe y se queda. Obviamente, lo que se recibe y se queda es formal. Por eso, a la “especie” de la imaginación, en tanto que está en el órgano, no le conviene propiamente el nombre de “impresa”, sino el de especie retenida (*species retenta*). Es la vieja noción de *Thesaurus*”⁴²⁶. Aquí afirma claramente que el acto del sensorio suministra las formas o especies a retener por el órgano de la imaginación, de manera que al retenerlas el órgano crece. Posteriormente afirma que “la forma natural de la imaginación integra la retención de formas en su propia función constituyente”⁴²⁷, o sea, que se retienen en el órgano informado por la forma natural de la facultad imaginativa.

Polo hace algunas precisiones sobre la “naturaleza” de estas especies. Afirma que “las especies retenidas son estrictamente formas del cerebro en cuanto órgano”⁴²⁸, por tanto, *son constitutivos del cerebro*. Más adelante parece identificar estas formas del cerebro con *algo cognoscitivo*, y no meramente causal formal físico, pues afirma que la imaginación *no crece como facultad* “sin una tradición, sin una acumulación de noticias que pueden, a su vez, ser integradas

⁴²⁶ *Curso de teoría*, I, 359.

⁴²⁷ *Curso de teoría*, I, 360.

⁴²⁸ *Curso de teoría*, I, 365.

como especies retenidas por los sujetos de un grupo social”⁴²⁹. Aquí parece, por ende, que se trata menos de una causa formal del mundo físico y más de algo *noticioso* y por ende *formal*, lo cual ha de ser por lo menos la unidad cognoscitiva mínima. Cuando apela a la tradición se refiere a la adquisición de tales formas en el *Curso* vital de las personas, que se puede identificar con el proceso de aprendizaje, de aquí que estas formas sean conservables: “el órgano de la imaginación se desarrolla de acuerdo con la especie impresa, la cual es estrictamente conservada”⁴³⁰.

Más adelante, en el apartado 2 de la lección undécima del *Curso* I, parece desdecirse de la naturaleza cognoscitiva de la especie retenida, pues excluye “que las formas retenidas sean imágenes, formas conocidas. La retención no es la posesión inmanente de *télos*”⁴³¹; ciertamente la “retención o guarda es de carácter viviente, aunque sea una operación cognoscitiva”⁴³². Inmediatamente a esto afirma que “se debe admitir que tales formas fueron conocidas en los niveles inferiores, pero en cuanto constituyentes de la imaginación no son objetos”⁴³³.

Con estas afirmaciones reitera que la retención, por el órgano animado, no es acto cognoscitivo. Sin embargo, esto es solo por lo que se refiere a la imaginación, pues estas formas retenidas formalmente por el órgano de la imaginación, *en los niveles cognoscitivos inferiores sí fueron objetos*. Esto supondría que el “resultado” de lo discriminado por el sensorio concomitantemente al acto de sentir en común los actos de los sentidos externos y que refieren al sensible *per accidens*, se constituye como especie retenida por el órgano de la imaginación. Pareciera pues, que esas especies o formas resultado de la operación del sensorio hubieran *variado su naturaleza*; de ser objeto cognoscitivo en el nivel sensorial externo, se *convierten* en especies retenidas en el órgano de la imaginación.

Más adelante completa la descripción de la especie retenida diciendo que “no se debe perder de vista que las especies retenidas han sido objetos, es decir, que el órgano de la imaginación se constituye como un crecimiento en la línea del conocimiento, o sea, que tal constitución presupone justamente niveles cognoscitivos”⁴³⁴. Aquí ya es claro lo que la especie retenida ha sido antes objeto cognoscitivo de los niveles inferiores a la imaginación, *por lo que no se trata de una simple especie impresa o causa formal física desmaterializada y deseficientada*, sino que es una especie o forma que fue objeto cognoscitivo en otros niveles, que remiten o son lo conocido de la causa formal.

⁴²⁹ *Curso de teoría*, I, 363.

⁴³⁰ *Curso de teoría*, I, 366.

⁴³¹ *Curso de teoría*, I, 367.

⁴³² *Idem*.

⁴³³ *Idem*.

⁴³⁴ *Curso de teoría*, I, 367-8.

