

DAVID GONZÁLEZ GINOCCHIO

EL ACTO DE CONOCER

ANTECEDENTES ARISTOTÉLICOS DE
LEONARDO POLO

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González

DIRECTOR

Rubén Pereda

SECRETARIO

ISSN 1137-2176

Depósito Legal: NA xxxx -xxxx

Pamplona

Nº 183: David González Ginocchio, *El acto de conocer.*

Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo

© 2005. David González Ginocchio.

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

Departamento de Filosofía

Universidad de Navarra

31080 Pamplona (Spain)

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

E-mail: cuadernos@unav.es

Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)

Fax: 948 42 56 36

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

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

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS.....	5
INTRODUCCIÓN.....	7
1. Sobre la teoría del conocimiento de Leonardo Polo	8
2. La conexión con la filosofía clásica	13
I. SOBRE LA RELACIÓN DE POLO CON ARISTÓTELES	19
II. DISTINCIÓN DE SENTIDOS DE ACTO.....	25
a. Antecedentes.....	25
b. Distinción entre movimiento y conocimiento.....	36
c. Distinción entre forma y conocimiento.....	51
d. Conclusión	60
III. FACULTAD, ACTO Y OBJETO	63
a. Facultad	63
b. Acto	73
c. Objeto	86
IV. EL VOLUNTARISMO EN EL CONOCIMIENTO	103
EPÍLOGO.....	123

TABLA DE ABREVIATURAS

En esta relación se incluyen las obras citadas y publicadas de Leonardo Polo. Otros opúsculos y obras de menor extensión a las que se haga referencia se citarán al pie de página.

<i>Evidencia</i>	<i>Evidencia y realidad en Descartes</i> , 2ª ed, Eunsa, Pamplona, 1996
<i>El acceso</i>	<i>El acceso al ser</i> , 2ª ed, Eunsa, Pamplona, 2004
<i>El ser</i>	<i>El ser</i> , Tomo I: <i>La existencia extramental</i> , 2ª ed, Eunsa, Pamplona, 1997
<i>Curso de teoría, I</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Tomo I, 2ª ed, Eunsa, Pamplona, 1987
<i>Curso de teoría, II</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Tomo II, 3ª ed, Eunsa, Pamplona, 1998
<i>Curso de teoría, III</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> , Tomo III, 2ª ed, Eunsa, Pamplona, 1999
<i>Hegel</i>	<i>Hegel y el posthegelianismo</i> , 2ª ed corregida, Eunsa, Pamplona, 1999
<i>Quién es el hombre</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i> , 5ª ed, Rialp, Madrid, 2003
<i>Presente y futuro</i>	<i>Presente y futuro del hombre</i> , Rialp, Madrid, 1993
<i>Introducción</i>	<i>Introducción a la filosofía</i> , 3ª ed, Eunsa, Pamplona, 2002
<i>Antropología, I</i>	<i>Antropología trascendental</i> , Tomo I: <i>La persona humana</i> , 2ª ed, Eunsa, Pamplona, 2003
<i>Antropología, II</i>	<i>Antropología trascendental</i> , Tomo II: <i>La esencia del hombre</i> , Eunsa, Pamplona, 2003

INTRODUCCIÓN

“En el nivel de las operaciones de la inteligencia, el ser se dice conocido en cuanto que lo *hay* como objeto; ahora bien, *haber-lo* no se confunde con el ejercicio del *ser*”.

En la *Introducción* al tercer tomo de su *Curso de teoría del conocimiento* escribía Leonardo Polo: “La actualidad aparece estrictamente en la praxis perfecta, y ello se ha propuesto como axioma. En ello estriba el acuerdo con Aristóteles”¹. La presente investigación se restringe a ilustrar esta afirmación (aunque dejando de lado el enfoque axiomático).

Concretamente, la tesis es la siguiente: Polo, en lo concerniente al acto de conocer, retoma o va más allá de lo escrito por Aristóteles. En mi opinión, esto implica entender la noción aristotélica de “conocer” como *operación* y de objeto como *télos* de ese acto². Se trata, pues, de estudiar el punto y modo en que Polo retoma el aristotelismo.

Este trabajo no pretende ser una introducción al pensamiento de Polo, aunque quizá pueda ser útil para el lector aristotélico que desee confrontar el pensamiento clásico del Estagirita con los planteamientos de Polo. En ese sentido, sí se intenta tender un puente.

¹ Leonardo Polo, *Curso de teoría*, III, 18.

² En un principio quería también incluir en esta investigación el tema de la intencionalidad cognoscitiva. Lo he considerado en último término desacertado; ante todo por la razón de que la intencionalidad, en mi opinión, no es un *problema desde* Aristóteles. El problema de la intencionalidad aparece sobre todo a partir de planteamientos modernos. Aunque Polo entiende la intencionalidad como un tema fundamental (el objeto es intencional, según Polo), no busco tanto describir la teoría del conocimiento de Polo cuanto su recuperación, en este ámbito, del aristotelismo.

1. SOBRE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LEONARDO POLO

Una de las nociones fundamentales de la teoría del conocimiento de Polo es la de acto de conocer como *praxis*. El presente trabajo intenta explicar cómo Polo asume esta noción desde Aristóteles, y de qué modo continúa su exploración (aunque este punto apenas podrá quedar incoado). Como se intentará mostrar, el acto de conocer implica (según Polo) la noción de *commensuración*³. Intentaré llevar a cabo una lectura de Polo en correlación con los textos aristotélicos, subrayando paralelismos.

Antes de pasar a ello, sin embargo, es de gran interés mostrar el sentido de estas investigaciones en el conjunto de la filosofía poliana. Ello ayudará a enmarcar el propósito de este trabajo. Es lo que se intenta a continuación.

Es continua en la historia de la filosofía la conciencia de que nuestro conocimiento es limitado, es decir: el hombre es incapaz de aprehender, en términos cognoscitivos, la realidad entera. Quizá el único que ha negado explícitamente esta limitante sea Hegel⁴. Muchos filósofos han tratado el tema del límite del conocimiento; a menudo señalan que el conocimiento que tenemos de lo real no agota lo real *qua talis* (es decir, que el conocimiento de lo real no agota lo real *en tanto que real*). Aunque la limitación del pensamiento entra en escena desde que Platón rom-

³ En la teoría del conocimiento poliana, estas nociones (el conocimiento como acto y la commensuración) se establecen a un nivel axiomático. Es decir: que el conocer es un acto es un axioma de la teoría del conocimiento tal como la expone Polo. Como el acto de conocer implica la commensuración y la intencionalidad, estos dos son axiomas laterales suyos. No es este el lugar para discutir la posibilidad y el alcance de una axiomatización de la teoría del conocimiento, por lo que este trabajo se limitará a exponer el contenido de los axiomas desde su relación con la filosofía de Aristóteles, y no en su valor como axiomas. En cualquier caso, en su momento se intentará apuntar en qué sentido el acto de conocer implica la commensuración, con lo que su valor como axioma quedaría de algún modo (tangencialmente) esbozado.

⁴ Para Hegel, todo lo real es racional (cfr “Prólogo” a la *Filosofía del derecho*, UNAM, México, 1975), y este *todo* es, justamente, la *verdad*: “Lo verdadero es el todo” (*Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1985, 16). No tendría sentido, por ello, hablar de un sector ignoto en lo real. Todo lo alcanza el pensamiento: “el idealismo de la filosofía no consiste más que en esto: no reconocer lo finito como un verdadero existente” (*Ciencia de la lógica*, I, Solar, Buenos Aires, 1968, 136). En este sentido, suscribo la lectura de Hyppolite: “(...) Hegel prolonga la lógica trascendental de Kant exorcizando el fantasma de una cosa en sí, que asediaría siempre nuestra reflexión y limitaría el saber en beneficio de una fe y no-saber. El saber absoluto significa la eliminación de este no-saber, es decir, de una trascendencia irreductible por esencia a nuestro saber” (Jean HYPOLITE, *Lógica y existencia*, Herder, Barcelona, 1996, 9).

pe con la mismidad ser-pensar parmenídea, quizá el paradigma de esta limitación se encuentre en la noción de “en sí” de Kant⁵.

¿Por qué puede pensarse que el límite mental es un problema? Así lo explica un discípulo de Polo: “Lo que impide que la realidad *aparezca* al entendimiento *como realidad* es, como advierte Polo, el *límite mental*, el cual, en la medida en que lo impide, abre una distancia entre el conocimiento intelectual de las apariencias y el de la realidad. (...) El límite mental no es otra cosa que la objetividad, o la presencia mental del objeto o, simplemente, la presencia mental. Es característica de la presencia mental la patencia del objeto, el cual es destacado de tal modo por la presencia, que la oculta. El objeto queda destacado entero y solo ante la presencia, y ocupa su atención por completo, quedando así encubierto el acto (de presencia) mental que lo destaca, mientras que el objeto pasa por ser la realidad —exenta y única—, conocida. La presencia es un acto que se anticipa y adelanta a la realidad extramental, suplantándola, pero que —junto con la suplantación— pasa desapercibida debido a la brillantez de lo presentado. En su destacar, el objeto queda eximido del paso del tiempo y del movimiento, en mismidad y constancia inalterables. La objetividad o patencia del objeto se convierte así en una limitación tanto para el conocimiento del acto cognoscitivo que la constituye, como para el de la realidad extramental, a la que suplanta”⁶.

La propuesta estudiada aquí tiene su origen histórico cuando “en la primavera de 1950, Leonardo Polo cae en la cuenta del límite mental”⁷. 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”⁸.

⁵ Ya desde la memoria *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770) hace Kant la distinción entre el conocimiento *uti apparent* de las cosas, distinto a las cosas *secuti sunt*.

⁶ Ignacio FALGUERAS, “Realismo trascendental”, en *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Ignacio Falgueras, Juan A. García González, Juan José Padial (coords), Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 76.

⁷ María José FRANQUET, “Trayectoria intelectual de Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico* 1996 (29/2), 305.

⁸ Cit en María José FRANQUET, “Trayectoria”, op cit, 305.

Así, para Polo la detectación del límite mental establece que éste es el objeto pensado, en cuanto *supuesto* o pensado; es decir, en tanto *objective tantum*⁹. El punto es delicado; ya Aristóteles distinguió el ente veritativo del ente real (léase ahora “real” como extramental). Y parece también claro que, aunque el objeto es intencional, no es real precisamente en tanto objetivo (lo que no significa que no exista).

Por eso afirma Polo que “no se puede separar, repito, el ser del ser; no cabe apoderarse objetivamente de él porque en esa medida se ‘desrealiza’, pero si el ser no es real, no es nada; la consideración intencional del ser es un *quid pro quo*; el ser coincide consigo, pero ser conocido *intentionaliter*, como decían los escolásticos, es una denominación extrínseca. Cuando conozco la idea no afecta para nada a lo que conozco, porque la idea de lo que conozco está en mi mente como inteligible en acto y en la realidad como inteligible en potencia. La distinción real entre esencia y ser extrema lo agudo de la cuestión, porque si el ser y la esencia fuesen lo mismo, al conocer algo de la esencia conocería algo del ser”¹⁰.

El descubrimiento, si es tal, apunta de lleno a la pregunta por el ser, pregunta filosófica por excelencia de acuerdo con Heidegger. Esto sería entonces un verdadero *descubrimiento*, con la connotación de hallazgo que el término sugiere¹¹. Justamente, “caer en la cuenta de que el límite mental es el objeto, y que hay que detectarlo en condiciones tales que quepa abandonarlo, eso es una novedad pura, sin antecedentes históricos, que acontece súbitamente”¹².

⁹ 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” (Salvador PIÁ, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001, 16-17).

¹⁰ Palabras de Polo en una entrevista en Juan CRUZ, “Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 46-47.

¹¹ “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*” (Salvador PIÁ, *El hombre como ser dual*, op cit, 16).

¹² Leonardo POLO, *Conversaciones*, pro manuscrito. Cit en María José FRANQUET, “Trajectory”, op cit, 306. “La detectación del límite es metódica de suyo, es decir, al descubrir el límite la intelección no se queda en él, sino que va más allá (*Antropología*, I, 106). Léase también lo siguiente: “Aunque muchos filósofos han descubierto el carácter limitado del

Poco después de advertir lo que llama límite mental, Polo viajará a Roma con una beca concedida por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). “Y así, durante los años romanos, desde finales de 1952 hasta septiembre de 1954, Leonardo Polo se dedica a desarrollar la idea que se le había ocurrido en la primavera de 1950, en una primera fase vinculada con el tema de sus tesis doctoral ‘El carácter existencial del Derecho natural’. Sin embargo, el plantear el carácter existencial del derecho exigía resolver algunas cuestiones previas, en gran medida vinculadas a la intuición de 1950 y que se convirtieron en un largo prolegómeno, que llegó a adquirir entidad propia (...)”¹³. Así es como Polo abandona su primitiva inclinación al derecho.

“Fruto de la actividad desarrollada en Roma es un gran volumen titulado *La distinción real*, que no llegó a publicarse como tal, aunque años después servirá de base para publicaciones posteriores”¹⁴. Estas publicaciones posteriores no son sino *El acceso al ser* (1964) y *El ser*, Tomo I: *la existencia extramental* (1965).

En el primer libro, Polo expone su propuesta metódica: el abandono del límite mental¹⁵. El estudio es especialmente complicado, por cuanto Polo busca lograr una

conocimiento, ninguno antes de Polo ha conseguido centrar la atención en la presencia mental y describirla de modo que cupiera abandonarla” (Ignacio FALGUERAS, “Realismo trascendental”, op cit, 76).

¹³ María José FRANQUET, “Trayectoria”, op cit, 306.

¹⁴ María José FRANQUET, “Trayectoria”, op cit, 306.

¹⁵ “En una primera aproximación el *límite mental* se define como la *detención* característica que se introduce en cualquier objeto pensado al pensar. Esa *detención* recibe el nombre de *objetivación* —o conocimiento *intencional*— y al intento de Polo de abandonar la objetivación que introduce el objeto pensado se le llama *desobjetivación*” (Salvador PIÁ, *El hombre como ser dual*, op cit, 17). Es difícil explicar brevemente lo que el método propuesto por Polo significa. Más aún: explicarlo queda fuera de los límites de este trabajo. Sin embargo, es útil ofrecer las siguientes palabras de Polo: “En *El acceso al ser* se insistió especialmente en la designación del límite como presencia mental. De acuerdo con esta designación, perfectamente legítima si el límite es el ocultamiento que se oculta, se establecieron los modos del ocultamiento del límite en las dimensiones cognoscitivas diversas. La diversidad es apertura, lo inacabado del pensamiento. La presencia mental es la anticipación, el logro prematuro, la suposición, que contribuye a que haya conocimiento a pesar de que no se acaba de pensar” (*El ser*, 16s). “La diferencia de pensar y no-pensar como diferencia entre situaciones es inservible para nuestro tema, ya que la constancia del límite es incompatible con que el pensar *sea* terminalmente y se distinga antitéticamente del no-pensar. Con otras palabras: en el orden de la comparación de situaciones la diferencia no existe: en dicho orden no cabe hablar de la dualidad no-pensar y pensar. *Es en la constancia donde se limita el pensar*. Por lo tanto, no-pensar sólo es previo en el sentido de que la novedad que signifi-

coherencia entre lo que expone y el modo de exponerlo. En efecto, “al ejercer el acto de pensar lo pensado queda *supuesto*. ¿Cómo exponer entonces una tesis sin adelantar al lector algún sentido previo de la tesis misma, algún anticipo que lo oriente y dé sentido al avanzar página a página? Por eso, el único anticipo que Polo ofrece es la noción de perplejidad, la que tratará de reducir más tarde a la noción de presencia mental, y ésta al límite”¹⁶.

Alcanzada esta reducción, Polo propone el abandono del límite mental en cuatro dimensiones. Respectivamente, con ellas se abren los campos temáticos de la existencia extramental, la esencia extramental, la existencia humana y la esencia humana. Pero la dificultad¹⁷ de *El acceso* y de *El ser* movió a Polo a abandonar el proyecto de los tomos II, III y IV de *El ser* (que habían de estudiar las dimensiones correspondientes del abandono del límite). Polo advirtió las dificultades de comprensión que, por lo demás, no eran algo inesperado (dado el mismo carácter y propósito de sus libros).

Esta es la razón del paréntesis editorial que va del año 66 al año 84 (exceptuando una docena de artículos). Fue entonces cuando, al impartir en la Universidad de Navarra la asignatura de teoría del conocimiento “descubrió una alternativa capaz de hacer avanzar el hallazgo y el desarrollo del límite mental”¹⁸.

Con la teoría del conocimiento, Polo conecta su propuesta con la filosofía clásica. Y así, este nuevo intento de acceso al ser es uno que, continuando la línea de la *philosophia perennis*, pretende hacer frente a los demás intentos, buscando demarcar lo que entiende como sus desviaciones. Por ello puede decirse que la filosofía poliana es verdaderamente una nueva tentativa por alcanzar el ser. Ya no sólo un

ca el pensar está limitada por la indiscernibilidad de anterioridad y constancia” (*Evidencia y realidad*, 263).

¹⁶ Héctor ESQUER, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, 18-19. Esta obra es de especial interés porque intenta “volver a exponer la propuesta poliana de la reducción de la presencia al límite y su correspondiente abandono” (19), pero de un modo más accesible, evitando la dificultad del vocabulario y el complicado propósito heurístico de *El acceso al ser*.

¹⁷ “La exposición, un tanto abrupta, en que los temas van apareciendo, así como su novedad, desconcertaron a un público acostumbrado a un estilo más escolástico y a una temática más *convencional*” (María José FRANQUET, “Trayectoria”, op cit, 313).

¹⁸ María José FRANQUET, “Trayectoria”, op cit, 319.

esfuerzo por plantear de nuevo la pregunta por el ser, al modo de Heidegger, sino sobretudo un intento por responderla¹⁹.

Claro que: “Detectar el límite mental permite abandonarlo, es decir, acceder a una temática a la que de otra manera no se llega, pero no por eso es un saber absoluto: es una continuación y una ampliación, pero no el final de la filosofía”²⁰.

Ello se antoja suficiente para ahondar en su planteamiento y contribuir a su difusión. Cabe decir que la filosofía está actualmente en crisis²¹. Cabe también desesperar en esta situación. Pero ninguna de estas alternativas parece propia del espíritu filosófico que busca aún la verdad. Por ello el intento poliano ayuda a levantar la mirada nuevamente²². En este marco se inserta el presente trabajo.

2. LA CONEXIÓN CON LA FILOSOFÍA CLÁSICA

Con lo dicho hasta ahora, puede verse que las lecciones de teoría del conocimiento publicadas por Polo obedecen al empeño de aclarar la relación de su propuesta con la filosofía clásica²³. En el *Curso de teoría* se pretende mostrar que el abandono del límite mental no es una ocurrencia sin más, que no tiene en absoluto ningún soporte histórico. Al contrario, Polo pretende mostrar que su propuesta me-

¹⁹ “En la historia de la metafísica, la cuestión del sentido extramental del ser ha ido perdiendo progresivamente toda posibilidad de planteamiento. La revelación del misterio del ser y la consiguiente necesidad de distinguir el saber filosófico y el saber teológico ha contribuido históricamente a ello. Respetando esta distinción y sin acudir a la idea de intuición intelectual —idea que debe desecharse— el abandono del límite mental permite replantear la aludida cuestión” (*El ser*, 14, nota 2).

²⁰ *Antropología*, I, 35

²¹ Esto lo afirma, por ejemplo, Manuel GARCÍA MORENTE, en sus *Lecciones preliminares de filosofía*, Lección XXV *in finem*: “Pero ahora ni el realismo ni el idealismo pueden dar una contestación satisfactoria a los problemas formidables, fundamentales, de la filosofía (...). Por eso digo que ahora comienza la tercera navegación de la filosofía. Nosotros probablemente quizá no la veamos cumplirse en estos años y sólo la contemplamos tomando rumbos y alejándose cada vez más”.

²² “Filosofía siempre abierta, esperanzada y vertida hacia el futuro son tres características que constituyen el hilo conductor de su pensamiento. (...) Son continuas las propuestas de Polo a no desertar de la filosofía, no empequeñecerse, no conformarse con un pensamiento crepuscular, atreverse a filosofar rigurosamente en el horizonte siempre abierto e inagotable que es el ámbito de la filosofía” (Ángel Luis GONZÁLEZ, “Presentación”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 299).

²³ “Así, pues, las lecciones que siguen se atienen al planteamiento clásico” (*Curso de teoría*, I, prólogo, xii).

tódica es un modo coherente de continuar el estudio del conocimiento, a partir del punto hasta el que llegó la filosofía clásica²⁴.

El *Curso de teoría* debía servir como una nueva versión, en conexión con Aristóteles especialmente, de la propuesta poliana del abandono del límite. Con todo, dicha obra está lejos de ser un sencillo reemplazo de *El acceso*²⁵. El principal problema es la extensión del curso, en la que se pierde el modo directo de afrontar la cuestión del abandono del límite²⁶.

Parece ser que el *Curso de teoría* logra vincular a Polo con el pensamiento clásico. Por lo demás, el trabajo del Prof. Esquer²⁷ intenta el vacío que los lectores de Polo podrían quizá encontrar al procurar acercarse de modo claro a su propuesta metódica. Con estos antecedentes puede establecerse el propósito de este trabajo.

La teoría del conocimiento de Polo es claramente de inspiración aristotélica²⁸. Y, sin embargo, lo que se echa de menos a lo largo del *Curso de teoría* es la referencia manifiesta a los textos concretos de Aristóteles. Polo manifiesta repetidamente que existe esa referencia. Hay que notar además que el texto de *Curso de teoría* ha sido

²⁴ “En 1964 publiqué un libro sobre el método de la metafísica en el que se vertía mi investigación de la década anterior. El libro se titula *El acceso al ser*. Sigo considerando válidos los motivos y la línea teórica allí propuestos. Sin embargo, se hizo patente enseguida que una de las más importantes dimensiones de dichos motivos no quedaba justificada. Me refiero a su relación con la filosofía tradicional. Ciertamente que esa relación se indica y que algunos filósofos a cuya formación he contribuido se han percatado de ella. Con todo, el abrupto modo de afrontar la tesis principal — lo que llamo el abandono del límite mental— la oscurece. En definitiva, falta la exposición explícita del siguiente extremo: el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en el que Aristóteles lo dejó. (...) El propósito propedéutico respecto del libro citado (...) lleva a detenerse en el planteamiento aludido, y sólo lo advertirán unos cuantos” (*Curso de teoría*, I, prólogo, xi-xii).

²⁵ Como quizá se pretendió. “Polo notó perfectamente el vacío de *El acceso*, y llegó a mostrar interés por escribir una nueva versión, pero también pensó que el *Curso de teoría* podría llenar ese vacío. A mi juicio, sin embargo, el *Curso de teoría* se extendió demasiado — cinco volúmenes— y la cuestión de la reducción de la presencia a límite se abordó allí de modo menos directo” (Héctor ESQUER, *El límite*, op cit, 19). El mismo Polo advierte que “sólo unos cuantos” advertirán la conexión.

²⁶ “¿Qué significa el límite mental en el contexto de este Curso de teoría del conocimiento? No se trata de proponer su abandono metódico (...)” (*Curso de teoría*, II, 152).

²⁷ El ya citado *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000.

²⁸ Como el mismo Polo afirma: “Este Curso es de inspiración aristotélica” (*Curso de teoría*, III, 11).

recogido del magisterio oral de Polo, pero esto no nos exime de buscar una justificada confrontación de sus asertos con los aristotélicos. En otras palabras: el *Curso de teoría*, por su estilo ágil y franco, invita a pensar que el Polo hace una lectura excesivamente libre de Aristóteles.

Pero si Polo pretende vincular su exposición de la teoría del conocimiento con la gnoseología clásica, de modo que su propuesta se sugiere como una continuidad, no cabe dejar esa conexión apoyada en cimientos de dubitable solidez. No se quiere decir que la interpretación que hace Polo de Aristóteles no esté fundamentada, sino que no *consta* que esté tan fundamentada como Polo propone. El método de Polo al hacer filosofía no es exactamente el de acostumbrado empleo de las monografías filosóficas actuales. Sus sugerencias toman en ocasiones la forma de tajante afirmación. Es necesario, pues, un estudio que muestre la validez de estas afirmaciones o, al menos, sus fundamentos. Y a ese propósito se dirige la actual investigación²⁹.

A partir de todo lo dicho, repito la tesis inicial: Polo asume los textos de Aristóteles y trabaja a partir de ellos. De hecho, me atrevería a afirmar que Polo filosofa precisamente a partir de los textos más representativos de Aristóteles. En ese sentido puede considerarse a Polo como un continuador de Aristóteles³⁰.

Ahora bien ¿qué significa que Polo lee válidamente los textos de Aristóteles? En el contexto de este estudio, significa: (1) que Polo advierte correctamente lo que significa propiamente “conocer” para Aristóteles; (2) y que, también siguiendo el espíritu aristotélico, Polo nota que la noción de conocer es inseparable de la noción de

²⁹ Los discípulos de Polo aún trabajan por llenar este vacío. Por otro lado, muchos han continuado sus planteamientos sin resolver del todo esta cuestión de principio. Cfr, por ejemplo, lo dicho por Salvador Piá en su investigación doctoral: “(...) la tarea central de este trabajo no es la de justificar el planteamiento filosófico de Leonardo Polo frente al de otros autores, ni la de establecer un diálogo fructífero con otras corrientes de pensamiento —tarea que, sin lugar a dudas, es necesario acometer y que en gran medida está pendiente de realizar” (Salvador Piá, *El hombre como ser dual*, op cit, 27; el subrayado aquí es mío). Este trabajo pretende avanzar en este sentido, que Piá posterga en el suyo.

³⁰ Aunque la continuación, el método que él llama ‘abandono del límite mental’, sea discutible, esa discusión es posterior. Los mismos discípulos de Polo difieren de él en algunos puntos, en ocasiones (a juicio del autor de este trabajo) fundamentales: el acto de conciencia, la validez misma de las cuatro dimensiones del abandono del límite mental, el tratamiento de la nada en algunos textos, etc. Por poner sólo un ejemplo, léase este texto: “Comparto con algunos estudiosos de Polo el convencimiento de que esta tesis [la referida al objeto del acto de la conciencia] constituye una de las piezas de su filosofía más extrañas y menos convincentes” (Fernando HAYA, “La fenomenología desde la perspectiva del abandono del límite”, en *Futurizar el presente*, op cit, 167, nota 16; subrayado mío).

conmensuración. En teoría del conocimiento, además, estas nociones son muy sugerentes para tratar problemas capitales: la intuición, el innatismo, la reflexión, etc.

Como sólo se pretende mostrar de dónde toma Polo estas claves de su teoría del conocimiento, no se avanza más allá de este punto. No es momento para el autor de este trabajo de discutir los pasos siguientes de Polo (que consisten en la reducción de la objetividad a límite, reducción según la cual “cabe una consideración metódica del límite mental que se cifra en su propio abandono”³¹).

Termino con algunas aclaraciones:

1° Aun suponiendo que la tesis de este trabajo sea correcta, no significa esto que Polo asuma por entero la filosofía de Aristóteles³². En algunos puntos se separa de él. No sólo es un intento (todo lo discutible que se quiera) de “corregir” desacuerdos, sino que Polo pretende ir más allá de Aristóteles³³. Con este mismo espíritu aparecen en sus libros otras grandes figuras de la filosofía: Hegel, Spinoza, Aquino, Heidegger, Kant, Descartes, etc.

2° Por lo que se refiere a los axiomas, hay que decir que Polo insiste en que, profundizando en ellos, se hace patente el hecho de que, si se conculca alguno de ellos, aparece el error. He aquí la razón del diálogo con otros autores. Pero este trabajo deja de lado las pretensiones axiomáticas de la teoría del conocimiento poliana (sin tampoco descalificarlas o su posibilidad).

3° Por lo demás, el diálogo con otros filósofos es uno de los grandes atractivos de la filosofía de Leonardo Polo. Considero atrayente su espíritu de diálogo con filósofos clásicos y modernos, sin descalificar en bloque la filosofía clásica en favor de la moderna, o viceversa. Es también muy llamativo el conocimiento que muestra, sin abusar de su erudición, de los autores que discute. También es apreciable el estilo franco y sereno con el que se aventura a hacer frente a muchos problemas filosóficos antes los que sería más fácil dar un rodeo.

³¹ *El ser*, 13.

³² Un discípulo de Polo ha dibujado así la actitud de éste frente a Aristóteles: “Aristóteles, ni redujo la objetividad a límite, ni hay motivo para reprochárselo. La reducción de la objetividad a límite es una exigencia que se nos impone desde la filosofía moderna. Al cumplir tal exigencia se hace necesario rectificar a Aristóteles, pero esto no es más que una consecuencia, todo lo importante que se quiera, pero cuyo significado no pasa de ser la constatación de que la filosofía no terminó con él, porque no puede terminar con nadie” (Héctor ESQUER, *El límite*, op cit, 23).

³³ Como lo dice el mismo Polo, en el contexto del *Curso de teoría*, estas correcciones se refieren “ante todo, en lo que respecta al estatuto ontológico del intelecto agente y, correlativamente, del conocimiento habitual” (*Curso de teoría*, III, prólogo, xiii).

4° Una nota última y necesaria se refiere al sujeto cognoscente. Según Polo, el modo propio de *alcanzar* al sujeto cognoscente como tema filosófico es lo que en un sentido técnico se llama “*desaferramiento* de la presencia mental”. Pero esto no es sino la tercera dimensión del abandono del límite mental. Baste ello para indicar que es una labor que sobrepasa por completo a este trabajo (que de ninguna manera pretende mostrar el modo en que el límite se abandona).

Algunos lectores han entendido con ello que Polo considera un conocimiento sin sujeto, o que pretende eliminar al sujeto cognoscente. Algo así como una teoría del conocimiento cuyos actos penden de una especie de absoluto o conciencia trascendental. Hasta donde entiendo, estas pretensiones son ajenas a la especulación poliana. En cambio, Polo pretende alcanzar a la persona sin confundir su “nivel”, su estatuto ontológico. Él sostiene que para ello es necesario abandonar el límite, pues si se intenta atrapar al sujeto antes de advertir que existe un límite, y un modo concreto para abandonarlo que alcanza a la persona humana, nos toparemos sólo con un *sujeto objetivado*. Es conocida la frase que suele emplear para iluminar el punto: “Un yo pensado no piensa”.

Por lo demás, cuando Polo recomienda no introducir al sujeto en la teoría del conocimiento, lo hace también pensando en el voluntarismo, que constituye una visión deformada del conocimiento. El voluntarismo, en último término, compromete al sujeto en un planteamiento constructivista del conocimiento, que le es inaplicable. En cualquier caso, habrá ocasión de examinar esto más adelante: abordaré explícitamente este punto en el último apartado de la investigación.

Querría agradecer a la Doctora Rocío Mier y Terán, por el cuidado que tuvo de que esta investigación llegara a buen término, así como a la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana; en especial, a los doctores Héctor Zagal y Héctor Velázquez por sus sugerencias. Y a Rodrigo Díaz por sus comentarios al texto.

Especial agradecimiento merece Don Ángel Luis González, que (entre otras muchas atenciones) ha hecho posible esta publicación.

CAPÍTULO I

SOBRE LA RELACIÓN DE POLO CON ARISTÓTELES

“Todo el pensamiento griego está recogido, está viviendo en Aristóteles. Aristóteles es la plenitud de la filosofía griega (...). En Aristóteles el conocimiento se funde directamente con la vida entendida como realidad ascendente”.

En la interpretación poliana, la filosofía alcanza con Aristóteles uno de sus más altos momentos de grandeza³⁴. En su sistematización de la filosofía griega tenemos “un obligado punto de referencia, pues representa aquella fase de maduración de la filosofía a partir de la cual es posible el discernimiento de campos de investigación”³⁵.

De ahí su interés en continuar la tradición aristotélica³⁶. Para Polo es desacertado continuar la especulación filosófica sin atender el planteamiento de Aristóteles: ignorar a Aristóteles significa ignorar buena parte de los alcances especulativos logrados por el hombre, amén de su fecundo impulso heurístico: “el Estagirita es el obligado punto de referencia: si se ha avanzado, ha sido desde él, o sobre él, no fuera de él: los que lo han olvidado se han enredado en aporías que Aristóteles re-

³⁴ Cfr *Presente y futuro*, 40ss.

³⁵ *Introducción*, 81.

³⁶ “Conviene evitar una petulancia ya mencionada: entender superada la filosofía antigua y aceptar que vivimos en una época distinta de las anteriores por constituir un momento superior. En orden al conocimiento nuestro momento no tiene nada de estelar; es más bien crepuscular” (*Presente y futuro*, 116).

solvió”³⁷. Polo pretende por ello continuar el estudio del conocimiento *desde* Aristóteles³⁸.

Intentaré explicitar este camino. Me interesa especialmente hacer notar el conocimiento que tiene Polo de la obra de Aristóteles, haciendo así oportuna su pretensión de continuarlo³⁹. En la medida en que esto se logre, se evitarán ciertos malentendidos: especialmente aquellos que consideran la filosofía de Polo como una repetición de planteamientos modernos. Es aventurado, por tanto, calificar el intento poliano de fenomenológico, o heideggeriano, o hegeliano, etc: es un desconocimiento de sus planteamientos⁴⁰.

Al contrario, Polo es un continuador de la tradición clásica. En teoría del conocimiento, esto implica volver a algunos planteamientos aristotélicos. Pero el modo en que conecta con Aristóteles no es gratuito. No se trata de recuperar a Aristóteles por recuperar a Aristóteles, sino de volver a hacer presentes los oportunos planteamientos aristotélicos necesarios para desarrollar su propuesta y hacer frente a la filosofía moderna. En la introducción del primer volumen de la *Antropología trascendental*, Polo explica que pretende, más que aristotélico o tomista, ser un continuador de la filosofía trascendental, continuando o prolongando planteamientos clásicos: precisamente para hacer frente a otros modernos: “La filosofía tradicional se presta a ser continuada. Esto quiere decir que es una filosofía abierta o que sabe que no lo ha pensado todo. En cambio, la filosofía moderna se resiste a ser continuada, precisamente porque es sistemática y, por tanto, cerrada. Los grandes filósofos modernos confunden la filosofía con el saber absoluto. Curiosamente, sin embargo, para algunos la filosofía clásica es una filosofía terminada. Si Tomás de Aquino ha pensado todo lo que se puede pensar, los filósofos posteriores sólo pueden repetirlo. Pero eso es caer en el mismo error al que invitan los filósofos sistemáticos, aunque quizá por otros motivos, como puede ser el criterio de autoridad o

³⁷ *Introducción*, 82.

³⁸ Cfr *Curso de teoría*, I, xii. Por lo demás, “entre las mayores aportaciones de Aristóteles están justamente sus observaciones acerca del conocer” (*Curso de teoría*, I, 262).

³⁹ Como he dicho en la introducción, no pretendo mostrar este desarrollo en su totalidad. Esta labor implicaría desarrollar las nociones de límite mental y el consiguiente método cifrado en su abandono. Por su parte, el abandono de la objetividad es imposible sin atender a la doctrina tomista y sin enfrentar ésta con ciertos planteamientos modernos. Como es bien comprensible, es un trabajo excesivamente amplio para ser tratado aquí.

⁴⁰ El mismo Polo ha descalificado estas comprensiones; por ejemplo: “Como anécdota, se puede comentar que algunas personas han sostenido que dependo de Hegel” (*Antropología*, I, 12).

cierta pereza mental. Suelo hablar de altura histórica, que es algo así como el emplazamiento en que uno se encuentra y desde el cual se orienta respecto de los hallazgos filosóficos logrados hasta hoy, a partir del convencimiento de que la filosofía nunca está terminada. Más que ser llevado por el prurito de originalidad, se trata de filosofar teniendo en cuenta la altura histórica”⁴¹.

De acuerdo con esto, se hace un poco más claro el método de Polo. Al recuperar a Aristóteles, no lo está exponiendo simplemente como un comentarador. Quizá esto es bastante notable al leerlo, y me interesa explicar aquí por qué. Más que comentar a Aristóteles (teniendo en cuenta el texto citado) se entiende que está intentando recuperar algunas nociones aristotélicas (y tomistas)⁴², pero siempre teniendo en mente dos cosas: (1) que la filosofía no acabó con Aristóteles, y por eso es posible prolongar o ir más allá de sus planteamientos, y (2) que está haciendo frente a otros filósofos, y especialmente a los modernos.

Es importante advertir esto: Polo no hace un comentario de Aristóteles, sino que lo retoma y lo aprovecha para filosofar. Pero filosofa desde una cierta “altura histórica”: para Polo no es válido, en términos de altura histórica, ser simplemente un filósofo “clásico”, o uno que retoma planteamientos clásicos, haciendo una *epoché* del “episodio moderno”.

Hay que decir también que, para Polo, la remonta del episodio moderno está ligada a su averiguación principal, a su método propuesto: el abandono del límite mental. Pero, como lo que busca esta investigación no es seguir el examen que hace Polo de la filosofía moderna, ni de un filósofo moderno, no pretendo tampoco que se describa en este trabajo de qué modo la objetividad puede ser reducida a límite, de modo tal que éste pueda ser abandonado. En otros términos: en esta investigación no se tiene en cuenta la propuesta metódica de Leonardo Polo. Estamos, por decirlo de alguna manera, en un punto mucho más anterior, y un necesario paso previo, que es la recuperación de Aristóteles.

A *partir de algunos* planteamientos aristotélicos (y tomistas), Polo continúa su filosofía. No lo seguiré en esto último, pero me parece oportuno advertirlo porque, al examinar este “punto anterior” (la noción de *enérgeia* en Aristóteles), debe tenerse en cuenta que está precisamente dirigido a ese “punto posterior” (el

⁴¹ *Antropología*, I, 13.

⁴² En estricto sentido, más que continuador de Aristóteles, Polo lo es de Tomás de Aquino, *según su propuesta metódica*: “En concreto, mi planteamiento arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino” (*Antropología*, I, 12).

abandono del límite mental). En este sentido, insisto en que la recuperación de Aristóteles no es gratuita.

Estimo que, con estas aclaraciones, se hará más comprensible el tono o estilo en que Polo habla de Aristóteles: en ocasiones es excesivamente libre, más que tratar un texto en particular trabaja con varios a la vez, buscando relaciones, no está tan interesado en detalles filológicos sino en una interpretación global, etc.⁴³

Este modo de proceder, a mi juicio, responde a un criterio de lectura muy concreto: para leer a Aristóteles, Polo aprovecha los pasajes más representativos. Aunque los textos aristotélicos mantienen una unidad en su conjunto⁴⁴ la cuestión exegética suele prestarse al problema de la multiplicidad de las interpretaciones. Según Polo, sin negar su validez a la investigación filológica, es posible aprovechar los pasajes más simbólicos de Aristóteles, buscando así la comprensión de los temas en su dimensión central.

“¿Qué significa el acto como tal en Aristóteles? La solución exegética es difícil porque los textos no son explícitos y presentan oscilaciones. La cavilación filológica en torno a ellos corre el riesgo de caer en interpretaciones fragmentarias, útiles sin duda, pero fuera del propósito de esta investigación. La interpretación que propongo aborda el tema del acto desde la noción de dirección atencional heurística: el acto es más profundo que la consistencia”⁴⁵.

Este criterio, pues, lo emplea para estudiar el tema del acto. Más que hacer un examen terminológico o un análisis textual, Polo intenta reconstruir, por decirlo así, la dirección de la mirada de Aristóteles. ¿Qué pensaba Aristóteles respecto de la noción de acto? ¿A qué problemas se enfrenta?

⁴³ Cómo busca Polo una “interpretación global” lo explica así un discípulo suyo: “La lectura que hace Polo de Aristóteles está regida por el intento de descubrir la *dirección atencional heurística* del Estagirita. Más allá de la complejidad de los textos aristotélicos, este criterio centra su interés en el *rumbo de la atención* que constituye el nervio director de su andadora” (Héctor ESQUER, *El límite del pensamiento*, 91s).

⁴⁴ Entiendo que las lecturas recientes, es decir, después de evaluar la pertinencia del método genético-evolutivo de Jaeger parecen indicarlo. Leen así a Aristóteles tanto los medievales (Tomás de Aquino es ejemplar en este punto) como los contemporáneos (por ejemplo, Ross, Tricot, Reale, etc.).

⁴⁵ *El ser*, 100. En mi opinión, este modo de proceder es atrayente por cuanto se centra más en lo genuinamente filosófico de un autor que en las dispares (y posibles) interpretaciones y fijaciones filológicas.

En último término, Polo intenta llevar a cabo un examen crítico de la noción de acto en Aristóteles⁴⁶. Por mi parte, mi interés está solamente en hacer notar el modo en que esta recuperación está presente. Por eso tampoco sigo a Polo al pie de la letra, sino que intentaré reunir y ordenar varios de sus textos. Como no lo seguiré en su propuesta, atenderé principalmente al primer tomo del *Curso de teoría*.

Teniendo en cuenta todo esto, intentaré (1) señalar los pasajes aristotélicos tácitamente implícitos en los “comentarios” de Polo a Aristóteles, y (2) hacer notar los interlocutores que tiene Polo al tratar las distintas cuestiones.

Por lo que respecta al tema de la teoría del conocimiento, en particular, repito la idea central: lo que Polo quiere recuperar especialmente es el tema del acto como *enérgeia*. Correlativamente, si se quiere ser coherente con Aristóteles, debe recuperarse la noción de objeto como el *télos* de ese acto. Y esto lo hace trabajando los textos más sobresalientes y teniendo en cuenta a quienes niegan su valor como acto.

En efecto, la noción de acto es la clave sobre la que gravita la teoría del conocimiento de Polo. Su importancia es de tal raigambre que Polo la establece axiomáticamente, y en primer lugar: es el axioma A de la teoría del conocimiento, según el cual “el conocimiento es siempre activo”⁴⁷.

Conocer es un acto. De acuerdo con esta tesis, ignorar esta noción implicaría desvirtuar por entero la teoría del conocimiento, la teoría del conocer. “Acto” quedaría, así, en la situación de clave de bóveda de la teoría del conocimiento de Polo y, por ende, de este trabajo.

Dividiré, pues, esta sección en tres apartados. En el primero, reanudaré la consideración del tema de los actos en las obras de Polo, buscando distinguir el movimiento y la forma de la operación cognoscitiva. En segundo lugar, intento caracterizar el acto cognoscitivo, centrándome en su valor actual. Para ello buscaré hacer presentes las nociones de facultad y objeto, de modo que, en su nivel propio, se respete el carácter del acto como tal. En el tercer apartado intento exponer algunos equívocos a los que lleva el oscurecimiento del valor actual del conocimiento, centrados en la noción de voluntarismo.

⁴⁶ Ya he remitido al lector a *El ser*, especialmente 103-153.

⁴⁷ *Curso de teoría*, I, 39.

En todo momento, la referencia a los textos aristotélicos es lo que da valor a esta exposición histórico-temática.

CAPÍTULO II

DISTINCIÓN DE SENTIDOS DE ACTO

“La filosofía descubre que la realidad es firme, y que la estabilidad de la realidad no se cierra al hombre: puede corresponderse con ella desde lo más alto de su vivir. Y así, en lugar de sucumbir bajo el imperio del sucederse temporal, y de quedar sujeto al tiempo, como prisionero o víctima de él, el hombre encuentra y acepta la vigencia de otro imperio: el de lo permanente”.

A. ANTECEDENTES

1. La importancia de la noción de acto en Aristóteles es capital. Hablar de acto en Aristóteles implica atender a una multiplicidad de temas, precisamente aquellos en que esta noción está involucrada. Me parece atinado detenerse en el tratamiento aristotélico: ello permite advertir (comparativamente, o por contraste) el talante de la lectura poliana en perspectiva. Hablaré brevemente, pues, de los sentidos de acto en Aristóteles.

Es mérito de Ricardo Yepes la realización de una comprensiva investigación sobre el tema del acto en Aristóteles⁴⁸. Como resultado de su estudio, Yepes encuentra tres grandes sentidos de la noción de acto en Aristóteles: como movimiento, como forma y como operación. Polo, precisamente, habría considerado los tres sentidos que aparecen en los textos de Aristóteles para exponer su teoría del conocimiento de un modo comprensivo.

⁴⁸ Cfr Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

Estimo importante, para ver en toda su hondura la doctrina aristotélica, reparar en la distinción de sentidos del ente que hace en la *Metafísica*. Tenemos distintas versiones. La primera, un tanto preliminar (no tan depurada) se encuentra en IV, 2⁴⁹. Ahí distingue entre sustancias (*ousíai*), afecciones de la sustancia (*páthe ousías*), entes que son camino (*odós*) hacia la sustancia, corrupciones (*fhoraí*) o privaciones (*steréseis*) o cualidades (*poiótetes*) de la sustancia, las que la producen (*poietiká*) o generan (*gennetiká*) la sustancia, y las negaciones de cualquiera de los anteriores.