En el mismo sentido puede interpretarse otra sentencia, especialmente su segunda parte: “la imagen, el objeto de la imaginación, no es la duplicación de la retención, sino la reduplicación. Esto significa: lo que es un objeto en niveles inferiores es una retención en la imaginación”⁴³⁵. Con esto, por tanto, ha operado una auténtica transformación de la *naturaleza* de la especie retenida; quizá por esto Polo sea insistente que se debe denominar especie retenida a la especie encargada del crecimiento y no impresa.

Detrás de esta transformación estaría la constitución orgánica de la imaginación, pues “lo decisivo es la forma natural de la imaginación. Es esta forma la que se encarga de *convertir* los conocimientos de un nivel en formas retenidas en la vitalidad orgánica y la que ha de pasar al acto re-objetivante”⁴³⁶. Esto revela que la forma retenida es antecedente de la imagen, con lo cual atribuye a la forma natural de la imaginación la capacidad para esa *conversión*. A esto se debe que “la forma que se va a conocer, está en el órgano antes, justamente como inmutación formal del órgano mismo. Y tan sólo si la forma natural del órgano es capaz de relacionarse con ella más allá de su cometido informante, es posible el conocimiento”⁴³⁷.

Estos planteamientos de Polo permitirían explicar que el acto del sensorio a partir de sentir en común los actos de los sentidos, discrimina los objetos sensibles; y *estas discriminaciones constituirían el sedimento de especies que se retendrían en el órgano de la imaginación*. Gracias al acto del sensorio esas formas llegan al órgano de la imaginación y serían el antecedente de la imagen; de manera que las *formas retenidas en la vitalidad orgánica* puedan ser re-objetivadas, es decir, se aporte algo más de conocimiento al respecto. Esto en el caso de la imaginación es que lo conocido se represente de manera esquemática o reglada. Esta esquematización o regulación es lo que la imaginación conoce de la *forma que la inmuta*, que a los niveles cognoscitivos inferiores no les compete conocer. Para esto es pues fundamental esta conversión de objetos cognoscitivos de niveles inferiores a especie retenida.

Dentro de esta conversión ha de considerarse que “la especie es orgánicamente retenida si, y sólo si, primero tiene que ver con la forma natural”⁴³⁸; y después ha de especificarse que “la retención presupone la inmutación de la forma natural de la imaginación. Lo inmutado no es el órgano sino la forma. Así reaparece la noción de especie impresa, pero ahora referida a la forma y

⁴³⁵ *Curso de teoría*, I, 375.

⁴³⁶ *Curso de teoría*, I, 368. Énfasis añadido

⁴³⁷ *Curso de teoría*, I, 211.

⁴³⁸ *Curso de teoría*, I, 369.

no al órgano⁴³⁹. Con esto se aporta alguna luz sobre como algo inmaterial puede ser inmutado por una especie impresa y todo parece indicar que gracias al *cambio de signo* operado por el sobrante formal se ha convertido aquello conocido por el sensorio en especie capaz de *inmutar formalmente*.

Más adelante en el *Curso*, Polo acepta finalmente de forma explícita que la forma o especie cognoscitiva es convertida por el sobrante formal en especie retenida al sostener que “mientras que en el ascenso de la sensibilidad externa al sensorio común un acto “pasa” a ser objetivado, en el ascenso del sensorio a la imaginación la forma objetivada pasa a ser especie retenida. Como se ha dicho, en eso consiste el nuevo cambio de signo⁴⁴⁰. Es por tanto que lo conocido por el sensorio, o sea, el acto de los sentidos externos sentidos en común concomitantemente a la discriminación de los sensibles y que converge en el sensible *per accidens*, se retiene en el órgano de la imaginación. El retenerse implica conversión en especie retenida. Esto quiere decir que no se trata de una causa formal recibida en el órgano, como en la sensibilidad externa, sino de especie cognoscitiva que es capaz de inmutar a una forma natural.