En *Metafísica* V, 7 la distinción es más “científica”⁵⁰. Se habla ahí del ente *per se* y *per accidens*; del ente según los modos de predicación o categorías, pues “se dice que son todas las cosas significadas por las figuras de la predicación, pues cuantos son los modos en que se dice, tantos son los significados del ser”⁵¹; del ente según lo verdadero y el no-ser como no verdadero; y, por último, “*además*, ser y ente significan unas veces lo dicho en potencia y otras, en entelequia, de estos tipos de ser y ente mencionados”⁵². He subrayado la palabra *además*, para señalar el siguiente extremo: la distinción del ente en acto y potencia no se subsume en la distinción categorial, sino que la sobrepasa. La distinción del ente en acto y potencia es, en ese sentido, trascendental, si se quiere: trasciende lo categorial.

La misma doctrina aparece de nuevo en *Metafísica* VI, 2⁵³. Se mantiene ahí la distinción anterior, y Aristóteles afirma otra vez: “y todavía, *además* de todos estos, el ente en potencia y el ente en acto”. He subrayado el *además* de nueva cuenta.

La doctrina aristotélica de la potencia es solidaria con esta consideración “transcategorial”. Además de que Aristóteles afirma continuamente que la potencia es una división del ente en cuanto tal⁵⁴ (no son nociones regionales, que sólo adquieran sentido en el contexto categorial), Aristóteles hace una distinción entre la potencia que refiere a las categorías y otro sentido de potencia que las rebasa. En efecto, Aristóteles afirma explícitamente que “la potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que se dicen según el movimiento”⁵⁵. Y aclara más adelante que este ámbito no es limitado: “Y me refiero no sólo a la potencia determinada

⁴⁹ Cfr *Metaph* IV, 2, Bk 1003b ss.

⁵⁰ Cfr *Metaph* V, 7, Bk 1017a 7-37.

⁵¹ *Metaph* V, 7, Bk 1017a 23ss.

⁵² *Metaph* V, 7, Bk 1017a 35ss.

⁵³ Cfr *Metaph* VI, 2, Bk 1026a 33ss.

⁵⁴ Cfr por ejemplo *Phys* III, 1, Bk 201a 10; III, 6, Bk 206a 14; *Metaph* VI, 2, Bk 1026b 1; XII, 1071a 18. Además, en *Metafísica* IX, 3-4 Aristóteles defiende la potencia como un *principio* de lo real.

⁵⁵ *Metaph* IX, 1, Bk 1046a 1-2.

(*horisménes*), que llamamos principio de cambio que está en otro o en el mismo en cuanto otro sino, en general, a todo principio de movimiento y de quietud (*hólos páses arxés kinetikés è statikés*)⁵⁶. Así, “hay datos suficientes para afirmar que Aristóteles admite una ampliación de la noción de potencia, al afirmar, en el libro IX de la *Metafísica*, que esta noción se extiende más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento”⁵⁷. No se trata simplemente de admitir, junto a la potencia de contrariedad (potencia cinética), una potencia de contradicción o precinética (la materia prima como generación y corrupción): esto no rebasa el plano “ontológico-categorial”⁵⁸; se trata de apuntar a un nuevo sentido de la potencia.

De la potencia determinada trata también Aristóteles en la *Metafísica* (V, 12 y IX, 1-5). Pero aquí se vislumbra también otro sentido, como explica Yepes: “En el libro q de *Metaph. dynamis* presenta un doble sentido: según las cosas que están en movimiento, y en otro sentido ‘más general’, que está más allá de ellas y del movimiento mismo (*Metaph.* 1045b 35). El primero equivale a ‘potencia’ o ‘poder’, y el segundo a ‘potencialidad o posibilidad’. El primer sentido está definido en *Metaph.*, en los libros D12 y q1, como “principio de movimiento que está en otro o en el mismo en cuanto otro”. El segundo es el utilizado en las definiciones de *energeia*, es asimilable al concepto de materia y viene extensamente tratado en el *De Interpretatione*: se trata de la *posibilidad* ontológica”⁵⁹. Esta es una referencia al siguiente pasaje: “Lo posible no se dice en un solo sentido, sino como lo que es verdadero en acto, como es posible que ande lo que anda, y en general es posible lo que se dice posible porque es ya según el acto; y lo que podría ser en acto, como es posible que ande lo que puede llegar a andar. Esta *dynamis* es propia sólo de los móviles, la otra es propia también de los inmóviles”⁶⁰.

El *excursus* sobre la visión transcategorial aristotélica es pertinente por cuanto se corresponde con la doctrina del acto. Para explicar ésta, Yepes parte de un fragmento del *Protréptico* (que también conocerá Polo). “En un largo fragmento del *Protréptico* se observa que la distinción *dynamis-energeia* surge a partir de unas indicaciones de Platón, y de ahí se extiende a todo lo real: *energeia* aparece contrapuesta a *dynamis* (lo que es en potencia y lo que es en acto), y aunque su acepción más clara es la de operación o *uso* de las facultades cognoscitivas, equivale también a

⁵⁶ *Metaph* IX, 8, 1049b 5-8.

⁵⁷ Leonor GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible*, Eunsa, Pamplona, 1989, 413.

⁵⁸ Cfr Leonor GÓMEZ CABRANES, *El poder y lo posible*, 414.

⁵⁹ Cfr Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 450.

⁶⁰ *Peri Hermeneias*, Bk 23a 8-13.

movimiento (ki/nhsij). (...) Todo ello supone que en el *Protréptico* ya están explícitos los tres sentidos de *energeia*⁶¹. Tenemos así tres sentidos: movimiento, forma y operación.

La teoría del movimiento está expuesta en dos pasajes paralelos (o idénticos, casi): *Phys* III y *Metaph* XI. La doctrina y el andar especulativo son equivalentes. Primero se circunscribe el movimiento a las categorías: “no hay movimiento (*kínēsis*) fuera de las cosas; el cambio (*metabállei*), en efecto, se produce siempre según las categorías del ente (*katá tás toú óntos kategorías*)”⁶². Y después enuncia los conocidos tipos de movimiento (traslación, alteración, etc.) según las categorías, para concluir: “De suerte que hay tantas especies de cambio y de movimiento como del ente”⁶³.

Define entonces Aristóteles el movimiento: “Y existiendo en cada género la distinción de lo que está en potencia y lo que está en acto (*entelexéiai*), a la actualización de lo que está en potencia en cuanto tal la llamo movimiento”⁶⁴. Aristóteles recurre a un ejemplo muy gráfico y común: “Cuando lo edificable, en el sentido en que decimos que es tal, está en acto, es edificado, y ésta es la acción de edificar (...). Y tiene lugar el movimiento cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después. Así, pues, la del ente en potencia, cuando existiendo en entelequia, actúa no en cuanto él mismo, sino en cuanto móvil, es movimiento”⁶⁵. Y entonces: “Así, pues, que esto es movimiento, y que el moverse tiene lugar cuando existe la entelequia misma, y no antes ni después, es evidente”⁶⁶.

Esta evidencia de la existencia del movimiento, sin embargo, no reduce la complicación noética de su consideración. Escribe Aristóteles: “Y la causa de que el movimiento parezca ser cosa indeterminada es que no puede ser incluido ni en la potencia de los entes ni en su actualización; pues ni lo que puede ser cuanto, ni lo

⁶¹ Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 447.

⁶² *Metaph* XI, 5, Bk 1065b 8-9.

⁶³ *Metaph* XI, 5, Bk 1065b 14. La enumeración de categorías aparece en IX, 12, Bk 1068a 8: “substancia, cualidad, lugar, acción o pasión, relación y cantidad”. La lista de categorías puede ser ampliada, pero las categorías así ganadas —situación y hábito— son consideraciones reductibles a la cualidad. Esta lista es la misma de *Phys* V, 1, Bk 225b 5, aunque ahí añade el tiempo. Sobre el tiempo Aristóteles se resuelve en *Phys* IV, 10-11. Ahí se aclara su relación con el movimiento. No hay movimiento *per se* en la relación (*Metaph* XI, 12, Bk 1068a 11).

⁶⁴ *Metaph* XI, 5, Bk 1065b 15.

⁶⁵ *Metaph* XI, 5, Bk 1065b 17ss.

⁶⁶ *Metaph* XI, 5, Bk 1065b 34ss.

que es cuanto en acto, se mueve necesariamente, y el movimiento parece ser cierta actualización, aunque incompleta; y la causa es que lo potencia, de lo cual es actualización, es incompleto. Y por eso es difícil comprender qué es el movimiento; pues necesariamente habrá que incluirlo o bien en la privación, o bien en la potencia, o bien en la actualización pura; pero ninguna de estas cosas parece posible. Por consiguiente, tiene que ser lo dicho, actualización y actualización en el sentido indicado. Difícil de ver, pero capaz de existir⁶⁷. Lo claro es, en cualquier caso que el movimiento es un acto imperfecto.

El segundo gran sentido de acto es la forma. En Aristóteles la forma es una noción compleja y admite una pluralidad de significados. La noción de forma, en efecto, remite a términos tan diversos como *morfé*, *éidos*, *ousía*, *télos*, *entelécheia*, *tóde ti*, *tó ti esti*, *tó ti en einai*, *génos*, *hypokéimenon*, *sxéma*, *fýsis*, *xoristón*, *xorismós*, *hylé*, *enypárxonta*, *ti esti*. Una aclaración del sentido de forma me parece poco pertinente en este momento. Se pueden apuntar, sin embargo, algunas generalidades. Por de pronto, en todos los sentidos mencionados se mantiene el aspecto formal, que es su aspecto de principio configurador. La *entelécheia* es principio formalizante porque es posesión de una configuración determinada. En ese sentido, posee límites propios, que hacen que se distinga de cualquier otra forma (por eso se dice que la forma es posesión de *télos*).

En efecto, explica Aristóteles: “Término se llama lo último de cada cosa, y lo primero fuera de lo cual no es posible tomar nada de ella, y lo primero dentro de lo cual está todo lo de ella, y lo que sea especie de magnitud o de lo que tiene magnitud, y el fin de cada cosa (y es tal aquello a lo que se dirige el movimiento y la acción...), y la substancia de cada cosa y la esencia de cada cosa⁶⁸. La forma, es pues, un principio configurador de las cosas, de modo que cada cosa es *ella misma*. En ese sentido se le llama *entelécheia*: posesión de *télos*. Así entiendo la que me parece una de las frases más redondas de Aristóteles al respecto: “El fin es la forma y perfecto es lo que tiene el fin⁶⁹”.

⁶⁷ *Metaph* XI, 9, Bk 1066a 17ss.

⁶⁸ *Metaph* V, 17, Bk 1022a 4ss.

⁶⁹ *Metaph* V, 24, Bk 1023a 34. En efecto, Aristóteles como atributo de la substancia recurre a la noción de *horistón*: la substancia es separada o definible. De *horismós* dice el *Greek-English Lexicon*: “**horis-mos**, ho, marking out by boundaries, limitation, hoi ho. tôn ktêseôn D.H.2.74; akribês ... ouk estin ho., heôs tinos ... Arist.EN 1159a4; ho. tou lupeisthai Hyp.Epit.41; boundary, karpôn BGU599.3 (ii A.D.), cf. PAmh.2.97.11(ii A.D.). **II. the definition of a thing**, freq. in Arist., AP0.91a1, Top.139a26, *Metaph*.1031a1,al.”. Definir es delimitar: la forma es el principio que delimita.

La forma, sin embargo, no es el sentido último de acto. Hay un pasaje príncipe que ayuda a aclarar la visión aristotélica sobre el sentido de la noción de acto: “Puesto que de las acciones que tienen un límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin (por ejemplo del adelgazar es fin la delgadez, y las partes del cuerpo, mientras adelgazan, están así en movimiento, no existiendo aquellas cosas a cuya consecución se ordena el movimiento), estos procesos no son una acción perfecta (puesto que no son fin). Acción es aquella en la que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado. Uno vive y al mismo tiempo ha vivido bien, es feliz y ha sido feliz. Y si no, sería preciso que un momento dado cesara, como cuando adelgaza; pero ahora no, sino que vive y ha vivido. Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son en efecto movimientos y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior movimiento”⁷⁰.

La caracterización del acto perfecto, la *enéргеia*, aparece aquí directamente remitida al conocimiento: uno ve y ha visto, piensa y ha pensado, entiende y ha entendido. En el movimiento no sucede nada por el estilo: uno no edifica y ha edificado, ni camina y ha caminado.

⁷⁰ *Metaph IX*, 6, 1048b 18-36. Es cierto que este pasaje es polémico, porque no aparece en todos los manuscritos. Guillermo de Moerbeke no lo traduce, por ejemplo, y Tomás de Aquino no lo comenta. Pero dice David Ross: “This passage occurs in most of the manuscripts (including A^b), and a paraphrase of it occurs in a good manuscript of Alexander (F). It is omitted by EJTG and Besarion, and is very corrupt in the other manuscripts. But it contains sound aristotelian doctrine and terminology, and is quite appropriate to the context, and there is no apparent motive for its introduction if it were spurious, so that on the whole it seems safe to treat it as genuine” (David ROSS, “Commentary”, en *Metaphysics*, a Revised Text with Introduction and Commentary, W. D. Ross, 2 vols, Oxford University Press, 1997, 253). Giovanni Reale incluye el pasaje en su versión (*Aristotele Metafisica*, Rusconi Libri, Milano, 1993) sin decir nada.

En el *De anima* hay ciertas caracterizaciones de la *enérgeia* que la distinguen de la forma⁷¹. Dice Aristóteles: “La materia es potencia, y la forma (*eídos*) es acto (*entelécheia*); y de ésta distinguimos dos sentidos: el uno equivalente a la ciencia (habitual), y el otro, al conocer actual”⁷². Y más adelante repite: “Ahora bien, el acto puede considerarse al modo de la ciencia, o al modo del conocer actual. Y es claro que el alma es un acto considerado al modo de la ciencia, porque tanto el sueño como la vigilia suponen la existencia del alma: la vigilia corresponde al conocimiento actual; el sueño, al hábito de una ciencia que no se ejercita. Y como en el mismo individuo la ciencia es anterior a su ejercicio, por eso el alma es el primer acto del cuerpo natural que tiene vida en potencia”⁷³.

Es claro que el alma no es un hábito, pero es asimilable (no identificable), en el sentido de que es un acto no intermitente, sino que se mantiene⁷⁴. En cambio, el conocimiento es actualidad pura. Aquí juega la referencia clásica a la vigilia y al sueño.

Luego viene la analogía clásica: materia, alma; ojo, vista⁷⁵. Sólo con el primer par de nociones, en mi opinión, el paso de la forma a la operación es un problema, porque la forma aparece como un principio configurador *de* algo. Pero al aplicar estos principios a un órgano, la perspectiva se amplía: el ojo tiene una forma, pero

⁷¹ Para lo que sigue me han resultado especialmente útiles los análisis de Jaime Araos San Martín, “Pasión e identidad: el problema del conocimiento en el *De anima* de Aristóteles”, en *Tópicos* 16 (1999), pp. 9-37 y “Algunas consideraciones sobre “lo sensible” en *De Anima*”, en *Tópicos* 7 (1994).

⁷² *De an II*, 1, Bk 412a 6ss.

⁷³ *De an II*, 1, Bk 412a 16ss.

⁷⁴ En *De an II*, 1, Bk 412a 21 aparece la siguiente caracterización: “*he d’ ousía entelécheia*”.

⁷⁵ Cfr *De an II*, 1, Bk 412b 18ss. En último término, considero la forma como una explicación insuficiente para dar cuenta de las facultades. Esto lo nota Tomás de Aquino: para dar cuenta del ser de las facultades es necesario considerar el *esse*. Dicho brevemente: “Es claro que la operación del ser contingente no se encuentra en el orden de la substancia. Una prueba palpable de ello es la multiplicidad de operaciones. La substancia, por el contrario, por definición es una. Así si el acto de ver, por ejemplo, no pertenece al orden de la substancia, tampoco lo será la potencia que a él se refiera. La potencia y el acto son correlativos.” (Rocío MIER Y TERÁN, *El estatuto ontológico de las facultades en la teleología del viviente de Tomás de Aquino*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, 1990, 36). En este mismo trabajo cfr también especialmente pp. 95-110. La incompatibilidad operación-accidente también se nota; por ejemplo: “si la facultad es acto formal ¿cómo matizar el que ella es potencia respecto de la operación? La operación es acto, no forma, aunque la facultad sea potencia formal. El accidente, por otra parte, en cuanto que acto hace referencia a su acabamiento. La facultad es justamente orden a otro, es decir, a la operación” (ibid, 101).

ésta no sólo le da “apariencia” de ojo (no es sólo forma como *sxéma*), sino que además posibilita que en él se dé la visión. Así, el alma no es sólo forma del cuerpo, sino su vida. Y ser vida implica tener el *poder* de dar paso a operaciones. Operaciones que ya no son sencillamente accidentes. Es la noción de *facultad*⁷⁶: “Ahora sólo diremos que el alma es principio de estos géneros de vida mencionados, y se define por ellos”⁷⁷.

Aristóteles es muy cuidadoso al tratar de la relación entre órgano y operación. De un lado, admite un cierto movimiento (*kínesis*) o alteración en el órgano. Pero aclara que este movimiento no es la operación *proprie*, o bien, que la operación no es *kínesis*. Primero, en efecto, señala esa relación: “La sensación, como hemos dicho, consiste en cierto movimiento y pasión; porque parece ser cierta alteración cualitativa”⁷⁸. Pero más adelante distingue: “La pasión tampoco tiene un solo sentido; pues significa a veces la corrupción de un contrario por medio de otro; o mejor aún, la conservación de un ser en potencia por otro en acto, y que tiene con aquél la semejanza que tiene un potencia al acto con que está relacionada. De esta última manera el que posee el hábito de la ciencia pasa al acto de contemplarla; lo cual o no es verdadera mutación (ya que consiste en un progreso del sujeto y de su acto), o por lo menos es un género de mutación distinto de lo común. Por esto no está bien decir que el que piensa padece, en el acto de pensar, una alteración”⁷⁹.

En el movimiento físico, cuando ocurre la alteración (*alloíosis*) una forma se corrompe y otra se adquiere; por el contrario, en el “movimiento” cognoscitivo no hay corrupción, sino conservación: la conservación de un ser en potencia por otro en acto. Es insuficiente, pues, llamar “movimiento” al conocimiento; al menos no es la designación más propia. Dice al respecto Aristóteles: “Hay dos modos de alteración: uno que consiste en el tránsito a las disposiciones privativas (a saber, la sustitución de una cualidad por su contraria), la otra, en el tránsito a las disposiciones

⁷⁶ Sobre la incompatibilidad operación-accidente: “si la facultad es acto formal ¿cómo matizar el que ella es potencia respecto de la operación? La operación es acto, no forma, aunque la facultad sea potencia formal. El accidente, por otra parte, en cuanto que acto hace referencia a su acabamiento. La facultad es justamente orden a otro, es decir, a la operación” (Rocío MIER Y TERÁN, *El estatuto ontológico de las facultades*, 101).

⁷⁷ *De an II*, 2, Bk 413b 10. Los géneros de vida aparecen en Bk 413a 22: “entendimiento, sensación, movimiento y quietud local, o movimiento de nutrición, decadencia y crecimiento”.

⁷⁸ *De an II*, 5, Bk 416b 33.

⁷⁹ *De an II*, 5, Bk 417b 2ss.

positivas y a la perfección de la naturaleza (que es progreso y perfección de la cualidad existente)”⁸⁰.

Conservar lo que está en potencia según lo que está en acto significa que la forma es conocida. Las fórmulas aristotélicas son claras: “Es evidente que el objeto sensible hace que la facultad sensitiva pase de la potencia al acto; ni padece, ni se altera la facultad. Es por consiguiente una forma especial de movimiento (*dió állo eídos toúto kinéseos*). Porque el movimiento es el acto de lo imperfecto; pero simplemente el acto de la cosa que ha llegado a su perfección es diverso”⁸¹.

Es el acto de conocimiento: “una vez alterada ésta [la facultad sensitiva], se asemeja al objeto y es como él”⁸². De modo que: “El acto del objeto sensible y el del sentido son uno e idéntico realmente”⁸³. De ninguna manera puede asimilarse esto a la *kínesis*. Aquí, acto y fin son uno e idéntico realmente: es lo mismo ver haber visto, pensar y haber pensado. Efectivamente: “El conocimiento en acto es idéntico con su objeto”⁸⁴. Y reitera: “Hablando en general, el entendimiento en acto se identifica con los objetos, cuando los piensa”⁸⁵.

La facultad de alguna manera se “separa” de las formas⁸⁶ para hacerse con ellas⁸⁷. El acto de conocer es así la posesión de la forma de otro sin perder la forma propia.

2. Pasamos ahora a la doctrina poliana. Polo comparte la convicción de que el tema del acto es capital en Aristóteles: “Lo primario para Aristóteles es el acto”⁸⁸. En rigor, piensa Polo, es en la consideración de los sentidos del acto donde Aristóteles y, en general, la filosofía, alcanza una de sus mayores cumbres teóricas. Según él, la consideración del acto, incluyendo también al peculiar acto estudiado en la

⁸⁰ *De an* II, 5, Bk 417b 14ss.

⁸¹ *De an* III, 7, Bk 431a ss.

⁸² *De an* II, 5, Bk 418a 5.

⁸³ *De an* III, 2, Bk 425b 26.

⁸⁴ *De an* III, 7, Bk 431a 1.

⁸⁵ *De an* III, 7, Bk 431a 17.

⁸⁶ *De an* III, 8, Bk 431b 28: “De donde se sigue que o son [las facultades] las cosas mismas o sus formas. Ahora bien, no son las cosas mismas, porque no es la piedra la que está en el alma, sino su forma”.

⁸⁷ *De an* III, 8, Bk 423a 2: “el entendimiento es forma de las formas, y el sentido es forma de lo sensible”.

⁸⁸ *Introducción*, 53.

teoría del conocimiento, es entonces central incluso en metafísica: “Así, pues, la teoría del conocimiento humano es una contribución positiva a la metafísica (...). Aporta un esclarecimiento decisivo, a saber, que hay un acto de gran categoría: el acto cognoscitivo, sin cuya consideración la noción de acto queda mal estudiada. La noción de acto, insisto, es la más importante en metafísica”⁸⁹.