Ante esto habría que precisar la noción de *inmutación formal*, la cual es el principio del acto imaginativo, pues Polo la equipara con la retención formal. Polo la emplea en muy pocas ocasiones, pero lo hace para recalcar que la retención no es el acto cognoscitivo, no es posesión de forma por un acto cognoscitivo, pero sí es retención *formal* o relación morfo-mórfica. Por esto es que “la equivalencia entre la inmutación formal y la retención formal prohíbe entender dicha inmutación como un paso al acto cognoscitivo. De momento se trata, como se ha dicho, de la diferencia funcional de la forma natural de la imaginación respecto de su órgano⁴⁴¹. Es decir, la inmutación producida por la especie retenida en el sobrante de la imaginación no es acto cognoscitivo, sino simple retención formal, la cual es principio del acto cognoscitivo imaginativo: “la equivalencia entre la inmutación formal y su verte en la retención formal no es un acto cognoscitivo, pero sí es su principio. Dicho de otro modo: el principio de la re-objetivación hay que buscarlo en esa equivalencia⁴⁴². Por tanto, ha de enfatizarse que “el objeto de la imaginación no es la especie retenida⁴⁴³; pero tampoco es simplemente el “objeto” del sensorio, *sino que lo conocido por él*, una *objetivación débil* o *cuasi objeto* como sostendrá Polo al final del *Curso I*, *habría que verte en la retención formal*. A partir de aquí la imaginación ya puede pasar al acto.

⁴³⁹ *Curso de teoría*, I, 369-70.

⁴⁴⁰ *Curso de teoría*, I, 407-8.

⁴⁴¹ *Curso de teoría*, I, 370.

⁴⁴² *Curso de teoría*, I, 371.

⁴⁴³ *Curso de teoría*, I, 372

La inmutación formal guarda un paralelismo con la abstracción desde las imágenes, pues “a un nivel inferior, la imaginación recibe y así su órgano retiene. El par: intelecto agente-potencia intelectual es, obviamente, un cambio de signo del par: inmutación formal-retención orgánica de especies”⁴⁴⁴. Con esto parece indicar que la imaginación es la luz del sensorio, la cual, iluminando, retiene; una vez retenidas las formas, pasa al acto y forma la imagen. La imagen sería luz que aclara, o sea, que explicita lo implícito en la especie retenida, es decir, reglas y esquemas.

En estos planteamientos de Polo resulta clara la necesidad de oscilar en la inmutación de la materia del órgano por la realidad física (especie impresa) hacia la inmutación formal, pues se trata del conocimiento sensible que supone la vitalidad intrínseca del órgano. Una causa formal no puede, al menos directamente, introducirse a través de las ramificaciones del sistema nervioso hasta el órgano del sensorio y si lo hace es cada vez más desformalizada. Esto se debe a que el objeto sensible es remitencia y no especie impresa. Aunque ese objeto tenga las condiciones de la materia, no por ello es transmisor de la causa formal. Lo que sí queda claro es que el objeto sensible de alguna manera inmuta. Esta capacidad inmutante se conserva hasta la abstracción, de ahí se explica el papel de la *sindéresis* para hacer inteligibles los fantasmas y que la razón pueda efectuar la abstracción.

Aquí es oportuno mencionar algo al respecto del citado *cambio de signo*, pues aporta claridad sobre la especie retenida. Este cambio de signo supone la superioridad de la imaginación sobre el sensorio, cuyo “cuasi objeto” está en función respecto al objeto de la imaginación. Este cambio constituye pues una *recepción que pasa a la operación posesiva* (del acto imaginativo); es una “la elevación del conocimiento sobre la impresionabilidad que hace posible la recepción formal en el órgano vivo”⁴⁴⁵. Por tanto, aquello que está inmutando está siendo integrado en la vida del órgano; lo que inmuta se convierte en parte del viviente de la misma manera que el alimento. Esto es un cambio de signo⁴⁴⁶.

Es interesante que Polo sostenga que el sensible *per accidens* sea la clausura de la sensibilidad externa y que sea término no continuable, de manera que solo se puede sortear este término sin continuación con un cambio de signo. A este tenor sostiene que “la continuación de la percepción, la imaginación, es un cambio de signo. La razón de ello es que el sensible *per accidens* de la percepción es un término no continuable, pues clausura la sensibilidad externa. El cambio de signo es el carácter puramente formal de la imagen, o la imposibilidad de hablar de un sensible *per accidens* imaginado. La continuación de la percepción es un ascenso de nivel; por decirlo así, se

⁴⁴⁴ *Curso de teoría*, I, 371.

⁴⁴⁵ *Curso de teoría*, I, 260.