Desde esta perspectiva, es lógico el interés que tiene Polo en recuperar la noción de acto desde el planteamiento aristotélico. Es Aristóteles, me parece, el primero en ofrecer una doctrina sistematizada de acto (quizá no completa). Esta recuperación no está exenta de dificultades, pero estas dificultades pueden afrontarse. Siempre y cuando, piensa Polo, se afronten adecuadamente. Así, para estudiar el tema del acto cognoscitivo, hay que notar los distintos sentidos de acto, sin pretender *a priori* caracterizar a la operación de modo inadecuado. O lo que es lo mismo: debe estudiarse el tema del acto notando sus distinciones, no reduciendo injustamente un sentido a otro.

Esto mueve a Polo a negar un planteamiento puramente formal, o “substancialista”. Tal planteamiento podría resumirse así: en cuanto el conocer es conocimiento de algo (en sí), la realidad en sí, al margen del conocer, es más real. Por ello, el conocer no es más que un acto adventicio: precisamente acto de otro *en sí*, que es el *hypokeímenon* humano. Es decir, el conocer es un acto adventicio o un acto segundo respecto del acto de la substancia humana.

(Pero) entonces conocer es un accidente: “si el acto enteléquico es primordial, la *energeia* pasa a ser un accidente”⁹⁰. No se trata de negar que el conocimiento sea un acto de la persona, sino de extremar una postura en que el conocimiento pierde actualidad para devenir una forma segunda. Junto con la inteligencia y los objetos conocidos. La inteligencia sería una cualidad; el acto de conocer tendría que ser una especie de accidente de acción o hábito, y el objeto sería otra cualidad. Este

⁸⁹ *Curso de teoría*, I, 3. Y también: “La metafísica comparece entera si seguimos dándole vueltas al tema del acto (*Curso de teoría*, I, 47). Me parece muy positivo, en consecuencia, emplear la palabra “acto” como clave de lectura de la *Metafísica* de Aristóteles.

⁹⁰ “Prólogo” a Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 22. Y más adelante sigue Polo: “Aristóteles ha descubierto la posesión actual del objeto, posesión que, al no ser constituyente, pone de manifiesto la originalísima realidad del acto intelectual, que lo distingue netamente de cualquier proceso eficiente, físico o técnico. Ahora bien, precisamente por esto, la operación cognoscitiva es, a mi modo de ver, el auténtico sentido de la actualidad, y lo monopoliza. Asimismo, lo poseído por ella, el objeto pensado, es lo actual (ibid, 23).

planteamiento es poco afortunado, y en su momento intentaré hacer aparecer algunos de sus desarrollos equívocos.

Polo considera desacertada esta perspectiva: “Ahora bien, si se entiende que la substancia es la realidad por antonomasia se concluye que la plenitud de la noción de acto corresponde a la *entelécheia*. El conocimiento en acto se considera secundario, y se le presta menor atención, como si fuera un asunto marginal a la filosofía primera. (...) La distinción entre un sentido del acto (*enérgeia*) y otro sentido del acto (*entelécheia*) difiere sin más de la distinción entre substancia y accidente. Muchas veces se dice que el acto de conocer es un accidente (un acto segundo), pero eso es una consecuencia de privilegiar la *entelécheia* o de considerar que la realidad por excelencia es la realidad en sí. Con ello se deprime o se olvida la distinción *enérgeia-entelécheia*. En suma, la distinción entre substancia y accidente y la distinción entre los dos sentidos de acto no se deben confundir”⁹¹.

En último término, el mismo Aristóteles, piensa Polo, cierra el paso a estas consideraciones, al caracterizar a Dios como *noéseos noésis*⁹²: “El acto *energético* sólo tiene lugar si lo actual está siendo poseído, de tal manera que ya no es *en sí*, dino *en* el acto mismo. Este es el sentido primitivo y primario del acto en Aristóteles. Es una noción eminentemente vital. El otro sentido del acto es posterior, y se refiere al afianzamiento de lo real fuera del conocimiento, es decir, a la sustancia (en resúmdas cuentas, a la forma). No obstante, el sustancialismo aristotélico presenta una oscilación: la sustancia suprema no puede ser enfocada con rigor desde la *entelécheia*, *por ser nóesis pura*. A mi modo de ver es una oscilación inevitable”⁹³.

Todo lo anterior mueve con especial fuerza a replantear el estudio de la distinción de sentidos de acto. Polo lleva a cabo consideraciones en este orden en varios lugares de sus obras⁹⁴. Por supuesto, la consideración de estos temas está ordenada al objetivo final que es su planteamiento metódico⁹⁵. En primer lugar,

⁹¹ *Introducción*, 71.

⁹² Cfr *Metaph* XII, 7, Bk 1027b 18-30.

⁹³ “Prólogo” a Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 20s.

⁹⁴ Sin embargo, según lo dicho, atenderé con prioridad a lo dicho en el *Curso de teoría*, I.

⁹⁵ Polo considerará insuficiente el planteamiento aristotélico por cuanto, en su opinión, Aristóteles confunde el acto real con el acto cognoscitivo o, en otros términos, en Aristóteles “la consideración de la preeminencia de la realidad se ha detenido al admitir la consistencia” (Héctor ESQUER, *El límite del pensamiento*, 103). Por ello “es preciso excluir por completo la actualidad de lo físico, que Aristóteles le concede con la noción de *entelékheia* (la cual vale, por lo menos, para la forma física). (...) Lo actual es el objeto pensado, es decir, el fin poseído por la operación, conmensurado con ella. Lo físico,

pues, debe hacerse patente la diferencia entre movimiento y acto; en segundo lugar, debe distinguirse el acto de la forma (*entelécheia*) del conocimiento (*enérgeia*).

B. DISTINCIÓN ENTRE MOVIMIENTO Y CONOCIMIENTO

1. Para hacer notar lo diferencial y propio del conocer, primero revisaré la opinión de Polo sobre lo distintivo del acto respecto del movimiento. En mi opinión, Polo toma como punto de partida el texto ya citado de *Metafísica IX*⁹⁶.

Cito de nuevo la frase central: “Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos y otros actos. Pues todo movimiento es imperfecto (...); estos son en efecto movimientos y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior movimiento”.

La distinción entre acto y movimiento está muy claramente expuesta por Aristóteles y, en rigor, no se presta a equívocos: los movimientos se distinguen por la posesión del fin. Sin embargo, históricamente no siempre se ha interpretado así. Algunos comentaristas modernos de Aristóteles no consideran claro el pasaje, e intentan interpretaciones (a mi juicio forzadas) que no hacen sino conducir a equívocos⁹⁷.

Cabe decir, como lo hace Polo: “Esto es así, obviamente. Cabe alegar: si es obvio no hablemos más de ello, no insistamos. Este alegato equivale a la confesión de que no se entiende el significado de lo obvio: se quiere pasar deprisa a otra cosa. Pero lo pertinente es insistir”⁹⁸.

en cambio, no *alcanza* a ser actual. Por eso, para conocerlo explícitamente, la presencia mental ha de abandonar el objeto” (*Curso de teoría*, IV-2, 331, nota 83).

⁹⁶ Cfr *Metaph IX*, 6, 1048b 18-36.

⁹⁷ Es el caso, por ejemplo, de J.L. ACKRILL (“Aristotle’s Distinction Between *Energeia* and *Kinesis*”, en *New Essays on Plato and Aristotle*, T. Honderick (ed), Routledge & Kegan Paul, London, 1965, 121-141); ACKRILL se centra más en los ejemplos que en el criterio de distinción y, a partir de un análisis de los tiempos perfectos llega a mostrar “cuán injustificable es Aristóteles en su clasificación del oír, etc., como *energeiai* y caminar, etc., como *kineseis*” (135). Cabe mencionar que este autor se apoya en el estudio de la *praxis* desde la ética. Yo no he considerado ese sentido de la *praxis*; en la misma ética (*Eth Nich X*, 7) Aristóteles pone a la contemplación por encima de la *praxis*.

⁹⁸ *Curso de teoría*, I, 78.

Hay que insistir en el punto para hacer notar sus implicaciones. Reanudemos entonces la consideración. Partiendo de lo más evidente a lo menos evidente, tenemos el movimiento. El movimiento es innegable y, desde los presocráticos, la filosofía lo ha entendido así aun teniendo en cuenta su problemática, como misterio patente. Es propio del genio aristotélico la distinción de los movimientos. Aunque el movimiento se da en lo real, su aparición es multiforme: tan multiforme como aquello que se mueve. Esta es la pauta de la clasificación aristotélica del movimiento que es, por tanto, una clasificación según las distintas formalidades en las que éste recae. Tenemos entonces la clasificación del movimiento según las formas, que ya he revisado.

Recordando las palabras de Aristóteles: “Pero no hay ningún movimiento fuera de las cosas; el cambio, en efecto, se produce siempre según las categorías del ente”⁹⁹.

El éxito de la distinción del movimiento según las categorías¹⁰⁰, según Polo, está en lo inconfundible que cada categoría como tal mantiene respecto de las otras: “Aristóteles propone una clasificación de los movimientos a partir de las categorías. Como las categorías son los géneros supremos tiene sentido distinguir los movimientos según las categorías que admiten movimiento. Las categorías son suficientemente distintas (los géneros supremos son incomunicables); por tanto, nos proporcionan un buen criterio para distinguir movimientos”¹⁰¹.

Si una categoría no se distinguiera lo suficientemente de las demás, cabría sospechar de esta división, en términos de si es o no oportuna. La claridad de las categorías no permite esta sospecha. Hasta cierto punto, incluso, es la distinción de movimientos la que externaliza lo distintivo de las categorías. De ahí que la división aristotélica del movimiento cumpla adecuadamente su cometido.

Ahora bien: en tanto que *el* movimiento se distingue según *las* categorías, la unidad del movimiento se dispersa sin agotarse en ninguno de sus géneros. De acuerdo con esta sugerencia, puede plantearse una consideración del movimiento por encima del esquema categorial. Esto no implica, por supuesto, una descalificación del movimiento en el orden categorial (ni, por su parte, la congruencia de la división del movimiento según ese esquema), sino que hace ver que *esa* clasificación no agota los sentidos de movimiento. Si una categoría no

⁹⁹ *Metaph*, XI, 5, Bk 1065b 8-9.

¹⁰⁰ Cfr especialmente *Phys* III, 1, Bk 201a 3ss, *Phys* V, 1, Bk 225b 5ss y *Metaph*, XI, 5, Bk 1065b 8ss.

¹⁰¹ *Curso de teoría*, I, 54.

agota el movimiento, todo parece indicar que el movimiento, en el plano de las categorías, no se extingue.

Así alcanza Aristóteles un carácter trascendente de los actos respecto de las categorías: “Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos y otros actos”¹⁰².

Polo retoma esta distinta manera de clasificar los movimientos o, en general, la actividad: “Los movimientos, por lo pronto, se clasifican según las categorías. Pero esto implica que el movimiento no se agota en ninguna categoría. En cambio, cada categoría se agota en sí misma: en otro caso, la noción de categoría tal como la ve Aristóteles (y es un invento suyo) no tiene sentido. Así pues, el movimiento no se confunde con las categorías, pues se da en varias. Por lo mismo, el movimiento que se compone de acción y pasión no puede ser el único. Por encima de las categorías no hay géneros. Así logramos la noción de trascendentalidad. Es un modo adecuado de llegar a lo trascendental: lo transcategorial. El movimiento, por lo tanto, es post-predicamental. No digo que los movimientos predicamentales sean trascendentales. Sí digo que el movimiento no es una categoría, y considerado en un orden ascendente se escapa del esquema categorial. En cualquier caso, esa clasificación aristotélica no es la mejor. El movimiento en cuanto tal admite una diferencia. Hay un movimiento que es como la construcción de una casa y otro que es como el ver. Ambos son completamente distintos. Para notar la distinción sólo tengo que considerar el ver y el construir sin apelar al orden categorial. Esta diferencia de movimientos es intrínseca, y por ello más relevante y profunda que la otra”¹⁰³.

En resumen: el movimiento se dice “además”, como sentido del ente según el acto y la potencia. Este es el sentido posible, en el marco de la filosofía aristotélica, de lo que podemos llamar trascendental. Por tanto, si el movimiento no se agota en las categorías, cabe hablar del movimiento en sentido “trascendental” o, si se quiere atenuar el término, en sentido “post-predicamental”. La consideración del movimiento en el orden de los predicamentos no es la última, sino que cabe hablar del movimiento en un sentido que va más allá de las categorías.

Esto implica, por su parte, que la consideración del acto *qua talis* no ha de buscarse en la línea del orden categorial. Aristóteles es quien da la pauta para esta consideración¹⁰⁴. Lo contrario obligaría a una reducción del sentido del

¹⁰² *Metaph IX*, 6, 1048b 24.

¹⁰³ *Curso de teoría*, I, 56s.

¹⁰⁴ Según parece inferirse, entre otros, de los pasajes ya citados: “Mas, puesto que el ente se dice no sólo en el sentido de ‘algo’ o ‘cual’ o ‘cuanto’, sino también según la potencia y la entelequia y la

movimiento: si el movimiento no se agota en las categorías, la limitación de su estudio al ámbito categorial significa, *eo ipso*, depreciar su valor real. Por su parte, si el estudio del acto se redujera al movimiento según las categorías, el conocimiento queda constreñido en esta situación inadecuada. Como resultado final, la especulación intima al conocimiento a circunscribirse en la categoría de la cualidad.

Este ajuste, según Polo, es forzado: “Ahora bien, la distinción según las categorías, aunque correcta, no es la única. La razón es que el movimiento no es una categoría (por eso se dice que es un postpredicamento). Lo que distingue intrínsecamente un movimiento de otro hemos de buscarlo en la consideración del movimiento en cuanto que movimiento. Según este segundo modo de enfocar la cuestión aparece justamente el movimiento no transitivo, es decir, la operación inmanente como distinta del movimiento físico. Este último tiene lugar en el mundo físico. El conocer en acto no es movimiento transitivo alguno. Si nos atenemos a la clasificación de los movimientos según las categorías, la operación inmanente ha de asimilarse a la alteración. Pero esta asimilación es forzada”¹⁰⁵.

La asimilación es forzada porque, como hemos dicho, es el mismo Aristóteles (véase la nota anterior y especialmente *Metaph IX*, 1, Bk 1045b 27ss) quien manifiesta que el acto se dice “además” del ente entendido dentro del ámbito categorial (como un “cual”).

El modo de escapar a este quebranto no es otro que el volver la atención, como hace Aristóteles, sobre el fin del movimiento. Cito de nuevo: “[uno no] se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto, y a lo anterior movimiento”¹⁰⁶.

En concreto, debe notarse, según este pasaje, que (1) en el movimiento, el objeto es término; frente a él, en la acción, el objeto es fin poseído. Es la clásica distinción entre *péras* (término del movimiento), y *télos* (en cuanto fin poseído en la operación). Por otro lado, recordando otros textos aristotélicos: (2) en el

obra...” (*Metaph IX*, 1, Bk 1045b 27ss), “La potencia y el acto, en efecto, se extienden más allá de las cosas que sólo se enuncian según el movimiento” (*Metaph IX*, 1, Bk 1046a 1ss), “todavía, además de todos estos, el ente en potencia y el ente en acto” (*Metaph VI*, 2, Bk 1026a 33ss), etc. Véase también *Metaph V*, 7, Bk 1017a 35ss.

¹⁰⁵ *Curso de teoría*, I, 55.

¹⁰⁶ Cfr *Metaph IX*, 6, 1048b 18-36

movimiento, la acción se ejerce sobre otro¹⁰⁷; en la operación, el acto mismo posee su objeto¹⁰⁸. Estimo que ambas distinciones pueden estudiarse paralelamente, como dos matices del mismo punto: la posesión del objeto. Uno se refiere al *momento* de posesión del fin: con ello se llega a la operación como *háma*, simultánea con su objeto. El otro punto se refiere al *tópos* de la posesión, y así se ve que el conocimiento es *un* acto “idéntico con su objeto”. Son dos modos de decir que la operación posee fin: primero atendemos a la inmediatez, luego a la uniedad.

En lo que sigue intentaré mostrar el modo en que Polo glosa estos puntos.

1º Por lo que respecta al “momento” en que el objeto es poseído, debe volverse a Aristóteles. En el orden de la acción, el objeto se posee *al* realizar la acción; en el orden del movimiento, el objeto se posee al terminar la acción, como límite en que la acción cesa (noción de término: *péras*, en terminología aristotélica).

El apoyo central sigue siendo el pasaje de *Metafísica* IX: haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. En palabras de Polo: “Aristóteles dice: el perfecto como efecto, es decir, el perfecto de los movimientos transitivos, implica el cese de la acción. Así pues, estos movimientos se caracterizan porque tienen término. Término en griego se dice *péras* (...). *Péras* significa que el término es límite. El término es el límite de la acción en acto. En cuanto la acción consigue el resultado, el efecto perfecto, prescindiendo de si el resultado es buscado con una intención consciente o no, se acaba. El término implica la muerte, el cese de la acción. En cambio, la operación inmanente no termina, pues ella y su objeto son simultáneos: *háma*, “simul”. En ese caso no conviene hablar de *péras*, sino de *télos*, es decir, de fin; fin no terminal sino en su sentido más estricto, que es el fin en tanto que se posee. Tener término es exactamente lo mismo que no poseerlo, puesto que “tener”, ahí, es acabar en el mismo momento en que se ha logrado el efecto. Tener fin es poseer el fin”¹⁰⁹.

Es decir: el movimiento *tiene* fin, se acaba; pero la acción lo *posee*. En otros pasajes Aristóteles emplea los términos *ktésis* (posesión) y *xrésis* (uso)¹¹⁰. Según este

¹⁰⁷ Cfr *Phys* III, 3, Bk 202a 14ss: “el movimiento es la actualidad de lo movable por la actuación de lo que tiene capacidad de mover”.

¹⁰⁸ Cfr *De an* III, 7, Bk 431a 1: “El conocimiento en acto es idéntico con su objeto”.

¹⁰⁹ *Curso de teoría*, I, 63.

¹¹⁰ Esta distinción aparece en el fragmento 14 del *Protréptico*, que Yepes cita y analiza (*La doctrina del acto en Aristóteles*, 166ss). La doctrina del pasaje recuerda la de algunos diálogos platónicos: cfr *Eutidemo* 280d 2ss, y *Teeteto* 197a 10ss (análisis en Ricardo Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 152ss).

doble modo de consideración, la “acción” en sentido amplio, el “movimiento” en sentido amplio, se distingue por la transitividad. “Hay, pues, dos tipos de movimiento: los movimientos transitivos y los movimientos no transitivos. El conocimiento humano es un movimiento no transitivo, es decir, una operación inmanente. Inmanente significa, estrictamente, no transitivo. Hemos de insistir en la diferencia entre movimientos transitivos (*kínesis* mediales) y la actividad que no es propiamente *kínesis* porque no es transitiva, a la que conviene dar otro nombre: *enérgeia* o *praxis* en sentido propio”¹¹¹.

Aristóteles, con esa habilidad propia del espíritu griego (que aparece también en Platón), acierta con el ejemplo magnífico de la edificación: al construir la casa, no se tiene la casa; cuando se tiene la casa, se deja de construir. En cambio, cosa distinta sucede con la visión: al ver, se tiene lo visto, en estricta simultaneidad.

Es decir: el ver no tiene que terminar de ninguna manera, ni siquiera aguardar a un momento “posterior” del ver para que sea visto lo que se ve. Aguardar un momento posterior significaría: empiezo a ver, pero no hay visto hasta después de ver. El mismo lenguaje que empleamos muestra impropio esta postura, que equivaldría a decir: no se ve hasta después de haber visto. Todo lo contrario: al ver, se ve, en perfecta simultaneidad. Esa perfecta simultaneidad la recoge Polo con el término *ya*: es una traducción del término que emplea Aristóteles, *háma*.

Atendiendo a la simultaneidad del *háma*, el conocimiento, dice Polo, es *lo que hay 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”¹¹².

Al ver, se ha visto. Y lo visto es *ya* visto. Esto es lo propiamente intransitivo: posesión *ya*, posesión simultánea. El objeto, dice Aristóteles, cumple con la sentencia: *háma tó autó*, inmediatamente (posee) el objeto¹¹³. Pongo entre paréntesis “poseer” el objeto porque no hay siquiera distancia: ver-visto. Buscando ser más coherentes, habría que decir: *al* ver, visto. En el conocimiento, esta simultaneidad se muestra de manera prístina¹¹⁴.

¹¹¹ *Curso de teoría*, I, 54.

¹¹² *Curso de teoría*, I, 57.

¹¹³ Cfr *Metaph* IX, 7, Bk 1048b 33.

¹¹⁴ En ese sentido el Prof. Carlos Llano suele decir que “el conocimiento es la acción más transitiva”: en ella el complemento directo es plenamente exigido, de manera absoluta.

La acción transitiva, siguiendo a Aristóteles, no puede ser de ninguna manera simultánea con su fin. De acuerdo con sus textos, sucede completamente al revés: la existencia de la acción implica la ausencia del objeto, y la posesión del fin implica ausencia de acción.

Polo retoma esto: “Y esto es así: mientras se está haciendo una casa todavía no se ha acabado de hacer, y cuando se ha acabado no tiene sentido seguir haciéndola. (...) En cambio, al acontecer que se ve, o al conocer en cualquier sentido, se tiene *ya*. Completamente al revés de lo que sucede en los movimientos físicos, porque, además, no por tener *ya* se acaba, sino que se sigue: al ver se tiene lo visto y se sigue viendo”¹¹⁵.

Esta “cesación” del acto, según Aristóteles, implica que la acción transitiva no puede seguir más allá del término: “sería preciso que en un momento dado [la acción transitiva] cesara, como cuando adelgaza”¹¹⁶. Aún más, piensa Polo: si el objeto no se posee sino hasta que la acción transitiva culmina, esto quiere decir que *al* realizarse la acción propiamente no hay objeto. Esto abre el paso, dice Polo, a la posibilidad de naufragio, de frustración.

La acción transitiva puede fracasar, en cuanto puede interrumpirse o fastidiarse: “Los movimientos transitivos son continuos, lo cual no quiere decir que no se puedan interrumpir, sino que interrumpirlos es frustrarlos, pues como son en cuanto están siendo comunicados, su ser consiste en seguir hasta el término. (...) Así pues, puede suceder que las acciones fracasen, que se queden a medias. En cambio, con el ver eso no puede ocurrir”¹¹⁷.