⁴⁴⁶ “He aquí el cambio de signo: conversión de la inmutación en integración”, *Curso de teoría*, I, 254.

trata de una continuación en una dirección distinta del término referencial percepto⁴⁴⁷. Esto significa que el sensorio termina la percepción al conocer el sensible *per accidens* (que a estas alturas habrá que entenderlo como aquello a lo que remite el citado cuasi objeto), de manera que ya no es posible *discriminar más y referir más* al sustento de lo percibido. Lo que resta es que la imaginación retenga aquello y crezca cognoscitivamente, a partir de lo cual se ejerzan nuevos actos que *hagan algo nuevo* respecto de esa *organización inmaterial* retenida en el cerebro. Esto es re-objetivar, o sea, un cambio de signo.

En este punto entra en escena el concepto de *plasticidad*, que también contribuye a aclarar la especie retenida. Polo entiende por tal, una impresionabilidad orgánica (cerebro-sistema nervioso) que permite la retención de formas en su forma natural (la forma natural del cerebro y sistema nervioso) permitiendo “el crecimiento formal de su carácter orgánico”⁴⁴⁸. Esto no es otra cosa que “el perfeccionamiento de una potencia formal en cuanto forma natural de un órgano”⁴⁴⁹ por medio de las especies retenidas. Estas son constitutivos del cerebro y permiten el crecimiento del órgano de la imaginación animado por la forma natural, por lo que no pueden ser hábitos ni posesión inmanente de *télos*, sino una retención de carácter vital. Sin embargo, en otros niveles cognoscitivos esas formas fueron objetos.

La retención en el órgano *es que la especie tenga que ver con la forma natural del órgano*, por lo cual cabe decir que la retención es “el crecimiento de la función de la forma natural respecto del órgano”⁴⁵⁰; o sea, integración en la vitalidad orgánica. La retención de especies hace que el órgano de la imaginación (animado por la forma natural) sea formalmente más cognoscitivo, de aquí que en algún momento Polo haya empleado la noción de hábito para referirse a la especie retenida. De manera similar al hábito, la retención de formas hace crecer la capacidad del órgano de la imaginación gracias al crecimiento de la función de su forma natural, de manera que “como sobrante formal, la imaginación no crece; pero orgánicamente sí. Las especies retenidas no son hábitos, sino constitutivos del cerebro”⁴⁵¹. Esta plasticidad es pues una flexibilidad operativa de la forma viviente “que le permite determinar dentro de cierto margen amplio lo que la materia le ofrece de modo indeterminado. Esta apertura indeterminada, que será actualizada práxicamente, oscila entre un máximo y un mínimo y hace que la determinación sea probable”⁴⁵². La recepción

⁴⁴⁷ *Curso de teoría*, I, 407.

⁴⁴⁸ *Curso de teoría*, I, 361.

⁴⁴⁹ *Idem*.

⁴⁵⁰ *Curso de teoría*, I, 369.

⁴⁵¹ *Curso de teoría*, I, 362.

⁴⁵² Sanguineti, J. J., “Automovimiento y crecimiento como características de la vida según Leonardo Polo”, *Studia poliana*, 11, (2009), 123.

formal es por tanto, una auténtica posesión de formas por el órgano material, pero no por su dimensión netamente material, sino porque esa materia está animada por algo inmaterial, o sea, la forma natural. Es este órgano animado es quien posee formalmente la especie, la cual modifica también la estructura material; de aquí su plasticidad.

Es por tanto, que la actividad perceptiva vital del cognoscente se cierra con el constante alimento (aprendizaje) constituido por formas que terminarán en retención. Por esto es que “la retención de ninguna manera es un depósito o almacenamiento, es decir, un retener inerte (...) tampoco cabe admitir que las formas se guardan como el trigo en el granero. El cerebro no es una caja. La retención o guarda es de carácter viviente”⁴⁵³. Esto significa que aunque no es esta retención acto cognoscitivo, sí es antecedente; es crecimiento orgánico y de su forma natural, aunque no merced a hábitos. Este crecimiento dispone a una actividad cognoscitiva más purificada de perceptos, de manera que el conocimiento, que hasta aquí está injertado en la vitalidad se va *desorganizando*, es decir, va siendo más independiente de lo orgánico merced a que el “cambio de signo es el carácter puramente formal de la imagen”⁴⁵⁴, lo cual significaría que en los niveles inferiores el objeto, forma o especie es más dependiente de lo orgánico.