En el conocimiento no hay fastidio posible: la acción intransitiva es, de suyo, plena realización. En palabras de Polo, el conocimiento es una acción, por decirlo de algún modo, *triumfal*, incapaz de frustración: “La vida humana está llena de proyectos, de expectativas, de intentos. Pero en ella algo *ya* es un triunfo, una posesión del fin”¹¹⁸. Este carácter triunfante se cifra, insiste Polo, en que en el acto la posesión de fin es inmediata o, mejor: es el acto mismo. “La intencionalidad cognoscitiva, precisamente porque no es constructora, no se rompe, no se frustra. El no frustrarse se corresponde en la intelección con los caracteres según los cuales la objetividad ha sido descrita: respecto de lo inmediato una frustración no tiene sentido;

¹¹⁵ *Curso de teoría*, I, 56.

¹¹⁶ *Metaph IX*, 7, Bk 1048b 26s.

¹¹⁷ *Curso de teoría*, I, 60.

¹¹⁸ *Curso de teoría*, II, 64.

respecto de ya, tampoco, porque si *ya*, no es posible un fracaso en la conexión del «en» y lo que hay”¹¹⁹.

El empleo del pretérito perfecto muestra hasta qué punto estas acciones se distinguen: sólo lo visto es realmente pretérito perfecto¹²⁰; lo construido no es propiamente perfecto (“todo movimiento es imperfecto”, dice Aristóteles¹²¹), porque no se posee al construir. Polo advierte este punto y lo emplea para notar lo diferencial del conocimiento: “Propiamente hablando, el participio perfecto sólo *es-en* los verbos de conocimiento; en los verbos que expresan *poíesis* o acción física el participio perfecto no *es* en el verbo. La casa es perfecta (perfecta en el sentido de acabada) cuando está acabada-de-hacer. En cambio, lo visto está en acto en cuanto que se ve: contemporáneamente, simultáneamente con el verbo, y sólo *es* visto de ese modo”¹²².

2º Inseparablemente unido a lo anterior, me parece, está el “dónde” de la posesión del objeto. Es un matiz estrictamente correlativo: si *en* el acto el fin se posee simultáneamente, no puede entonces desligarse (en términos “locativos”) del acto mismo. El objeto está en el acto de modo que su estar *en* es el acto mismo. El *en* del objeto es el acto¹²³. Aristóteles lo afirma claramente: “no siendo, pues, distinto lo entendido (*noouménou*) y el entendimiento (*noú*)...”¹²⁴.

¹¹⁹ *Curso de teoría*, II, 63. En este segundo tomo de *Curso de teoría* (cfr capítulos 2-6) el conocimiento es caracterizado, de acuerdo con lo dicho, como *lo que hay ya inmediatamente dado*. Son caracteres, según Polo, convertibles con la objetividad. En mi opinión, es una descripción ampliada del *háma tó autó, inmediatamente lo mismo*. Por eso, según Polo, la *mismidad* es también una designación de la objetividad.

¹²⁰ En este pasaje de *Metafísica* IX, 7, que hemos venido citando, Aristóteles emplea el pretérito perfecto referido a la *enérgeia*: *hóra háma kaí heórake, kaí froneí kaí pefróneke, kaí noeí kaí nenóeken*, etc.

¹²¹ *Metaph* IX, 7, Bk 1048b 29.

¹²² *Curso de teoría*, I, 56.

¹²³ En *Curso de teoría*, II, capítulos 2 y 3 especialmente, Polo reinterpreta, desde este punto de vista aristotélico, la fórmula heideggeriana de “ser-en-el mundo”. El *en* juega entonces como designación del acto cognoscitivo, y *mundo* como su correlativa objetividad, que está *en* el acto cognoscitivo como fin poseído, inmediatamente ya dado.

¹²⁴ *Metaph* XII, 9, Bk 1075a 3. Y una línea más abajo: “el entendimiento (*noésis*) [es] uno (*mía*) con lo entendido (*nooúmenoos*)”.

En la acción transitiva, el fin es exteriorizado respecto del acto: el fin no es el acto, “sino que son cosas distintas”¹²⁵, y con su posesión el acto cesa. Aristóteles compone la paridad acción-pasión. La acción, como motor, es dirigida a un móvil¹²⁶. En esta cópula, la acción funge como potencia activa, y la potencia pasiva equivale a la recepción pasiva. En el siguiente pasaje, Polo glosa estos principios: “Las acciones [transitivas] no existen sino en tanto que se aplican a algo distinto de la acción misma, es decir, en tanto que son estrictamente transitivas. Fluyen desde su carácter activo a aquello que está recibiendo la actividad. Sin receptor la actividad es imposible”¹²⁷.

3° Al no ser inmediata esta recepción, piensa Polo, se hace necesaria una suerte de simetría entre moviente y movido. O en otros términos: si la acción no es adecuada a la pasión, la acción es capaz de acabar con ella. Este “acabar” con la pasión debe entenderse como el modo en que la acción, al ser inadecuada, no es capaz de corresponderse apropiadamente con la pasión, ya sea por exceso o por defecto. Cabe entonces el estropearse la potencia pasiva. Por su parte, la potencia pasiva, en cuanto distinta de la activa, es susceptible de saturación. Lo es en tanto que la dimensión material es inseparable del movimiento. Glosa Polo: “Si la acción incorrecta hace fuerza, se empeña y no desiste, estropea (si se intenta *abrir* una cerradura con una llave que no es la suya se *rompe*). (...) Ahora bien, la acción siempre es inútil o inefectiva cuando la capacidad de recibir la acción se ha saturado (si un vaso está lleno de agua no se le puede echar más agua: no se puede *llenar* más). De manera que una acción tiene sentido mientras no se ha cumplido todo el efecto de que la acción es capaz. Claro es que la acción puede cumplir un efecto más limitado que la capacidad del supuesto”¹²⁸.

Para que la efectividad del movimiento no se deprecie, debe establecerse esa correlación entre movimiento y movido.

En la acción intransitiva, afirma Polo, la adecuación no es de ninguna manera problemática. Por el contrario, la adecuación es resuelta en la posesión del fin.

¹²⁵ *Metaph IX*, 7, Bk 1048b 32.

¹²⁶ Esta doctrina puede recordarse con este pasaje de *Metaph XI*, 6, 1063a 17ss, entre otros: “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*”. Los subrayados son míos: en ellos se nota, a mi juicio, que el fin del movimiento no se posee en el movimiento mismo.

¹²⁷ *Curso de teoría*, I, 59.

¹²⁸ *Curso de teoría*, I, 59s.

Podría decirse, incluso, que la adecuación es el núcleo, la entraña misma de la acción.

Por eso la acción intransitiva no puede nunca “quedar a medias”. Hablar de “a medias” siempre significa la intromisión de cierta distancia. Pero la operación es precisamente aquello que rompe con la distancia, desde su intrínseca inmediatez y simultaneidad: “Aristóteles acierta: si se ha visto, se ha visto *ya*, es decir, no a medias respecto de lo que se vio. Si nos referimos a acciones pasadas, es correcto afirmar en algunos casos: aquella acción pasada se frustró; se intentó, pero no tuvo éxito. Respecto de una operación inmanente pasada tal aserto carece de sentido. La operación logró lo que tenía que lograr. No se puede decir de ningún modo que fracasó. Por eso se llama *praxis perfecta*”¹²⁹.

Por eso puede Polo comparar el conocimiento con la luz. En el ámbito físico, la luz es lo más parecido a la “intencionalidad”. La luz presenta lo lejano: “La luz tiene una intencionalidad muy peculiar, transparente: la luz nos trae de lejos. El traer de lejos es más intencional que el indicar propio, por ejemplo, del humo. (...) La luz es más intencional: es lo físicamente intencional, lo intencional tal como puede darse físicamente, puesto que en la realidad física la intencionalidad no se puede dar. La intencionalidad pura requiere el acto de conocer. No es extraño que el conocimiento se haya comparado siempre con la luz”¹³⁰.

De alguna manera, piensa Polo, la luz rompe con el espacio. Con todo, la luz física no está exenta de la distancia. La luz presenta lo lejano rompiendo el espacio y venciendo la distancia, pero, en rigor, no eliminándola. Tampoco vence al tiempo. El conocimiento, por su parte, no tiene que plantear siquiera la problemática de la distancia. Por ello afirma que el conocimiento es *luz* en sentido más propio: *al* conocer, se conoce *ya* lo conocido: “La luz física es la actualidad en el espacio, vence como una flecha la distancia, pero no el tiempo. El conocimiento no es una flecha, o es una flecha que *ya* ha logrado la diana (si se ve, se tiene lo visto *ya*). El objeto es una flecha estante, no por detenida, sino por tensa. (...) La intencionalidad no es un trayecto por recorrer, sino *ya* recorrido, y así poseído en acto: no transcurrido según el tiempo, sino formalmente concentrado en su misma tensión”¹³¹.

En la diferencia entre la “distancia” transitiva y la simultaneidad del acto, concluye Polo, radica la irreductible distinción entre ambos. En términos muy resumidos, Polo recuenta el problema: “Desde un punto de vista puramente formal, hay

¹²⁹ *Curso de teoría*, I, 61.

¹³⁰ *Curso de teoría*, I, 161.

¹³¹ *Curso de teoría*, I, 160.

dos aspectos al fin: ir a por él o tenerlo *ya*. ¿Cómo llenamos esta fórmula: no ir a por él sino tenerlo *ya*? Con el conocimiento. Se tiene *ya* significa: se conoce¹³².

En tanto la acción transitiva implica distancia (que media entre la acción que es influjo y el móvil), puede hablarse de proceso. La acción transitiva es un proceso que sólo posee el fin al término del proceso. Pero el proceso mismo no es posesión de fin, y por ello caben interrupciones, interferencias, etc¹³³. El proceso puede ser entorpecido, pero también corregido. El proceso puede detenerse, posponerse, o acelerarse. El acto, en cambio, no es proceso de ninguna manera, sino estricta posesión. Lo resume así Polo: “Si el término de un acto pasado es rectificable, el acto es transitivo. Se puede decir: qué mal está hecha la casa; vamos a corregir este defecto. Y se rehace la casa que está ahí. Ahora bien, lo que pensé lo pensé perfectamente en tanto que lo pensé, es decir, en la medida del acto. Si me equivoqué me equivoqué, pero no lo puedo corregir “en ello mismo”: lo que vi, lo vi. Ahora lo veo de otra manera. Comparo y veo que aquello fue un error. En rigor, el acto realmente no se equivocó; me equivoqué yo. Prescindiendo de este matiz, la rectificación de un conocimiento es otro conocimiento, pero con ello no se modifica el anterior en nada. Aquel *ya* se consumó. Esta característica de la operación inmanente prohíbe entenderla como movimiento continuo. Y, desde luego, como modificable por la voluntad”¹³⁴.

Por ello el acto intransitivo, piensa Polo, no es rectificable. Puede llevarse a cabo otro acto que verse sobre él, puede llevarse a cabo otro acto más adecuado, pero no puede interferirse en el mismo acto. Una vez que se conoce, dice Polo, se acabó: el conocer se ha llevado a cabo, de modo que se ha conocido (en pretérito perfecto).

Con el movimiento sí cabe la interferencia en el acto. Con el conocer no, porque conocer es haber *ya* (actuado). Este carácter de perfecto no es de la acción transitiva. La doctrina poliana es clara: “Es imposible que lo construido en acto y el cons-

¹³² *Curso de teoría*, I, 81.

¹³³ Recordemos las palabras de Aristóteles: “El bronce es, en efecto, una estatua en potencia; sin embargo, la entelequia del bronce, en cuanto bronce, no es movimiento. Pues no es lo mismo ser bronce que ser tal o cual potencia, ya que, si fuese absolutamente lo mismo *katá tón lógon*, la entelequia del bronce sería un movimiento. Pero no es lo mismo (...). Y, puesto que no es lo mismo, como tampoco es lo mismo el color que lo visible, la entelequia de lo posible, y en cuanto posible, es movimiento” (*Metaph* XI, 9, 1065b 24ss). Adviértase que aquí Aristóteles, con el mismo término (*entelécheia*), distingue el acto del bronce (es decir, la forma), del acto de lo posible en cuanto posible (propiamente la *kínesis*).

¹³⁴ *Curso de teoría*, I, 61.

truir como acto sean simultáneos, no pueden serlo. Si se está construyendo no hay construido perfecto y si hay construido perfecto no se puede construir, pero se puede destruir. En cambio, el conocimiento es *háma to autó* con su perfecto. No se puede conocer en imperfecto. Por eso un acto de conocer no puede volver sobre otro y cambiarlo. Decir que el primero es potencia para el segundo no tiene sentido”¹³⁵.

De ahí que, frente al movimiento transitivo, Polo ve al conocimiento como una acción inmóvil. Es un “movimiento” inmóvil¹³⁶. ¿De qué modo puede moverse lo inmóvil? Al modo del acto: como perfecta posesión de fin que, en cuanto lo posee simultáneamente, no tiene que moverse (en el sentido de ir en busca del fin): “Decíamos que el conocer es acto entendido por tal el acto estrictamente simultáneo con su fin. Los movimientos transitivos, en cambio, nunca son simultáneos con su fin, sino que van a su fin y en cuanto lo consiguen cesan. El acto de conocer es estrictamente simultáneo con su fin; respecto de su fin no es movimiento. Comparada con el movimiento transitivo la operación inmanente es inmóvil (no tiene la movilidad de la pasión) precisamente porque el *télos* ya es poseído: se ve, se tiene lo visto. No es que la operación consista en “ir a” conocer, sino que al ejercer la operación ya se ha conocido”¹³⁷.

El acto como conocimiento, piensa Polo, es activo en cuanto posesivo. Por eso el conocimiento es lo perfectamente presente. Siguiendo esta línea puede caracterizarse el conocimiento como presencia. No diciendo que una característica del conocimiento es ser presente, piensa Polo, sino que *el conocimiento mismo es la presencia que se confiere al objeto: lo presente*.

Ahora bien, en cuanto el conocimiento es una acción que finaliza y, a la par, puede seguir, se hace necesario un principio que de suyo no se satura. En las acciones transitivas cabe la saturación: al llenar el vaso de agua, no se le puede echar más agua (se puede echar más, pero entonces se excede la capacidad del vaso, y se estropea la acción de llenarlo; o se puede romper el vaso para agrandarlo, y entonces se estropea a la potencia pasiva). En las acciones intransitivas no cabe la saturación: se ve, se tiene lo visto, se sigue viendo. Se puede dejar de ver al cerrar los

¹³⁵ *Curso de teoría*, I, 62.

¹³⁶ También el Motor Inmóvil de Aristóteles lleva a cabo una actividad asimilable a la operación inmanente. Cfr *Metaph* XII, 7, Bk 1072b 20ss y XII, 9, 1074b 28ss.

¹³⁷ *Curso de teoría*, I, 77. Completando el paralelismo de la nota anterior, dice Aristóteles que Dios “entiende lo más divino y lo más noble, y no cambia (*ou metabállei*); pues el cambio sería a peor, y esto sería ya cierto movimiento (*kínesis tís*)” (*Metaph* XII, 9, 1074b 25s).

ojos, pero, si se los tiene abiertos, aunque se haya visto (de modo que lo visto es perfectamente poseído), se sigue viendo. Esto no satura la visión. En el ver no hay saturación posible. En la dimensión orgánica (transitiva) de la vista sí hay saturación: el ojo puede estropearse si se ve directamente al sol, por ejemplo. Pero el ojo no es la visión. El ojo como órgano puede saturarse o dañarse. No así la visión. La visión no se satura: se ve algo, se ve otra cosa; en todo caso, se sigue viendo.

“No hay una sola operación, sino que se puede seguir. Ello exige una capacidad operativa sin saturar. En otro caso no existe movimiento alguno, sino el conocimiento absoluto. El conocimiento absoluto no es operación, sino el acto de ser. Por eso ha de admitirse un principio potencial: si no trascendemos el movimiento, y si lo que pasa de potencia a acto no es la operación en cuanto que sigue (noción de movimiento discontinuo) hace falta una potencia, y a esa potencia que no está en la operación la llamamos facultad. Si el acto de conocer es la operación, es preciso un principio respecto del cual la operación es acto. Además, dicha potencia no es saturada por un solo acto: ha de seguir, todavía, en potencia, pues en otro caso el acto siguiente no existiría. Si la potencia se saturara con un acto, no podría existir más que ese. En suma, la potencia es común a los actos que se siguen”¹³⁸.

Desde este punto, piensa Polo, no queda ningún resquicio para la materialidad del conocimiento. Si la visión no a puede saturarse, si no está sometida las eventualidades de la transitividad, hay que concluir que tampoco puede estar sometida a los avatares de la materialidad. El acto no es material¹³⁹.

4º En resumen, respecto del movimiento, la acción transitiva se distingue en dos puntos: (1) la acción posee simultáneamente el fin; (2) correlativamente, el fin es poseído *en* la acción: la acción *es* poseer fin. Así, afirma Polo: “La estructura intrínseca del conocimiento es el *simul*”¹⁴⁰. El movimiento “funciona” del modo contrario: en tanto la acción es su término, el fin es *todo lo que el movimiento no posee*. Por eso, no puede emplearse el esquema categorial con el conocimiento. El mismo Aristóteles, como hemos visto, es cuidadoso en el *De anima*: el “objeto” en el momento de la “alteración” en la facultad no es el “objeto” de la operación

¹³⁸ *Curso de teoría*, I, 65s.

¹³⁹ También indirectamente puede decirse que el acto no es material; el acto en el ámbito de lo material y de cualquier categoría que siga a la cantidad es *kinesis*.

¹⁴⁰ *Curso de teoría*, II, 174.

cognoscitiva¹⁴¹. Polo retoma este punto cuando escribe: “Recibir afecciones es un asunto de la facultad, pero no tiene nada que ver con el conocimiento sensible en cuanto que operación”¹⁴².

Excluido así lo categorial del movimiento, debe decirse que el conocimiento es inmaterial. “El conocimiento no es un movimiento transitivo. Eso quiere decir que es inmaterial. Lo pasivo es lo material, es decir, el *hypokéimenon* que recibe la acción. Aquí nada recibe la acción; no hay efecto, sino objeto. Que haya objeto sin que intervenga supuesto material alguno, es lo inmanente de la operación, y, por otra parte, excluye por completo que el objeto sea un efecto”¹⁴³.

A la vez, si es inmaterial¹⁴⁴, piensa Polo, es poseído de modo que no hay propiamente transmutación. Ya se dijo antes: frente al movimiento, que implica un cambio en la materia, el acto no lo implica. En la lectura que hace Polo siguiendo a Aristóteles, ya lo indicamos, cabe ver que, frente al movimiento, el acto es inmóvil.

Según Polo esto quiere decir por su parte que, de alguna manera, el movimiento se hace ajeno (hasta cierto punto) al tiempo; al menos entendido como categoría que sigue a la cantidad¹⁴⁵. Por eso el conocimiento es presencia perfecta. Presencia perfecta significa, siguiendo a Polo, que el acto y su objeto son estricta simultaneidad (noción de *háma tó autó*). Esto siempre frente a la imperfección del movimiento: es distinto el movimiento y lo movido. En este texto habla Polo de la presencia en esta misma línea de ideas: “Si se ve se tiene lo visto y se sigue viendo. Se tiene lo visto de manera que no cabe desmontar el haber visto. Esto quiere decir que el haber visto es un perfecto y por lo tanto, en definitiva, que el conocimiento tiene

¹⁴¹ Es la tesis del trabajo ya citado: Rocío MIER Y TERÁN, “Algunas consideraciones sobre “lo sensible” en *De Anima*”, en *Tópicos* 7 (1994).

¹⁴² *Curso de teoría*, I, 39.

¹⁴³ *Curso de teoría*, I, 63. Debe insistirse que la facultad no es el acto.

¹⁴⁴ La inmaterialidad es gradual si se consideran otros actos prácticos; también a la nutrición, etc., se les llama operaciones inmanentes. Pero aquí sólo considero al conocimiento, y esas precisiones deben quedar de lado, para no recargar la exposición. “Acerca del término *prácticos* hay que decir que en el lenguaje común tenía el significado de acción (negocio, resultado de la acción, ejercicio) que es el que aparece en Platón y en la mayoría de los lugares de las obras de Aristóteles en que se emplea. Este sentido general de *praxis* como acción será restringido por Aristóteles a un sentido más propio que equivale a *enérgeia*: aquella acción que contiene en sí misma el fin en el cual no hay *ergon* distinto a ella misma” (Ricardo Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 165 nota 37).

¹⁴⁵ Para algunas indicaciones sobre la relación entre el conocimiento y el tiempo cfr el apartado “El comienzo del pensar y el comienzo del tiempo”, en *Curso de teoría*, III, lección octava, 248-254.

que ser eterno, o que no puede estar todo él en pasado. (...) El presente no existe al margen de las operaciones inmanentes. La presencia es la coactualidad: el conocimiento en acto y lo conocido en acto son un solo acto. Dicho acto es inmanente sin más. El *noeí kai nenóeken háma to autó*: lo mismo y simultáneo. *Kineí kai kekíneken*: el mover y lo movido, *héteron*: distinto”¹⁴⁶.

Resumiendo el planteamiento: poseer el fin en la acción misma, como distinto de ir en busca de él, es lo que distingue acto de movimiento (o acción intransitiva de acción transitiva). Como en esta diferencia está el núcleo, puede decirse que, en rigor, la noción de *simul* es la que mejor caracteriza al acto (al menos como distinto del movimiento). Aprovechando estas consideraciones, la atención poliana distingue nítidamente el movimiento transitivo del acto intransitivo: “El conocimiento no es un acto imperfecto, es decir, el acto del ente en potencia en tanto que en potencia. Desde ese punto de vista la praxis perfecta es inmóvil. Es lo que significa la noción de *simul*”¹⁴⁷.

Todas estas consideraciones conducen, en la filosofía poliana, al siguiente extremo: en el conocimiento no hay pasividad, sino que es taxativamente acto. El movimiento no es taxativamente acto, porque es el acto de una potencia *en cuanto está en potencia*. Su carácter activo es endeble¹⁴⁸. Su debilidad es manifiesta en el *prout*: *en cuanto* está en potencia. Por lo que respecta al acto, no hay ninguna potencia, precisamente en cuanto el acto es el triunfo perfectamente anticipado, que posee sin demoras su fin. Para Polo la noción de potencia debe excluirse del acto.

“El movimiento se define como *actus entis in potentia prout in potentia*. Es la famosa definición de Aristóteles traducida al latín. Hay que notar que lo traducido por *actus* Aristóteles no lo llama *enérgeia*. Esta definición no se puede aplicar al acto de conocimiento. En este sentido la operación inmanente carece de móvil, lo cual implica que no es un fin, una perfección, para otro (el móvil)”¹⁴⁹.

Quiero aclarar que, para Polo, la potencia debe excluirse *del acto*. Más adelante será necesaria una recuperación parcial de la potencia, pero en el orden de la facultad. La facultad es potencia, pero el conocimiento no lo es. Por lo demás, el acto no es la facultad.

¹⁴⁶ *Curso de teoría*, I, 62. Polo está citando las líneas finales del pasaje de *Metaph IX*, 6, Bk 1048b 18-36.

¹⁴⁷ *Curso de teoría*, I, 65.

¹⁴⁸ *Metaph XI*, 9, Bk 1066a 17ss.

¹⁴⁹ *Curso de teoría*, I, 62.

Respecto de la distinción del acto con el movimiento, me parece suficiente con lo dicho hasta aquí para caracterizar la conexión de la visión poliana del asunto con la de Aristóteles.

C. DISTINCIÓN ENTRE FORMA Y CONOCIMIENTO

1. La segunda gran distinción que compete al conocimiento es aquella que lo diferencia de la forma. La forma es acto (formal), pero el conocimiento no es acto de esa manera. Más bien, el conocimiento es operación inmanente.

Para distinguir el acto formal del acto cognoscitivo, de la operación inmanente, Polo acude al texto de Aristóteles donde es quizá más explícita su distinción: el pasaje, que ya he citado, del *Protréptico*.

Para hacer más comprensibles los siguientes comentarios, he aquí el texto en cuestión: “Parece que la palabra *vivir* se dice de dos maneras: una, según la potencia, y otra según el acto. Pues decimos que son *vivientes* tanto los animales que tienen vista y han nacido capaces de ver, incluso si tienen los ojos cerrados, como los que están usando esta facultad y dirigiendo la vista a algo. Lo mismo con el saber y el conocer, unas veces hablamos de él como del uso y la contemplación y el tener la ciencia. Si distinguimos la vida de la no vida por la percepción, y percepción se dice de dos maneras, principalmente el uso de los sentidos y de otro modo de ser capaz de usarlos (es por esto, parece, por lo que decimos que incluso un hombre dormido percibe), es evidente que *vivir* se dirá de la misma manera en los dos sentidos: un hombre despierto será el sentido principal y verdadero, un hombre dormido lo será por ser capaz de cambiar al movimiento en virtud del cual decimos que un hombre está despierto y percibiendo alguna cosa, pues hablamos de él por esto y en referencia a esto. Y cuando se dice lo mismo de dos entes, y de uno de los dos se dice por el hacer y el padecer, asignaremos preferentemente su sentido a éste, igual que usaremos la palabra conocer más bien para el que tiene el conocimiento, y ver para aquel que dirige su vista que a uno que sólo la posee (...). Si el vivir es, como para todo animal, su propio ser, está claro que el pensador será en su mejor sentido y en su más alto grado, y la mayoría de ellos, cuando ejercite y tengan la contemplación de lo más cognoscible. Pero la actividad perfecta y patente tiene en sí misma el placer, por tanto, el acto contemplativo es el más placentero de todos”¹⁵⁰.

¹⁵⁰ He tomado el texto de Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 166. La traducción es de Yepes, a partir del griego y de Ross.

En este texto está la doctrina aristotélica del acto como en ciernes. Los distintos sentidos de acto se vislumbran aquí. En particular, interesa recalcar aquí de nuevo: uno es el acto de conocer, que aquí es expresado como estar “despierto y percibiendo alguna cosa”, y otro es el acto según el cual el hombre, aunque dormido, es hombre. Son dos actos netamente distintos: vivir y conocer. Para el viviente, recuerda Aristóteles, vivir es ser¹⁵¹; pero parece que se vive de un modo más pleno al conocer.

El análisis de Polo está vinculado a este texto. En Aristóteles, *enérgeia* y *entelécheia* llegan a fungir como sinónimos. Pero en un principio, *enérgeia* surgió, como vemos en este texto, como nombre del acto contemplativo, acto por excelencia. El término *entelécheia* es posterior¹⁵². Emplearé los textos en el entendido de que no son (al menos en su significación originaria) sinónimos.

Polo acude, para ayudar explicativamente a sentar la distinción entre conocimiento y forma, al problema del hombre dormido. Ese problema no es otro que el que aparece en el pasaje apenas citado. El hombre dormido no conoce en acto, pero es hombre (en acto). Lo cual quiere decir que el acto de ser hombre, el vivir, es acto distinto del que ejerce el hombre despierto, el conocer.

A su vez, este problema lo toma Aristóteles del *Teeteto* de Platón. En el *Teeteto* también aparece el problema del hombre dormido¹⁵³. En el fondo, la cuestión se reduce a la siguiente pregunta: ¿cómo puede el hombre relacionarse con lo extra-

¹⁵¹ *De an* II, 4, Bk 415b 7ss: “en los animales la vida es su existencia”

¹⁵² No es de interés entrar a la discusión cronológica. Al parecer, el término *entelécheia* fue formulado por Aristóteles cuando aún era miembro de la Academia. Cfr Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 300-305.

¹⁵³ “En el *Teeteto* aparece la aporía de la verdad. El discurrir interno a la mente no la alcanza. Tal aporía se acentúa en otro diálogo, el *Parménides*, que viene a ser su continuación. Si la verdad es en sí, el *noús* (descubrimiento correlativo a la verdad) también es en sí. Pero ¿qué relación cabe entre dos en sí?, ¿cómo llega el *noús* a la verdad? O de otro modo ¿qué quiere decir conocer esencias si éstas son subjetivas? Y subjetivas significa que la verdad está intrínsecamente sita en el ente (ontología). Es un problema muy importante, bien descrito por Platón, que es un escritor de primera fila. Él, como otros autores griegos, usa metáforas ajustadas, muy ilustrativas. En el *Teeteto* aparece también la metáfora del hombre dormido. Si no conocemos la verdad, si se escapa de la consideración mental por estar en sí, si no podemos alcanzarla, entonces nuestra vida sería como la del hombre dormido, o como la del prisionero de la caverna (que aparece en la *República*, diálogo anterior al *Teeteto*. La aporía de este diálogo, que ahora consideramos, equivale a la siguiente pregunta: ¿cómo se sale efectivamente de la caverna?). El despierto es el que conoce. Admitido que el alma posee *noús*, cabe distinguir dos situaciones: el *noús* conociendo o dormido” (*Introducción*, 48s).

mental? La respuesta aristotélica, como sabemos, gira en torno a las nociones de acto y potencia¹⁵⁴. El hombre dormido es hombre en acto, y cognoscente en potencia. Al despertar, es cognoscente en acto. Pero el acto de ser hombre y el de conocer son distintos. En palabras de Polo: “La diferencia entre el *noús* dormido y el *noús* despierto es la diferencia entre potencia y acto. Ambas nociones son originariamente encontradas por el Estagirita al considerar esa pregunta, y a una edad muy temprana. El *noús* dormido es *noús* como capacidad de conocer, como potencia (*dynamis*, capacidad, aptitud); se puede, pero todavía no se actúa. El *noús* es capaz de conocer la esencia, pero de entrada, como pura capacidad, no la conoce; cuando conoce lo inteligible, el *noús* está en acto. La distinción entre potencia y acto (distinción que podríamos malentender en virtud de una transmisión rígida) es la solución aristotélica de una aporía del *Teeteto*”¹⁵⁵.

Los actos se distinguen, entonces, desde Aristóteles. A su vez, las potencias correlativas han de distinguirse (he intentado distinguirlas más arriba). Pero la solución platónica no se mueve por esta vía. Polo intentará, pues, volver a mostrar la distinción de los sentidos de acto, teniendo a Platón como interlocutor¹⁵⁶.

2. Platón ve que las ideas son en sí, y el *noús* es en sí. Se ha roto la mismidad parmenídea del pensar y el ser. Pero una vez rota esta mismidad ¿cómo recuperamos la unidad del *noús* con el mundo, con lo en sí? Según Polo, la ruptura de Platón frente a Parménides problematiza la relación del *noús*, que es *en sí*, con las ideas, que también son *en sí*. “Volvamos por un momento a Parménides: lo mismo es ser y pensar. Cuando dicha igualdad se desarrolla, surge una *aporía*, porque si el ser y el *noús* se consideran en serio, son en sí. Pero si son en sí, entonces ¿cómo se establece el puente? No es lo mismo pensar y ser, porque tampoco pensar es lo mismo como capacidad de pensar y como estar pensando en acto. En el pensar del que habla Parménides hay una dualidad: existe la potencia intelectual y el acto o ejercicio de esa capacidad”¹⁵⁷.

¹⁵⁴ “Pues bien, ¿qué es acto? Acto quiere decir actualidad del *noús* que posee lo actual: lo actual *está* en el acto, en la *enérgeia*, precisamente porque lo posee. Y en tanto que lo actual no está en el acto, se halla sólo en potencia: en situación de *dynamis*. Lo en sí pasa entonces a ser potencia. Se sostiene ahora, en suma, que sin acto no puede haber comunicación del *noús* con el ente. Faltando el acto, el *noús* está dormido” (“Prólogo”, en Ricardo Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 20).

¹⁵⁵ *Introducción*, 67.

¹⁵⁶ Sigo la interpretación poliana de Platón; más adelante seguiré también su interpretación de Descartes y Kant.

¹⁵⁷ *Introducción*, 67.

Platón, interpreta Polo, intenta formular una solución, que a su vez comporta la postulación de un tercer elemento en el debate: “Para él, el ente es idea, y la idea es *en sí*. Pero también el *noús*, el alma, es una idea, incluso despierto: es tan *en sí* como todo lo verdaderamente real. Su estar dormido le sobrevendrá por influencia del cuerpo, como un acontecer degradante; pero el *noús* despierto es *en sí*. La cuestión es entonces cómo tiene que ver el *noús en sí* con la ciencia *en sí*. La solución platónica no es intrínseca a los términos del problema, y por eso corre a cargo de un intermediario superior que aúna los dos *en sí*. Es, en definitiva, una relación o comunicación entre ideas; la mediación compete al bien o a la unidad, que son metaideales”¹⁵⁸.

Según Polo, la solución, en Platón, se formula en términos de mediación. Debe haber una mediación entre el *en sí* del *noús* y el *en sí* de las ideas. Que las ideas son *en sí* para Platón, entiende Polo, es claro: sólo así se explicaría la multiplicidad del mundo, que entraña siempre imperfección. Las ideas son eternas, perfectas. Pero entonces ¿cómo se relaciona el hombre con las ideas, desde el mundo, donde, a lo más, sólo contempla casos imperfectos de ideas?

El tercer elemento que vincula al *noús* con el mundo es, para Platón, la noción de *koinonía*. La *koinonía* es la participación de las ideas. En virtud de ellas, las ideas son participadas en sus casos; si el hombre accede a ella, es capaz de contemplar las ideas en sí. A cambio, el conocimiento queda desvirtuado. En la comprensión poliana, esta solución tiene menor fuerza que la aristotélica. La razón, dice Polo, es que en Platón, en tanto que el *noús* no puede, por su propia fuerza, vincularse a lo extramental, *eo ipso* se le condena a empeñarse en una serie de dinamis-mos de diferente signo.

En cambio, Aristóteles intentaría, piensa Polo, solucionar el problema en términos puramente cognoscitivos. “La solución platónica consiste en aplicar la noción de participación a las ideas. Esa noción se ha mantenido a lo largo de la historia de la filosofía combinándola a veces con la solución aristotélica. Platón llama a la participación *koinonía*. A mi modo de ver, no es una buena solución: a Platón la noción de *koinonía* se le va de las manos, y el problema del conocimiento se disuelve en una dirección mística. Platón recurre a una tercera realidad para unificar el *noús* con las ideas. Ello comporta que la unidad del *noús* con las ideas no corre a cargo del *noús*. En cambio, el *noús* como acto en Aristóteles es una solución intrínseca”¹⁵⁹.

¹⁵⁸ “Prólogo”, a Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 19.

¹⁵⁹ *Introducción*, 68.

Por el camino platónico aparece la noción de *anámnesis*. Pero la *anámnesis* no es propiamente un acto cognoscitivo, sino el recuerdo que el *noús* tiene de una contemplación pretérita de las ideas. En el fondo, parecería entonces que el *noús* ya ha conocido; no queda claro qué acto del *noús* ha sido el que conoció las ideas pero, por de pronto, en su estado actual, el *noús* propiamente no conoce. La relación del *noús* con las cosas no es el acto del *noús*, sino la coordinación con las ideas *en sí*.

El *noús* no conoce porque el conocimiento es, en lugar de acto, recuerdo de un acto anterior: el acto del *noús* en el mundo de las ideas, antes de caer al mundo. (En rigor, no sabemos si aquel acto fue del *noús*: en nuestra experiencia, éste se limita a la consideración de la *koinonía*; pero eso no es propiamente un conocimiento en acto, entendiendo conocer con posesión *ya* de *lo* conocido.) En el mundo, la actividad del *noús* se limita, en todo caso, a volver hacer presente ese acto anterior. Se pierde así la inmediatez posesiva de lo conocido en el conocer. En Platón, la posesión del objeto termina por no estar a cargo del *noús*.

Aristóteles elimina el tercer elemento que, en rigor, es un sobrante. A esto es a lo que se refiere Polo al decir que la solución de Aristóteles es intrínseca al problema. Por cuenta propia el *noús* se une a las ideas. Solución intrínseca significa que no se necesita de un tercer elemento: por su cuenta es el conocer el que se hace uno con lo conocido. Para unir lo extramental al *noús* no hace falta más que el acto del *noús*. De suyo, en el conocer, el *noús* se ajusta al mundo. Pero esto abre el camino al acto de las cosas que existen al margen del *noús*. Aquí tenemos, entiende Polo, un acto distinto al cognoscitivo: “Este segundo sentido del acto tiene que ser distinto de la *enérgeia*. Es evidente que la realidad extramental no puede ser acto como el conocer: tiene que ser otro acto. Aristóteles lo denomina *entelécheia* (cabe llamarlo acto constitucional o forma real —distinta de la idea pensada—; en cambio, la *enérgeia* es acto ejercido)”¹⁶⁰.

La cuestión se ha enriquecido, aun eliminando un elemento. Parte de la grandeza de Aristóteles.

En Platón cabía la confusión del acto de conocer con el acto de lo que existe fuera del conocer. La noción de “idea en sí” es una substancialización o formalización de la idea. La idea queda exenta de la necesidad de ser, porque al ser idea en acto es suficientemente acto. Así, la idea queda escindida del conocer: es en sí. Al ser en sí, el acto de *lo* conocido se equipara con el acto de la substancia, que es consistente en sí.

¹⁶⁰ *Introducción*, 78.

A partir de la especulación de Aristóteles, Polo insiste en que la comprensión de una idea *en sí* es un malentendido. La idea no es en sí, sino que es idea en el conocer. El *en* de la idea es el conocer¹⁶¹. Por su parte, lo *en sí* no es idea. A lo que existe en sí le es indiferente ser conocido. La existencia extramental existe en acto al margen de ser conocido; lo extramental es sólo cognoscible en potencia. En cualquier caso, es incorrecto equiparar el acto de lo extramental al acto de lo conocido (en acto). La dualidad de términos permite a Aristóteles referirse a ambos sin caer en confusiones. “Con estas nociones Aristóteles quiere referirse tanto a la realidad del conocimiento como a la realidad de la cosa; el que elija una u otra, y hable de *enérgeia* o *entelécheia*, tiene que ver con la realidad de que se trate. En primer lugar, la *enérgeia* es la solución del problema de la relación de la mente con las ideas; en segundo lugar, la *entelécheia* es la solución del problema de la realidad en sí. La *enérgeia* es el acto del *noús* en tanto que posee la verdad. La realidad en tanto que verdadera en sí es la *entelécheia*. Dicha distinción, los dos sentidos del acto, insito, se corresponden respectivamente con la solución del problema del hombre dormido y de la realidad como *ousía*”¹⁶².

Se puede conocer lo en sí, al menos parcialmente. Pero decir que lo conocido es equiparable a lo en sí es, según Polo, una extrapolación injustificada del carácter de acto de la idea: “Pues bien, conocer en acto es conocer una cosa en sí, o una dimensión de la cosa en sí. Pero ese conocer en acto una cosa en sí, no es una cosa en sí, sino otro sentido del acto: un acto distinto del acto de la cosa en sí; conocer en acto una cosa en sí no es una cosa en sí”¹⁶³. Decir que las ideas son en sí es entonces confundir la actualidad de la idea con la actividad de lo real.

Lo en sí no es la idea. El acto de la idea no es en sí. La idea no se constituye “en sí” de modo que se separe de todo lo demás. Intentaré seguir por este camino de la noción de separación.

¹⁶¹ Volveré a la cuestión del *tópos* de la idea al hablar del objeto cognoscitivo.

¹⁶² *Introducción*, 69.

¹⁶³ *Introducción*, 70. Al respecto, comenta el Prof. Esquer: “La idea en sí es forma supuesta en el sentido de irreferencia de la forma. La única referencia de una forma pensada es su referencia intencional, pero la referencia intencional no se distingue de ella misma. Platón no se da cuenta de que si la forma es absoluta, ello no se debe a un sentido de la realidad como *en sí*, sino a que está siendo pensada. Ya he indicado que pensada significa exenta, es decir, *absuelta*. En-presencia se distingue de en-sí, hasta el punto de que en tanto que se es en-sí no se es en-presencia. Son dos consideraciones incompatibles” (*El límite del pensamiento*, 97). Pero esta incompatibilidad no deja de ser un programa.

3. Más que separarse la idea como *en sí*, dice Aristóteles, el conocimiento es, *de algún modo*, todas las cosas¹⁶⁴. Ese “de algún modo” es la operación cognoscitiva. El intelecto, entonces, se separa para ser todas las cosas¹⁶⁵. La “separación” es también clave en la consideración de la substancia¹⁶⁶. Pero la separación de la substancia no es la separación del *noús*: estas dos separaciones (la del intelecto y la de la substancia), *no son equivalentes*.

Polo aprovecha el tema de la separación para distinguir la substancia del conocimiento. La substancia se separa para no ser nada distinto de ella misma. La forma, al ser fin, es límite, distinción de las demás formas. Una forma no es lo mismo que otra; una forma sólo es *lo mismo* que ella misma. Ello comporta que no es las demás: es ella misma. En cambio, el conocimiento (el intelecto) se separa para no ser él mismo, sino para ser todas las cosas. Por tanto, escribe Polo, “es neta la diferencia entre estar reducido a la propia finitud óptica —reducción insuperable para una cosa material— y esa iniciativa que corre a cargo del cognoscente que se hace uno según el conocimiento de las cosas. Esto no quiere decir que, recíprocamente, las cosas se hagan unas (para ello las cosas tendrían, a su vez, que ejercer un acto de conocer). Quien se hace en cierto modo todas las cosas es el que conoce en tanto que conoce; en cambio, las cosas conocidas en tanto que no conocen no superan su coartación”¹⁶⁷.

Precisamente, las formas distinguen una cosa de otra: una piedra no es un árbol, y éste no es un coche, etc. En cambio, en el acto de conocimiento, “el entendimiento en acto se identifica con los objetos”¹⁶⁸. Me parece que Aristóteles hace ver, así, que estos dos modos de separación no son equivalentes. Polo retoma esta distinción, conectando una vez más con la distinción entre el vivir y el conocer: “Recordemos que Aristóteles aplica la noción de separación al intelecto (conviene extender la noción a todos los niveles cognoscitivos, aunque en la sensibilidad la separación no sea tan pura) de otro modo que a la substancia. La substancia es separada en cuanto se reduce a sí misma, es decir, en términos finales, para ser substancia, no para ser

¹⁶⁴ Cfr, por ejemplo, *De an* III, 4, Bk 429b 30ss y III, 5, Bk 430a 14.

¹⁶⁵ Cfr *De an* III, 4, Bk 429b 21s.

¹⁶⁶ Este aserto está bien explicado en D.M. MACKINNON, “Aristotle’s Conception of Substance” en *New Essays on Plato and Aristotle*, op cit, 97-119, esp. 100. Ya habíamos dicho que uno de los puntos distintivos de la substancia es ser *xoristón*, separado. Cfr al respecto *Metaph* V, 9, Bk 1017b 25, VII, 2, Bk 1028a 29, etc.

¹⁶⁷ *Curso de teoría*, II, 130.

¹⁶⁸ *De an* III, 7, Bk 17.

otra cosa. En cambio, el intelecto está separado para abrirse, para ser en acto lo conocido, esto es, para superar la finitud entitativa. Por tanto, substancia y acto de conocer no significan lo mismo”¹⁶⁹.

El objeto, más que *en sí* cerrado a todo lo demás, es *lo* abierto. Es aquello que hay ya inmediatamente abierto. Lo en sí no aparece, en la consideración del objeto, por ningún camino. Si el objeto fuera en algún punto en sí y no *lo* abierto, advierte Polo, se abre el problema de la comunicación del *noús* con el mundo. Si el objeto fuera en sí en algún momento, no se comunicaría con la realidad; o bien, esa comunicación necesitaría un tercero¹⁷⁰.

El objeto es más bien *lo* abierto; la comunicación del *noús* con la realidad no es problema si se considera que el *noús* no es en sí, sino *lo* abierto a la realidad. Sólo hay problema, piensa Polo, en la confusión del conocer con lo en sí. Por ello es necesario abolir la consideración de las ideas como en sí, notando que su *en* es el conocimiento. “Es patente que el acto de conocer no es una realidad en sí, porque si lo fuera, no podría comunicar intrínsecamente con otra realidad en sí (sino que haría falta la tercera realidad platónica). El problema de la comunicación entre la mente y la verdad en sí se plantea en Platón suponiendo que la mente es una realidad en sí. Pero dicho supuesto es falso: la mente no es real como una realidad en sí. El acto de conocer es real, pero no como una cosa en sí (si lo fuera, el problema no tendría solución)”¹⁷¹.

Negar lo en sí del conocimiento tampoco significa que la realidad en sí no exista, ni aun fuera del conocimiento. No es que no exista la realidad al margen del conocimiento; pero lo claro es que la realidad *qua talis* no es *en* el conocimiento. En el conocimiento no hay en sí; precisamente el *en* cognoscitivo soporta el *en* de

¹⁶⁹ *Curso de teoría*, I, 231.