Al final, todo parece indicar que el *cuasi objeto perceptivo* remite a aquello en lo que tienen su asiento los objetos sensibles discriminados por el sentir común de los actos de los sentidos externos. Estos cuasi objetos, al verterse en la imaginación se constituyen en *especies retenidas* que la inmutan formalmente permitiéndole pasar al acto en el que forman la imagen.

⁴⁵³ *Curso de teoría*, I, 367.

⁴⁵⁴ *Curso de teoría*, I, 407.

IGUALDAD Y DESIGUALDAD, EL CENTRO DE LA DISCUSIÓN ESTÁ EN LA OFERTA

Equality and inequality, the center of this discussion in the offer

Silvia Carolina Martino
Universidad Austral

Resumen: El debate sobre ricos y pobres: igualdad y desigualdades, suele acabar en interminables debates inconducentes. En este artículo proponemos una perspectiva de la cuestión desde el aporte de Leonardo Polo. La sugerencia de Polo radica en cambiar el centro de la discusión, y nos ofrece un supuesto en la línea de su planteamiento antropológico y nosotros entendemos que podría darnos alguna pista que logre resolver la cuestión. Polo puede describirse como un filósofo de la economía que enfrenta la desigualdad del lado de la oferta.

El análisis y la argumentación que se brindan van más allá de lo que los autores clásicos y actuales plantearon sin solución. Consideramos que esto se da porque los aborda desde su mirada antropológica. También en el artículo se explica cómo la Justicia distributiva es la que aquí entra en juego adecuadamente y cómo los modelos burocráticos y de control sólo llegan a asfixiar.

El planteamiento radica en el fortalecimiento de la perspectiva emprendedora de la persona humana en todos los ámbitos de su accionar: familiar y laboral. Fortalecido este espíritu emprendedor se fortalece el Bien común y a la inversa, el debilitamiento del espíritu emprendedor conduce al debilitamiento del bien común. Significa enfrentar las desigualdades desde la persona que emprendedora. Desde el emprender, el darse, el ofrecer libre asumiendo riesgos la Oferta pasa a ser el camino indicado.

Palabras claves: desigualdades, la oferta, justicia distributiva, persona emprendedora

Abstract: The debate on rich and poor: equality and inequalities usually end in endless debates inconclusive. In this article, we propose a perspective of the question from the contribution of Leonardo Polo. Polo's suggestion is to change the center of the discussion, and offers us an assumption along the lines of his anthropological approach and we understand that he could give us some clue that will resolve the issue. We can consider Polo as a philosopher of the economy facing inequality on the supply side.

The analysis and the argumentation offered go beyond what the classic and current authors proposed without solution. We consider that this occurs because he approaches them from his anthropological perspective. The article also explains how distributive justice is what comes into play here properly and how bureaucratic and control models only suffocate.

The approach lies in strengthening the entrepreneurial perspective of the human person in all areas of his actions: family and work. Strengthened this entrepreneurial spirit strengthens the common good and conversely, the weakening of the entrepreneurial spirit leads to the weakening of the common good. It means facing inequalities from the person who is an entrepreneur. From undertaking, giving, offering freely taking risks, the Offer becomes the indicated path.

Key words: inequalities, offer, distributive justice, enterprising person

El debate sobre la igualdad y desigualdad suele acabar en diálogos inconclusos, infinitos, infructuosos. Tal vez cambiar el centro de la discusión o su perspectiva podría darnos alguna pista que logre resolver la cuestión. En este sentido, encuentro que el aporte del planteamiento de Leonardo Polo⁴⁵⁵ en *Ricos y Pobres: Igualdad y desigualdad*, puede arrojar alguna luz. Chafuen⁴⁵⁶ también se expresaba en este sentido al describir a Polo como un filósofo de la economía que enfrenta la desigualdad del lado de la oferta.

Polo es más conocido por su aporte a la Teoría del Conocimiento y su Planteamiento Antropológico, sin embargo, se adentró en temas de economía y management. Prestó atención a varios de los más significativos economistas como John Maynard Keynes, Milton Friedman, John Kenneth Galbraith y también autores como Frederick Taylor, Peter Drucker, Gilder, etc. Al intentar comprender sus propuestas, Polo hace una lectura desde su planteamiento antropológico, y por lo tanto, su interpretación y los argumentos que brinda van más allá de lo que estos autores expresaron. También sorprende la hondura y agudeza de algunos comentarios como por ejemplo cuando explica la influencia de lo geográfico en el desarrollo económico y habla de la teoría de espacios económicos⁴⁵⁷.