¹⁷⁰ En mi opinión, el representacionalismo avanza en esta dirección. En contra, escribe Alejandro Llano: “Hay, ciertamente, un “medio” conceptual entre la mente y el objeto conocido; pero se trata de un *medio* del todo peculiar, al que sólo en un amplio sentido podemos denominar así. Porque el signo formal, el que formalmente es signo, es —como se ha indicado anteriormente— un signo que no se deja ver objetivamente, que no impone su presencia, sino la presencia del objeto que *representa*, con el cual el cognoscente se identifica al conocer. El signo formal consiste sólo en remitir a lo que es, y por ello funciona como lo que no es. *El signo es lo que no es*, decía san Agustín. Y en la teología sacramentaria católica se distingue siempre entre la *res* y el *sacramentum*, es decir, entre la cosa y el signo. El signo no es la cosa y por ello puede remitir representativamente a ella” (Alejandro LLANO, *El enigma de la representación*, Síntesis, Madrid, 1999, 139s).

¹⁷¹ *Introducción*, 70.

lo en sí, de modo que lo conocido es conocido *en* acto; pero lo conocido en acto no es lo real en acto. “En el conocimiento no hay inseidad, pero no por ello hemos eliminado absolutamente el en sí. No decimos que no exista ninguna inseidad, sino que es exterior al conocimiento. Pues si hay casa construida y acción de construirla, ni la acción ni la casa son nulas, sino reales. En suma, la casa es real al margen de conocerla, porque el conocimiento es contemplativo-posesivo, pero no es productivo, y lo producido está fuera de él. La *enérgeia* no es una causa eficiente, sino acto inmaterial no efectivo: cuando pienso en una cosa, no por eso la hago. Aristóteles lo dice de muchas maneras: la idea de caballo no engendra un caballo. ¿Dónde está la idea de caballo? ¿En el cielo? No, porque entonces sería real *extra mentem*, y sería generativa. Si la idea de caballo está en mi mente, es poseída por el acto de pensarla; la idea de caballo no engendra; la idea no es efectiva en tanto está en la mente”¹⁷².

La noción de “en sí”, en la comprensión poliana, es una confusión que no adierte la posesión cognoscitiva; que lo que hay esté “en sí” significa que no se ve que sólo *hay en* el conocimiento. Lo real es acto, y conocer es acto. Pero no son, insiste Polo, el mismo acto: “Si acudimos a otra terminología, la realidad en sí es lo que se llama substancia (*ousía* en griego); se puede hablar de substancia en acto, y eso significa *entelécheia*. Si el conocimiento es substancia, también es *entelécheia*, acto separado o incomunicado. Por tanto, tiene que haber un sentido del acto que no sea substancia, y sólo ese sentido del acto es el acto de conocer”¹⁷³.

Polo sigue así a Aristóteles. Uno es, pues, el acto de lo en sí como *ousía*: la *entelécheia*. Otro es el acto de conocer. Este es el punto de Aristóteles, retomado por Polo: “A la verdad en sí la designa Aristóteles con la palabra *entelécheia*: considerada al margen de la mente, la realidad es *entelécheia*. Una cosa es el conocimiento en acto y otra la realidad en acto: son dos sentidos del acto. En tanto que se conoce en acto, ese acto es *enérgeia*. Lo real en acto, para el cual el ser conocido es indiferente (es real aunque no se lo conozca en acto), es la *entelécheia*”¹⁷⁴.

En el hombre dormido, el conocer está en potencia, pero el hombre mismo no. El hombre dormido está en acto, pero no acto de conocer, sino acto extramental. El acto extramental es la *entelécheia* o, como veíamos, la *ousía*. Pero la *entelécheia* y la *enérgeia* son distintos actos. “Sólo la *enérgeia* permite la consideración del ente en cuanto verdadero, pues el objeto poseído por el *noús* en acto no es propiamente

¹⁷² Introducción, 77.

¹⁷³ Introducción, 70s.

¹⁷⁴ Introducción, 69.

real, sino intencional. Si admitimos que no todo acto es acto como el conocer, averiguamos, en distinción con ese acto, otro sentido del ente real. ¿Se puede decir que el hombre dormido no es acto, sino sólo potencia? No, es también acto, pero no es *enérgēia*, sino *ousía*. La substancia es ente real. Pero ello no quiere decir que el acto de conocer no sea real, aunque, desde luego, no es real como la substancia. Son dos sentidos diferentes de la expresión *ser real*¹⁷⁵.

Por eso la *enérgēia* no puede equipararse a la *entelécheia*. Por ello mismo el conocer no está en el orden de las categorías; la *entelécheia*, la *ousía*, en cambio, sí¹⁷⁶. Por ello el movimiento como *kínesis* no es una adecuada consideración del acto de conocer. El conocimiento, decíamos, es inmóvil. Inmóvil significa presente *ya*; en ese sentido, estático. La *entelécheia* no es estática, sino productiva. A partir de la forma se derivan las potencias activas. Un hombre engendra a otro hombre. La *entelécheia* se integra al orden causal. La *enérgēia*, por su parte, no produce. Un hombre pensado no piensa. Siendo coherentes con el planteamiento aristotélico, hay que decir que el objeto no es productivo ni producto.

“Que el conocimiento lo sea de la realidad extramental no quiere decir que la produzca, sino que la extramentalidad de lo real puede ser entendida por el conocimiento, sin ser por ello producida. Por tanto, hay otro sentido de la realidad vinculado a lo extramental: es lo real en cuanto que es eficaz, en cuanto que es capaz de influjo. Es decir, una piedra pensada no hiere a nadie. En cambio, una piedra real puede romper la cabeza de alguien. La eficacia de la realidad está extramuros del conocimiento. El conocimiento es posesivo de lo conocido y lo conocido remite a lo real, es su conocimiento, pero lo real no es real porque sea conocido. Así pues, queda abierta la posibilidad de otro sentido del acto”¹⁷⁷.

D. CONCLUSIÓN

A lo largo de estas consideraciones han ido apareciendo caracterizaciones de la *enérgēia*: es acto sin mezcla de potencia; se separa para no ser en sí, sino ser todas las cosas (es apertura); no produce el objeto, sino que lo posee (y por eso el objeto es *lo* que hay *ya*); al poseer el objeto es apertura inmediata (el objeto es *lo* abierto), etc.

¹⁷⁵ *Introducción*, 79.

¹⁷⁶ Cfr *Categorías* 4.

¹⁷⁷ *Introducción*, 78.

Aunque estas notas han aparecido en cierto desorden, esto se debe a que no considerábamos el conocimiento *in recto*, sino en su diferenciación con los otros actos. Pasaré ahora a la consideración directa del acto de conocer. Espero, en lo que sigue, re-ordenar y agrupar todas las notas características del conocer.

Para proceder en orden, abordaré primero un tema que Polo ha dejado en suspenso: la noción de facultad. Abordar este tema permite, según Polo, hablar del modo en que puede hablarse de potencialidad en el conocimiento, afirmando a la vez al acto de conocer en su carácter como tal. En el acto, ha dicho Polo, no hay dimensión potencial ninguna. Pero la facultad no es el acto de conocer. Consideradas la facultad y el acto, insistiré en el tema del objeto.

Reordenadas así las nociones, en el tercer epígrafe de este apartado intentaré mostrar por qué Polo hace frente al voluntarismo. La razón es esta: Polo intenta rescatar el sentido activo del conocer, teniendo en mente algunas posturas modernas. Lo que tienen en común, y que Polo rechaza, se cifra en la noción de voluntarismo. En tanto que pierde el carácter activo del conocer, el voluntarismo debe descartarse. Pero, si se quiere rescatar el carácter activo del conocimiento, el voluntarismo no puede descartarse en tanto “opción inadecuada”. La opción, dice Polo, da de suyo prioridad a la voluntad. La filosofía poliana pretende enfrentarse con el voluntarismo, en cambio, a nivel especulativo.

CAPÍTULO III

FACULTAD, ACTO Y OBJETO

“Así pues, la conjunción del entender y lo entendido no es un asunto lógico ni tampoco óptico o cósmico, es decir, psicológico o físico. El subjetivismo, o cualquier otro modo de interpretar como una cosa la realidad del entender, es improcedente. El ser del entender no es el de una cosa, porque una cosa es separada de otra; el entender, en cambio, sin conjunción con lo inteligible, está en potencia con respecto al sentido propio de su ser”.

A. FACULTAD

Queda dicho que el acto de conocer no es la substancia. Pero también se ha atendido a una sugerencia de origen aristotélico: la inteligencia también tiene que estar separada. El “estar separada” la inteligencia es lo que le permite conocer todas las cosas. Como está separada de todas las cosas, puede decirse que en principio la inteligencia es *tabula rasa*: es como una página blanca sin nada escrito¹⁷⁸.

Ahora bien: es *tabula rasa* de formas. Esto quiere decir que la inteligencia es separada respecto de formas. Hacerse todas las cosas le es posible a la inteligencia en la medida en que no es ella misma ninguna forma, sino que está separada de las formas.

De acuerdo con Polo, esta separación no es la substancial. La substancia está separada, pero no como la inteligencia: mientras que la inteligencia se separa de

¹⁷⁸ Cfr *De an* III, 4.

todas las formas, la substancia se separa de las otras formas en virtud de que ella misma es una forma¹⁷⁹. Por eso, piensa Polo, si la separación de la inteligencia “se entiende en los mismos términos que la separación substancial, naturalmente el intelecto es una substancia y si es una substancia es único”¹⁸⁰. Polo intenta controlar la noción de “separación”, de modo que el camino especulativo no desemboque en la tesis de la unidad del intelecto.

Así, pues, el intelecto no puede ser substancia, pero tiene que ser separado; en rigor, tendría que ser más separado que la substancia. Si se lo identifica con una forma, *eo ipso* su separación se termina. Esto querría decir: si el intelecto es una forma, no puede hacerse todas las formas (o bien, tendría que perder la propia, y entonces dejar de ser intelecto). Si es aquello que puede hacerse todas las cosas, debe separarse de *todas* las cosas. Por ello, escribe Polo el entendimiento no es exactamente un *qué*: “No hay inconveniente en sostener que la substancia es un *qué* separado. Ahora bien, al conocimiento le compete hacerse lo conocido en el modo de la coactualidad. Un *qué* previo eliminaría la transparencia característica del conocer: lo obturaría. (...) La posesión inmanente y la realidad óptica quiditativa son distintas hasta el punto de que una excluye a la otra. Lo que se es quiditativamente no se posee como conocido. Lo que se posee como conocido no se es quiditativamente. En suma, el acto de conocer no es una substancia”¹⁸¹.

Y también: “La substancia es el ser separado que coincide consigo. El conocimiento, en cambio, no coincide consigo, sino que posee *télos*. La substancia se separa para no ser otra cosa. El conocimiento se separa para ser lo cognoscible en términos de acto”¹⁸².

Ahora bien; si el conocer y la substancia no son el mismo acto ¿cómo pueden unirse? Aquí es donde Polo enlaza con la noción de facultad. Entre el acto de la substancia y el acto de conocer debe mediar algo. Este tercero no es el elemento que hemos descalificado en Platón, porque en Platón la *koinonía* “suple” la inhabilidad

¹⁷⁹ Si la forma es determinada, se separa en cuanto limitada. Las formas están limitadas, y por eso una no es otra. Esta es la separación formal. Si la inteligencia se separa para conocer todas las cosas (i.e. todas las formas), esto quiere decir, me parece, que la inteligencia no es exactamente una forma. Por ello, en últimos términos, la inteligencia tiene que ser ilimitada: no hay un objeto último, que la sature. La inteligencia es, según Polo, *operativamente* infinita.

¹⁸⁰ *Curso de teoría*, I, 111.

¹⁸¹ *Curso de teoría*, I, 11s.

¹⁸² *Curso de teoría*, I, 113s.

del *noús* para conocer. Aquí no se trata de unir el conocer con lo conocido, sino de unir el conocer con la substancia (que existe al margen del conocer).

La necesidad de una facultad es pertinente. Ante todo, porque el acto de conocer es intermitente: volviendo al ejemplo del hombre dormido, es claro que dormir implica que no siempre estamos conociendo en acto. Conocer no es incesante. Por eso tiene que tener un principio. Dicho principio no puede ser un acto, porque, al no ser acto de conocer, sería acto de modo quiditativo. Entender la facultad como acto quiditativo sería volver la comprensión al ámbito de la transitividad, es decir, perder lo diferencial del conocimiento, que tanto hemos intentado de ganar.

No queda, pues, sino que la facultad sea una potencia. Más aún: la facultad debe ser una potencia, si el conocer como acto tiene que referirse a un principio. Y tiene que ser potencia capaz de operación inmanente. Conocer, si es acto, sólo puede ser precedido por una potencia, en tanto que no es acto puro. Si el conocer fuera acto puro no habría necesidad de potencia en el orden de su principiación.

El conocer, pues, referido a su principio, no puede dirigirse a una realidad en acto. “Lo que se refiere a la cosa real en acto y cognoscible en potencia es la intencionalidad objetiva, no la operación. *Esse rei causat veritatem intentionalem*, pero no el acto de conocer. El acto de conocer es el acto de una potencia vital”¹⁸³. El objeto sí puede remitirse al acto de la cosa en sí (en ese caso no es objeto conocido, sino cognoscible en potencia); pero el acto, en tanto operación, debe remitirse a la facultad.

1º Aristóteles ya había referido la facultad a las capacidades orgánicas¹⁸⁴. Estas son plurales, y dicen referencia orgánica¹⁸⁵. La facultad no es, por decirlo de algún modo, “enteramente” inmaterial: al menos las facultades sensibles implican esta referencia al órgano. El órgano es principio potencial de la operación. Prescindiendo del nivel orgánico, puede decirse que la noción de facultad es principio potencial de operaciones.

¿Cómo es posible que el acto de conocer, si es verdaderamente incorpóreo,

¹⁸³ *Curso de teoría*, I, 154.

¹⁸⁴ Empiezo tratando las facultades orgánicas; la inteligencia, por su parte, no tiene soporte orgánico. Es, por ello, un asunto con matices diferenciales.

¹⁸⁵ La pluralidad de facultades se corresponde con causaciones reales parciales: el objeto inmuta parcialmente varias facultades (en tanto orgánicas). Como esas inmutaciones son distribuidas (entre las distintas facultades), no hay una completa conmensuración entre la realidad y el objeto. En ese sentido, piensa Polo, el conocimiento de lo real es aspectual: “La ausencia de conmensuración de la intencionalidad con la realidad es lo aspectual” (*Curso de teoría*, I, 156).

tenga un principio orgánico (al menos a nivel de la sensibilidad)? Para dar cuenta de la cuestión, Polo acude a Aristóteles: “Aristóteles señala que en lo corpóreo hay que distinguir un factor material (causa material) y un principio actual, formal (también constituye), sin el cual no puede hablarse de cuerpo. La facultad corpórea tiene causa material y causa formal. Dicho de una manera muy lata, es hilemórfica”¹⁸⁶.

Ya he hecho mención del ejemplo aristotélico, relativo a la facultad de ver: como el alma es al cuerpo, la visión es al ojo¹⁸⁷. La principiación hilemórfica de lo real (el cuerpo es constitutivo material de la substancia, co-principiada por el alma como principio formal) es extendida a las facultades. He intentado hacer notar, al abordar este punto en la glosa de Aristóteles, que la constitución hilemórfica no resuelve la cuestión. De la forma a la potencia hay una distancia.

Por su parte, Polo hace mención de un punto que distingue el hilemorfismo del órgano de los demás compuestos hilemórficos, referido a la recepción de formas. En el mundo de estructuras hilemórficas, la recepción de formas está regida por el esquema de las generaciones y las corrupciones. Pero en los vivientes, se presenta un fenómeno de resistencia a la corrupción: “Al entrar en el mundo de lo vivo, las estructuras hilemórficas ofrecen una llamativa característica, a saber, la resistencia a la corrupción, la no indiferencia a perder su propia forma, y justamente en orden a las influencias exteriores”¹⁸⁸. Esto parece recordar a Aristóteles: “La pasión tampoco tiene un solo sentido; pues significa a veces la corrupción de un contrario por medio de otro; o mejor aún, la conservación de un ser en potencia por otro en acto”¹⁸⁹.

La vida no sólo se resiste a la inmutación sino que *vive* en la inmutación. El viviente corpóreo, en lugar de corromperse en la inmutación, triunfa sobre ella: justamente aprovechándola. La vida se establece en la inmutación según su carácter de acto. La vida es formal, pues, según la animación (se entrevé la noción de alma). De aquí que Polo recuerde la fórmula *vita in motu*. Entiendo que con esto quiere decir que, en los vivientes, el movimiento no conduce a la corrupción y generación de formas: se asume como vida.

¹⁸⁶ *Curso de teoría*, I, 204.

¹⁸⁷ Cfr *De an II*, 1, Bk 412b 18ss.

¹⁸⁸ *Curso de teoría*, I, 205.

¹⁸⁹ *De an II*, 5, Bk 417b 2ss.

Por su parte, la forma, en su vigencia respecto de la materia, la informa; pero este informar no es propiamente un movimiento. Recordemos la postura de Aristóteles: el movimiento se ordena al acto formal, pero el acto formal no es un movimiento¹⁹⁰. Ahora bien, si la vida está en el movimiento, pero el informar de la forma no es un movimiento¹⁹¹, el modelo hilemórfico, piensa Polo, no es definitivo. Si la vida está en el movimiento, la estructura orgánica, en tanto potencia cognoscitiva, no puede limitarse a informar la materia. En otros términos: “La relación de la forma con la materia en cualquier cuerpo es lo que llamamos informar. Pero la forma del viviente no se reduce a informar el cuerpo, porque en otro caso el cuerpo no es un cuerpo vivo”¹⁹².

Si una forma se limita a informar, piensa Polo, no puede recibir otras formas. Por decirlo de algún modo, la recepción de otras formas no entra en su programa de trabajo. Informa la materia y no más; si llega otra forma, se corrompe, y la otra forma pasa a la labor de información. En el viviente, este boceto no marcha¹⁹³. En el viviente, la forma es forma del órgano y, a la vez, recibe otras formas (que inmutan el órgano), sin dejar de ser ella misma la forma del órgano inmutado.

Explica Polo: “La facultad cognoscitiva orgánica tiene una forma natural que la constituye como órgano, pero esa forma es capaz de más (...). En la facultad cognoscitiva la resistencia a la corrupción es, por lo pronto, la recepción de un estímulo según el valor formal del mismo estímulo. En este sentido la facultad es inmutada, modificada en su dimensión orgánica. Ahora bien, la forma natural informa tanto al órgano al que constituye como a ese órgano inmutado, modificado. El órgano se dice inmutado en cuanto ha recibido una forma distinta. Esa forma distinta, recibida, y por tanto, compuesta con el órgano, se llama en la filosofía clásica *especie impresa*”¹⁹⁴.

Aquí no aplica el esquema de la generación y la corrupción, porque la forma del órgano no se pierde, aunque la especie impresa también afecte al órgano. Una forma así, capaz de recibir otras formas sin dejar de ser forma ella misma, es distinta

¹⁹⁰ Cfr. por ejemplo, *Phys VIII*, 257b 6-8.

¹⁹¹ Para este punto puede también verse el ya citado *Metaph XI*, 5, Bk 1065b 25ss.

¹⁹² *Curso de teoría*, I, 207.

¹⁹³ Precisamente el texto de *De an II*, 5, Bk 417b 2ss es una muestra de que Aristóteles nota la insuficiencia.

¹⁹⁴ *Curso de teoría*, I, 208s.

de las simples formas físicas¹⁹⁵. Por de pronto, si es capaz de relacionarse con otra forma en acto, es una forma capaz de estar en acto a la vez con otra; a la posibilidad de encontrar dos formas en acto conviene llamar coactualidad. Y esta coactualidad, afirma Polo, siempre dice operación inmanente. “En todo caso, una relación entre formas puede llamarse “morfo-mórfica”, pero no hilemórfica. Una relación morfo-mórfica no es un cuerpo, sino una coactualidad. Dicha coactualidad requiere una operación inmanente”¹⁹⁶.

Cuando las dos formas coinciden en el órgano, nota Polo, hay una concurrencia, sin que una desplace a la otra. Pero la concurrencia no es todavía la coactualidad; la coactualidad hace necesario prescindir de la materia. Por supuesto, la concurrencia no significa que la forma del órgano reciba a la especie impresa; la forma no es pasiva, sino acto. Esto no podría hacerlo la forma del órgano si simplemente lo informara. A la par, sólo hasta que la forma impresa se separa del órgano llega a ser cognoscible en acto.

Hay que recordar a Aristóteles: la recepción no es conocimiento¹⁹⁷. El conocimiento es operación inmanente, y la recepción no. Pero la forma del órgano es capacidad, potencia activa, de la operación. A partir de estos supuestos articula Polo la noción de *sobrante formal*¹⁹⁸.

Si la forma del órgano no se agota en informarlo, cabe hablar de una suerte de “sobrante formal”. Que la forma no se agota en informar al órgano es claro: es capaz de hacerse coactual, prescindiendo de la materia, con otra forma. Esto implica, dice Polo, que de algún modo la forma que informa al órgano no se agota en esta labor de información. “La especie impresa no permitiría que el órgano siguiera estando vivo, produciría la muerte o la destrucción, por cuanto no es una forma yuxtapuesta. Ahora bien, no ocurre nada de eso, sino el asombroso acontecimiento de que el órgano no sólo sigue viviendo al ser inmutado, sino que vive de acuerdo con la forma recibida. Por tanto, para que tenga sentido la noción de especie impresa

¹⁹⁵ Aristóteles explica la diferencia de las formas desde los tipos de “alteración”: “Hay dos modos de alteración: uno que consiste en el tránsito a las disposiciones privativas (a saber, la sustitución de una cualidad por su contraria), la otra, en el tránsito a las disposiciones positivas y a la perfección de la naturaleza (que es progreso y perfección de la cualidad existente)” (*De an II*, 5, Bk 417b 14ss).

¹⁹⁶ *Curso de teoría*, I, 210.

¹⁹⁷ Cfr *De an II*, 5, Bk 418a 3ss.

¹⁹⁸ La noción de sobrante formal no es explícita en Aristóteles. Queda aún la duda de si pudiera ser una noción implícita (por mi parte, pienso que sí). Por lo demás, Polo se apoya también, en este punto, en Tomás de Aquino (cfr, entre otros muchos, *S Th I*, q. 76, corpus).

(para que el órgano siga siendo vivo) y la noción de facultad cognoscitiva (lo muerto no puede dar lugar a una operación), es preciso que la forma natural del órgano no se agote en informar. (...) Informar el órgano pero no agotarse en informar implica cierta libertad, cierto sobrante estrictamente formal respecto de la función de informar: hay *más* forma que materia informada”¹⁹⁹.