Aunque no es posible etiquetar a Polo, si cabe enmarcarlo dentro los filósofos de la economía que alientan la oferta. Parece muy interesante leer con detenimiento sus comentarios a la teoría del equilibrio general de Keynes, un modelo cuya clave parece estar en la demanda asegurada⁴⁵⁸. Y llega a desafiar a los empresarios expresando que “Frente a todo esto, propongo que el empresario debe tomara su cargo el rechazar la validez del diagnóstico de Keynes”⁴⁵⁹ para avanzar hacia los puntos de vista que enfatiza Jean Baptiste Say (1767-1832) sobre la importancia de la oferta⁴⁶⁰.

⁴⁵⁵ Polo, Leonardo, *Filosofía y Economía*, TXXV, Editorial Eunsa, España, 2015, 303. Leonardo Polo es un filósofo español (1926-2013). Sus obras completas cubren casi veinte volúmenes. Se han fundado centros de investigación en al menos siete países y hay más de 40 Tesis Doctorales sobre sus escritos y aportes.

⁴⁵⁶ Chafuén, Alejandro, (2018), “A Philosopher For Supply Side Economics Tackles Inequality”. Obtenido online 31 de julio de 2018: <https://www.forbes.com/sites/alejandrochafuen/2018/07/25/a-philosopher-for-supply-side-economics-tackles-inequality/#294a12d85bf4>

⁴⁵⁷ Cfr. Polo, L. (2015), *Filosofía y Economía*, ob. Cit. 328. Por ejemplo el posicionamiento estratégico de Bruselas como parte de un corredor productivo de Europa. Se puede identificar como una variable para su futuro aumento de poderío político económico y a la vez expresaba que el modelo belga podría no prosperar si solo queda anclado en el posicionamiento geográfico.

⁴⁵⁸ Polo, L., *Obras Completas*, Filosofía y Economía, T XXV, Serie A, Eunsa, Pamplona, 2015, 320-1.

⁴⁵⁹ *Ibidem*, 330.

⁴⁶⁰ Polo indica en *Filosofía y economía*, op. Cit. 322, “Hay que probar que tiene razón Say y no Keynes.”

El argumento de Polo sobre la oferta se comprende al conocer su antropología en la que explica que la persona es dar y por lo tanto sus manifestaciones, entre ellas la economía, han de estar impregnadas por ese otorgamiento, u ofrecer. Y en toda donación, en todo darse se requiere tomar riesgos⁴⁶¹. Así cuando habla del verdadero emprendedor lo describe como aquel que da, que ofrece lo novedoso, lo personal. El verdadero emprendedor logra marcar la diferencia ofreciendo y asumiendo riesgos⁴⁶².

Todas las políticas de Keynes suscitan lo que Polo indica como “empresarios por conveniencia, no por vocación”. Un tipo de personas, en la que el afán de riesgo es muy limitado y que han generado la sociedad de consumo anclada en el tener más que en el dar. Polo entiende por Sociedad de consumo una sociedad donde la mayoría de los actores se centran en el aspecto material de la economía. Este tipo de empresarios están más interesados en los signos de la demanda que en el descubrimiento, la creación y la asunción de riesgos, tema vinculado estrictamente con la oferta, con el ofrecer⁴⁶³. En todo esto se refleja también la propuesta que Polo hace entre el juego de suma Cero o el Juego de suma positiva. Indicando que lo propio de la persona es “jugarse”⁴⁶⁴.

Por esta razón Polo plantea que la justicia distributiva es la más consistente con una sociedad libre tiene sentido porque la persona es oferente, es darse. Para él, “la justicia distributiva garantiza lo que se suele llamar el bien común, esto es, que el juego de los esfuerzos humanos en la sociedad sea un bien para todos”⁴⁶⁵. Y en este sentido quienes aquí pueden mencionarse como los agentes del cambio social en la sociedad civil⁴⁶⁶ e instituciones principales en el ejercicio claro de

⁴⁶¹ Polo explica en Filosofía y economía, ob. Cit. 324, “En rigor, la justicia distributiva impulsa a atreverse: en el caso del empresario, a no esperar a tener comprador garantizado para producir, a confiar en la oferta. Según la justicia distributiva, la clave de la economía es la oferta, no la demanda.”

⁴⁶² Polo, *Obras completas*, op. Cit., 327.

⁴⁶³ *Ibidem*, 154.

⁴⁶⁴ Cfr, Martino, Silvia C. *El aporte de Leonardo Polo a la teoría de la Universidad y de la Empresa*. Edit. Académica Española, Lituania, 2018, 215. Allí se explica que “en este “correr el riesgo de un futuro posible la esperanza es la fuente de solidaridad”. Ahora bien, correr riesgo es jugar, y –como en teoría de los juegos– se trata de un juego de suma positiva, “porque el que emprende la tarea... gana”. Polo explica que el ser humano pertenece a un grupo social “si y en tanto que’ ese grupo social se beneficia de él, y al revés. Y esto distributiva y totalmente: todos los que juegan ganan, y jugar es bueno”.

⁴⁶⁵ Polo, *Obras completas*, op. Cit., 254.

⁴⁶⁶ A este respecto Sellés, JF., (2013), *Los tres agentes del cambio en la sociedad civil. Familia, universidad y empresa*. Ed. Internacionales Universitarias, Madrid, 57. Allí indica que así como “a la familia no la vincula la ley sino el amor, a la sociedad no la une la burocracia, sino la solidaridad, en rigor, la virtud, que es la médula de la ética.”

esta justicia son la familia –en la que hay una desigualdad funcional⁴⁶⁷– y en la empresa, concretamente vista desde el empresario que emprende, que asume riesgos⁴⁶⁸.

Polo deja en claro que “del planteamiento de Keynes se desprende que el amor al riesgo es casi inexistente. Como tampoco el riesgo atrae a la burocracia socialista, tanto el empresario keynesiano como el político socialdemócrata son incapaces de promover la dignidad humana: están aquejados de inautenticidad, su actividad está íntimamente desasistida, olvida la justicia distributiva. En rigor, la justicia distributiva impulsa a atreverse: en el caso del empresario, a no esperar a tener comprador garantizado para producir, a confiar en la oferta”⁴⁶⁹.

En este sentido el planteo de Polo va en una línea muy clara porque afirma que *La oferta antecede a la demanda*. Cuestión que entendemos decisiva, importante y casi revolucionaria porque implica un cambio de óptica del empresario⁴⁷⁰ porque entonces el empresario ha de emprender para aportar de un modo nuevo y personal. “El empresario es trabajador en virtud de su carácter personal y no por ser un simple hombre de negocios; y si emprende es porque es persona, porque ve en ello un modo de aportar y no sólo de ganar o de buscar beneficios. (...), un hombre que trabaja no para aportar sino para otra cosa. En rigor no trabaja como persona”⁴⁷¹ (Polo, 1991, 29).

En cambio, “tanto el empresario keynesiano como el político socialdemócrata son incapaces de promover la dignidad humana: están aquejados de inautenticidad, su actividad está íntimamente desasistida, olvida la justicia distributiva. (...) la justicia distributiva impulsa a atreverse: en el caso del empresario, a no esperar a tener comprador garantizado para producir, a confiar en la oferta. Según la justicia distributiva, la clave de la economía es la oferta, no la demanda. Por el contrario, Keynes dice que la oferta no garantiza la demanda porque la capacidad de oferta del hombre es muy limitada, de manera que si al empresario no se le da de antemano la demanda, si no se elimina el miedo al riesgo, no es posible conseguir la activación económica”⁴⁷².

⁴⁶⁷ Cfr. Sellés, JF (2013) *Op. Cit.*, 292: En consecuencia, “si el igualitarismo se introduce en la familia –sigue dicho autor–, la destruye”. Los componentes de la familia son constitutivamente desiguales, no sólo porque no caben dos personas iguales, sino porque sin esa desigualdad no habría familia. Ahora bien, en la familia –a distinción de lo que sucede en otras instituciones humanas como por ejemplo la política– las desigualdades se aprovechan en beneficio de todos sus componentes.

⁴⁶⁸ Cfr. Martino Silvia C. (2018) *ob. Cit.*, 469.

⁴⁶⁹ Polo, *Obras completas*, *op. Cit.*, 256.

⁴⁷⁰ Si la actividad del empresario se ha de ceñir, recortar y encoger a trabajar con una demanda segura y garantida, en verdad su actividad no tiene sentido.

⁴⁷¹ Polo, L., (1990), “El hombre en la empresa: trabajo y retribución”, *Cuadernos de Empresa y Humanismo*, 32, 29.

⁴⁷² Polo, *Obras completas*, *op. Cit.*, 321.

La Justicia conlleva la prudencia y así quedan reunidas las virtudes. Santo Tomás explica que la Justicia es el resplandor de la fortaleza. Lo que podemos observar en todo esto es que quien no es justo acaba desarticulando la producción. Esto se puede explicar así porque si el conectivo de la producción es el dinero ahí hay justicia distributiva. Por eso en este punto se puede observar que la justicia más se vincula con el gobierno de empresas e instituciones es la distributiva, no la conmutativa. Por eso la Justicia es propia del líder que sabe qué dar a cada uno según su lugar y según la capacidad de cada uno. Si cada persona está en el puesto para el que sea más apto, habrá que exigirle que aporte, que subordine su actividad a los intereses generales, eso es lo que se suele llamar justicia legal. La justicia distributiva tiene que ver con personas. Hay que buscar el puesto para el que cada quien es más apto lo contrario sería premiar la incompetencia⁴⁷³. Polo es consciente de que la justicia conmutativa, la justicia en los contratos, a pesar de su importancia, no garantiza una sociedad libre y justa⁴⁷⁴. Necesitan ser complementados por la justicia distributiva.

Polo deja en claro que la redistribución y los subsidios en lugar de ayudar a resolver el problema de la pobreza lo agudizan. A pesar de su ineficacia, los keynesianos y los burócratas, adoran este enfoque. Como mencionamos al plantear que tanto el empresario Keynesiano como el político socialdemócrata son incapaces de promover la dignidad humana porque olvidan la justicia distributiva⁴⁷⁵.

Las opiniones de Polo sobre la justicia distributiva están más en línea con la noción de justicia social que considera una virtud para trabajar por el bien común. Un empresario que se arriesga a avanzar en el dar podría haber sido considerado positivo, o más, que un filántropo. Este tipo de justicia social y distributiva es esencial, pero va más allá de la justicia judicial. Nadie puede ser llevado a los tribunales por no estar dispuesto a asumir riesgos.

Emprender para que los esfuerzos en la sociedad sean buenos para todos o al menos para la mayoría. Polo señala que cuando se habla de la falta de posibilidad para tener iniciativa es porque hay un intervencionismo y planificación asfixiante. En este sentido cabe decir que quien allí está hablando del espíritu de la empresa, de lo que se emprende y se mantiene con tenacidad. La iniciativa significa aportación, novedad, esto es, la fuerza de la inclinación del hombre y capacidad de convocatoria. El intervencionismo en cambio significa estorbo, distorsión, desarticulación de los plexos. Los empresarios que tienen auténtico espíritu empresario emprendedor son capaces de mirar el futuro y realizar ofertas que transformen, que impliquen cambios a mejor en la sociedad y hacer

⁴⁷³ Cfr. Polo, *Obras completas*, op. Cit., 419.

⁴⁷⁴ Cfr. Polo, *Obras completas*, op. Cit., 317-318.

⁴⁷⁵ Cfr. Polo, *Obras completas*, op. Cit., 321.

que la demanda corra detrás de sus ofertas (de lo que ofrecen). Así es posible obtener resultados a mediano y largo plazo. Y esto depende del talante de los empresarios, pues aquellos que son mediocres y ceden la iniciativa a las tendencias del mercado acabarán por un derrotero sin rumbo fijo, destinado al fracaso⁴⁷⁶.

El planteamiento radica en el fortalecimiento de la perspectiva emprendedora de la persona humana en todos los ámbitos de su accionar: familiar y laboral. Fortalecido este espíritu emprendedor se fortalece el Bien común y a la inversa, el debilitamiento del espíritu emprendedor conduce al debilitamiento del bien común. Se puede afirmar que el planteo de la igualdad y la desigualdad tiene un sentido personal hondo. Significa enfrentarla desde el emprender, el darse, el ofrecer libre asumiendo riesgos, desde la Oferta.

⁴⁷⁶ Cfr. Martino, Silvia C. *El aporte de Leonardo Polo a la teoría de la Universidad y de la Empresa*. Edit. Académica Española, Lituania, 2018.