La forma es sobrante respecto de lo formado; en esa medida radica su dimensión de potencialidad²⁰⁰. Es precisamente esa dimensión potencial la que se actualiza cuando el órgano es afectado. Entonces el sobrante formal pasa al acto. Pero, esta vez, este nuevo acto no es formal (no es otra información del órgano). Las condiciones de la operación (órgano informado por una forma no agotada en ello, y por una especie impresa que es el término de un movimiento transitivo en el órgano) no son la operación.

Por eso “la especie impresa no es el objeto, sino su antecedente en el órgano”²⁰¹. Si la especie impresa fuera objeto, sería forma respecto del sobrante formal. Pero el sobrante formal no es materia, y por eso no es informado (más bien, no tiene sentido que lo sea). A este distinto estatuto del objeto, que había aparecido ya en Aristóteles (al hablar de los sentidos de objeto en el *De anima*²⁰²), Polo lo llama “cambio de signo”: la inmutación (física) se asume como integración: el objeto es intencional²⁰³. Intencional como semejante a la especie impresa, sin ser especie impresa, por ser objeto poseído *en* la operación, no inmutación en el órgano.

En último término, vale repetir: el “lugar” del objeto es el conocer; el objeto es lo que hay ya inmediatamente abierto *en* el conocer. Su *en* no es, pues, la forma del órgano: no tiene sentido que una forma sea inmutada por otra. Tampoco el lugar del

¹⁹⁹ *Curso de teoría*, I, 216.

²⁰⁰ La inteligencia, por su parte, como no informa ningún órgano, es pura potencialidad cognoscitiva.

²⁰¹ *Curso de teoría*, I, 218. “La especie impresa no es lo conocido en situación de conocido, sino causa formal inmutante” (ibid, 225).

²⁰² He citado ya el estudio de la Profra. Mier y Terán.

²⁰³ Cfr *Curso de teoría*, I, 247ss. En un principio, este trabajo examinaría también el carácter de lo intencional. He dejado de lado el punto por considerarlo muy amplio (en mi opinión, la consideración de la intencionalidad como la ve Polo debe dibujarse a la luz de la noción de intencionalidad de Husserl o Heidegger, para redondear su propuesta). De cualquier modo, si el objeto es *lo inmediatamente ya abierto* (he ido empleando estas notas descriptivas), se vislumbra la intencionalidad. El objeto no “está” abierto, sino que es directamente “*lo abierto*” (tampoco “es ya”, sino que el objeto es inmediatamente “lo que ya”, etc.). Volveré más adelante sobre esto, al considerar la noción de objeto.

objeto es el órgano: en el órgano hay especie impresa, que es el antecedente del objeto, pero no es el objeto.

En resumen, Polo escribe: “La materia sin la forma es indeterminada. La forma es su determinación. Por tanto, materia informada significa materia determinada (por la forma). Cuando se trata de un órgano podemos mantener eso mismo, pero señalando que la forma no se limita a informar, sino que sobra respecto de la materia informada. Una facultad inorgánica no es un mero compuesto hilemórfico. La noción de sobrante material no tiene sentido. La noción de sobrante formal sí tiene sentido. La acción exterior, en cuanto inmuta el órgano, es la especie impresa, es decir, otra forma determinante. No informa a la forma natural, sino a la materia. Como la forma natural resiste a la corrupción precisamente porque no se agota en informar, es capaz de una relación con formas, no con materia. En esa relación se actualiza el sobrante formal y en este sentido es una relación forma-forma. Sin la relación forma-forma no hay objeto conocido. La especie impresa no necesita esta relación. De aquí se concluye que la especie impresa no es el objeto conocido. Cuestión distinta es la semejanza intencional del objeto a la especie impresa. La operación de conocer es, por decirlo así, el empleo del carácter sobrante de la forma natural, respecto de una forma. Tal respecto tiene como condición la especie impresa. Pero no es un respecto a ella porque la especie impresa es actual en la materia y el objeto conocido es actual en la operación. La operación es el empleo del carácter sobrante de la forma natural”²⁰⁴.

Queda así brevemente explicado el punto por lo que refiere a la facultad. Por lo demás, ninguna facultad orgánica objetiva toda la especie impresa, sino que la objetiva en la medida en que su forma es sobrante, y recibe en la medida en que no es sobrante²⁰⁵. La facultad es potencia, no acto. El objeto está en acto también, pero

²⁰⁴ *Curso de teoría*, I, 218.

²⁰⁵ Esto sirve, según Polo, como criterio de distinción de facultades, y sus correspondientes actos (y objetos). Un acto no objetiva lo mismo que otro; si se objetiva el color, no se objetiva el sonido, etc. (por eso se objetiva en la medida en que la forma es sobrante). El Prof. Carlos Llano habla por eso de una “abstracción sensible” (cfr *Abstractio. Bases noéticas para una metafísica no racionalista*, Publicaciones Cruz O, México, 2005). El término “abstracción” es en este caso orientador, ilustrativo, pero hay que emplearlo con cuidado: abstracción aquí juega como “dejar de lado” lo no objetivable y “tomar” lo objetivable. En el caso de las facultades orgánicas no se “toma y se deja de lado”, sino que se objetiva en la medida en que el sobrante formal es tal. De otro modo se corre el riesgo de ver el conocimiento con un cierto tinte mecanicista.

en la operación, no en el órgano²⁰⁶. Por supuesto que la facultad y su relación material dan pie a más consideraciones, pero por ahora lo que interesaba dejar claro es que la facultad no es el acto, aunque sea su principio.

El estudio de la facultad sólo es pertinente (al menos en el marco de esta investigación) para pasar a la consideración de la operación. La facultad es potencia, no acto, porque a un acto cognoscitivo no se pasa desde otro acto. En ese sentido, los actos cognoscitivos son discontinuos. Se ve, se sigue viendo, pero no puede decirse, según Polo, que el primero acto sea potencia respecto del segundo; más bien, al no interrumpirse la inmutación orgánica, la forma del órgano continúa la coactualización según su carácter sobrante. Así, no se pasa al conocimiento desde “otro” acto; entendiendo ese por “otro” el acto de la substancia (cuya separación es de otra índole del conocimiento), sino que se pasa al acto desde una potencia. Su relación con el conocimiento no puede darse intrínsecamente, en cuanto “en sí”. Por su parte, el “en sí” del conocimiento, su separación, sí es intrínseca relación con las cosas.

2° Por lo que respecta a la facultad orgánica esto podría ser un emplazamiento suficiente, pero en el caso de la inteligencia el planteamiento tiene que cambiar. Como la inteligencia no es orgánica, no basta la pura inteligencia para realizar operaciones intelectuales. La inteligencia, escribe Polo, no puede ser facultad del mismo modo que los sentidos, porque no puede recibir especies impresas²⁰⁷.

Volvamos a los problemas planteados más arriba. La inteligencia es una facultad. ¿Es entonces un accidente? ¿El conocimiento como acto es también un accidente? ¿Lo es, por su parte, el objeto? Polo explica que la inteligencia tiene que ser

²⁰⁶ De esto se desprende que la investigación científica puede versar sobre especies impresas, no sobre el objeto como tal. Reducir el conocimiento a una explicación neurológica es, precisamente, una reducción. Polo lo muestra con un extremo: si lo conocido fuera real, no intencional, si fuera obra del cerebro, conocer *al* cerebro sería una especie de reflexión completa: sería un pseudocerebro (cfr *Curso de teoría*, II, 16s). Este tema se discute, entre otros, en el capítulo séptimo de *Curso de teoría*, I, y en los capítulos primero y séptimo de *Curso de teoría*, II.

²⁰⁷ Por eso es necesario postular un intelecto agente. Para ese tema me parece más conveniente remitir al trabajo de Juan Fernando Sellés, que investiga la noción de intelecto agente según Polo, después de revisar los planteamientos de Aristóteles, los árabes y Tomás de Aquino (Juan Fernando SELLÉS, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Polo*. Pamplona, Universidad de Navarra, 2003).

una facultad del alma. “*Y no del alma humana en cuanto unida al cuerpo, pues una facultad asentada en un compuesto hilemórfico no puede ser inorgánica*”²⁰⁸.

Pero entonces el alma humana no puede limitarse a informar el cuerpo: si el alma fuera simplemente y *sólo* forma del cuerpo, no tendría sentido hablar de una facultad inorgánica. Por ello, piensa Polo, (1) la inteligencia tiene que ser una facultad del alma *antes* (evidentemente, no en sentido temporal) de la unión con el cuerpo y (2) el alma es más que forma del cuerpo. En efecto, si hay una facultad “al margen” de la determinación del cuerpo orgánico (la inteligencia no puede ser una facultad del compuesto, porque no tiene soporte orgánico) no se puede decir que el alma se limite a esta función determinante. Se puede decir entonces que el alma es *esencia*²⁰⁹.

Entonces ¿el alma es substancia, y el intelecto accidente? Atendiendo al esquema de las categorías, la respuesta parece ser afirmativa. Claramente la inteligencia no es substancia: inteligir no equivale a vivir (por lo pronto, el hombre puede dormir, y entonces deja de pensar). Tenemos entonces un alma inmaterial que es substancia, y una inteligencia (también inmaterial), que no lo es. Nótese que ambas son inmateriales. Pero, mientras el alma es substancia, y además es inmaterial, la inteligencia también es inmaterial pero es intelectual en potencia. ¿Son convertibles las nociones de inmaterial e intelectual? Por lo que se ve, no: la inteligencia es inmaterial en acto, pero no intelectual en acto. Entonces es accidente. ¿Son compatibles las nociones de accidente (forma) y de facultad (pura potencia, en el caso de la inteligencia)?

El accidente es una forma y, por ello, un acto. La inteligencia es facultad y, por ello, potencia. ¿Se pueden coordinar en la inteligencia ser potencia como facultad y acto como accidente? Una posible solución diría: la inteligencia es acto y potencia, pero no en orden a lo mismo; es acto como accidente de la substancia, y potencia respecto del acto cognoscitivo. En ese caso, la inteligencia es un accidente al modo en que Aristóteles habla de la categoría de la acción. ¿Se ha resuelto el problema? ¿No hemos vuelto a introducirnos en el orden de las categorías? ¿No se había dicho que la inteligencia se separa para ser todas las cosas, y por eso no estaba separada al modo de la forma? ¿No se había dicho que la inteligencia no puede ser formal, porque es característico de la forma *ser* en el orden de la determinación?

²⁰⁸ *Curso de teoría*, II, 126.

²⁰⁹ Según Aristóteles, la forma es en sentido fuerte la esencia: “Cada cosa, en efecto, no parece ser sino su propia substancia, y de la esencia se dice que es la substancia de cada cosa” (*Metaph* VII, 6, Bk 1031a 18).

Me limito a dejar estas dificultades planteadas, y a decir que, según Polo, pueden afrontarse desde la distinción real de esencia y existencia de Tomás de Aquino²¹⁰. (Creo que estas preguntas pueden plantearse desde Aristóteles, pero no contestarse definitivamente.) Si se atiende a la distinción real, tanto el alma como la inteligencia son principiadas por el *esse*, pero, como es claro, de modo distinto. Ello hace notar con mayor nitidez que el esquema categorial es improcedente en esta cuestión.

B. ACTO

Paso ahora a considerar el tema del acto en directo: qué sea la *enérgeia*. Como es el tema central (todo el resto se resume o desprende de él), interesa recalcar los puntos claramente. En ciertos momentos, puede parecer una labor repetitiva. He preferido hacerlo así, para no dar lugar a confusiones.

1° Por de pronto, hemos eliminado *del acto*, siguiendo a Aristóteles y Polo, todo lo que haga referencia a la potencialidad. Es necesario dejar abierto un cierto margen de potencialidad, porque el conocimiento no es el acto de ser (aún dormido, se *es* hombre), pero ese grado de potencialidad Polo lo reduce, como hemos visto, a la noción de facultad²¹¹. “Si el conocimiento no es acto como es acto el ser, su principio no es exactamente el ser. Lo distinto del ser como principio de un acto cognoscitivo se llama facultad. (...) En este sentido la facultad implica potencia: como principio de actos facultad significa potencia”²¹².

Por su parte, el conocer es acto, y aunque depende de un principio potencial, él mismo no es potencial, sino a punto fijo acto.

Para Polo, puede hablarse, en la consideración del conocimiento, de pasividad, siempre y cuando se advierta que ésta pertenece *sólo* a la noción de potencia, como principio del acto cognoscitivo, y no al acto mismo. En teoría del conocimiento la pasividad sólo cabe al hablar de la facultad. En cualquier otro momento, hablar de pasividad es perturbar el conocimiento. Explícitamente lo afirma: “En la facultad está lo “pasivo” de la teoría del conocimiento humano, pero en la operación no hay nada pasivo”²¹³.

²¹⁰ Cfr *Curso de teoría*, II, lección séptima.

²¹¹ Siguiendo a Aristóteles: Aristóteles sólo habla de *acto de la potencia* al hablar del movimiento. Y lo llama acto imperfecto.

²¹² *Curso de teoría*, I, 37.

²¹³ *Curso de teoría*, I, 38.

Si sólo en la facultad está lo pasivo, hay que decir que nada hay pasivo *en el acto*. El acto de conocer, repito, es definidamente acto, redondamente acto. La potencia puede pasar al acto, pero no más; en el acto no hay ninguna dimensión potencial. “El acto de conocer, aquello sin lo que no hay objeto conocido, es la operación, no la facultad. Es posible la facultad sin acto y, por lo tanto, también sin objeto (por eso se dice que la inteligencia es como una tabla rasa. Algo semejante se podría decir de la facultad visual: si está en potencia de ver, no ve nada; es una tabla rasa respecto de lo visto y del ver). La facultad es la potencia cognoscitiva, lo que puede pasar al acto, pero no es estrictamente acto”²¹⁴.

Ahora bien: de acuerdo con Polo, la operación no es el único acto posible en el conocimiento. A nivel sensible sí: sólo puede ejercerse el acto como operación. Pero, a nivel intelectual, también hay acto en forma de hábito. “No todo conocimiento es acto en forma de operación. Puede ser acto en forma de hábito, lo que ya ocurre en el hombre; y puede ser acto como el mismo acto de ser, es decir, Dios. En el hombre el conocimiento no es el ser, y cuando se trata de facultades el acto más propio es la operación”²¹⁵.

Los hábitos intelectuales, según Polo, son también actos²¹⁶. Además, en el caso del *primum Esse*, ser y conocer se identifican *simpliciter*.

Este último aserto escapa ya a la teoría del conocimiento, si esta es formulada en los términos en que podemos constatarla, por cuanto la ejercemos²¹⁷. En cuanto ejercemos nosotros las operaciones cognoscitivas, podemos tener noticia operativo-temática de ellas. Tener una visión operativa, no sólo temática, implica conocer las operaciones. Y si el objeto es poseído *en la operación* (como *télos* de ese acto), la

²¹⁴ *Curso de teoría*, I, 37.

²¹⁵ *Curso de teoría*, I, 36.

²¹⁶ Dejo también de lado este tema. Su dificultad (de acuerdo a la novedad del planteamiento de Polo) puede entreverse aquí: “En este punto —como he indicado repetidamente— mi discrepancia con el planteamiento tradicional es neta. Sostengo que los hábitos adquiridos también son temáticos y, en este sentido, superiores a las operaciones, las cuales no se conocen a sí mismas, puesto que considero inaceptable la noción de reflexión cognoscitiva. El conocimiento habitual es manifestativo: los hábitos manifiestan las operaciones. Por ser las operaciones *a priori* respecto de los objetos, su manifestación habitual es temáticamente superior a estos últimos. En suma, el conocimiento habitual no es objetivo, pero no por eso es menos temático que él” (*Antropología*, I, 153, nota 1).

²¹⁷ Esto no descalifica el discurso sobre el conocimiento divino, aunque no podamos hablar de él como hablamos de nuestro conocimiento. “En lo que respecta al conocimiento divino también podemos tener una idea, una noticia, pero su estudio ha de ser temático, metafísico. No lo podemos desarrollar de otro modo, ya que desde el punto de vista del sujeto tampoco es nuestro” (*Curso de teoría*, I, 2).

teoría del conocimiento versa especialmente sobre las operaciones. Esta es la ventaja que nos permite notar, por cuanto nosotros lo ejercemos, el carácter activo del acto cognoscitivo: “En cambio, la teoría del conocimiento no es sólo temática sino que es operativo-temática; es teoría de operaciones (y de objetos); no sólo de objetos, sino de operaciones también, y fundamentalmente de operaciones. Y esto es una gran ventaja no solamente desde el punto de vista de la accesabilidad, pues permite, de manera estricta, notar un asunto muy importante: justamente que el conocimiento tiene carácter activo, al menos operativo”²¹⁸.

Ya he empezado a describir arriba este carácter activo. Un ejemplo perfectamente innegable es el de la visión: *al ver*, se ve lo visto. “Al ver” remarca el valor activo: hay visto en tanto hay ver. Decir “*en el ver hay (visto)*” es subrayar el valor activo del ver. El ejemplo es afortunado porque, en el ver, la constatación de posesión del objeto (lo visto) es muy neta; como lo es su vinculación con ver: ver-visto. No tiene sentido uno sin el otro. Pero, atendiendo al carácter activo, sin ver no hay visto de ninguna manera. “Al ver, se ve: el ver es un acto. Dicho acto es perfectamente simultáneo con lo visto. Luego lo visto está en acto también. Quitemos el ver ¿lo visto está en acto? No: si no se ve, no se ve (...). Y si se ve, se ve-lo-visto. Al ver estoy viendo. Asimismo, al ser estoy siendo. Eso es acto. Muy distintos son los movimientos transitivos, movimientos que pasan a otra cosa, acciones respectivas a pasiones”²¹⁹.

De acuerdo con el aspecto gráfico del ejemplo, de ningún modo se autoriza la introducción de la pasividad en el esquema. Ahora bien: esto mismo ha de ser válido para cualquier otro tipo de acto cognoscitivo. Sin oír, no *hay lo* oído; sin imaginar, no *hay lo* imaginado; sin pensar, no *hay lo* pensado, etc. *Lo que hay* sigue estrictamente al haber. El haber es el carácter activo del conocimiento, la presencia conferida al objeto que *hay ya inmediatamente dado*. Como todo objeto *lo hay* siempre según el *haber* (sin *haber* no *hay*), Polo puede formular la sentencia de la actividad del conocimiento: “Todo conocimiento es activo, y la proposición opuesta: el conocimiento es pasivo, es falsa”²²⁰.

²¹⁸ *Curso de teoría*, I, 3.

²¹⁹ *Curso de teoría*, I, 58.

²²⁰ *Curso de teoría*, I, 30. Como ya he dicho, Polo lo formula axiomáticamente (como el “axioma A”). Hablar de “axioma” puede sonar excesivamente fuerte, porque los axiomas, en cuanto tales, son proposiciones innegables y siempre válidas; no son postulados. Esta dificultad la ilustra el mismo Polo en *Curso de teoría*, I, 13: “O sea que la teoría del conocimiento de Kant, de Hegel, o de cualquiera, si no reconocen los axiomas propuestos son equivocaciones. Pues sí, lo son; la axiomática lo implica”.

Frente a esta proposición, “todo conocimiento es activo”, lo hemos visto, no hay refutación ni impugnación posible. No hay nada que rectificar porque conocer es un acto. ¿Y si se dice que hasta cierto punto el conocer es pasivo? Sencillamente, piensa Polo, se incurre en una confusión: lo pasivo es la facultad, no el acto. Decir que el acto es pasivo es erróneo, porque no tiene sentido: “El ejercicio del conocimiento es siempre activo (...), pero se puede sostener que el conocimiento es pasivo, o que encierra alguna dimensión o aspecto de pasividad. Al proponer dicha tesis se yerra. (...) Si se conoce, se está conociendo en acto”²²¹.

Un acto no es pasivo, sino activo: por eso es acto. Por otro lado está el movimiento transitivo, pero este es difícilmente el paradigma del acto²²². No es válido juzgar el conocer desde el movimiento. Para decirlo claramente: si no se reconoce que conocer es actividad, se comete un error. Más aún, decir que el acto de conocer es pasivo no sólo es un error; es absurdo. No tiene sentido decir que el acto de conocer es pasivo. “La noción de pasividad cognoscitiva es un hierro de madera”²²³.

El conocimiento es acto. Y, antes que nada, el conocer es acto como operación. Esta es la fórmula correcta; y, si no se sostiene, se desatiende el carácter del acto. Conocer es siempre acto. El tema de los hábitos de Polo y en la tradición no se corresponden exactamente: sería muy complicado tratarlo aquí. Pero, dejando de lado este punto (que es posterior), el conocimiento, en principio, es un acto; al menos como operación. En resumen: “El conocimiento es siempre activo. La proposición contraria (...) dice: el conocimiento es pasivo, conocer es pasividad. Esta tesis es falsa. Sólo se conoce en tanto que se ejerce una actividad. El conocimiento es acto y, ante todo, en el hombre el conocimiento aparece en su carácter de acto como operación”²²⁴. Esta postura es aristotélica.

Pero si todo lo que, siguiendo a Aristóteles, hemos dicho anteriormente es cierto, no es incoherente (al contrario), formular esto como axioma de la teoría del conocimiento. No pretendo probar la validez de la axiomática, pero me gustaría hacer notar que, si la postura aristotélica es coherente, no faltan razones “objetivas” para esta clase de formulación.

²²¹ *Curso de teoría*, I, 30.

²²² Recordemos que el mismo Aristóteles (cfr *Metaph* 1066a 26) reconoce que el movimiento tiene un carácter activo bastante problemático. Por eso, si se juzga al conocimiento como pasivo (en cualquier modo en que se haga), se le juzga desde el paradigma del movimiento como acto: un paradigma bastante pobre.

²²³ *Curso de teoría*, I, 30.

²²⁴ *Curso de teoría*, I, 29.

2° Por lo demás, ya hemos dicho que lo propio, lo nuclear e intrínsecamente característico del conocer, es su carácter de *simul* respecto del objeto poseído. Aristóteles lo llama: *inmediatamente lo mismo* (*háma tó autó*). Por supuesto, aquí *lo mismo* funge como el objeto conocido, sobre el cual hablaré más adelante. Pero debe resaltarse el carácter de *simul*.

Para profundizar en el sentido de *simul*, Polo emplea una fórmula medieval: “Juan de Santo Tomás lo dice así (lo refiere al intelecto, pero se puede extender a cualquier conocimiento): *intellectus noster intelligit intra se considerando, non extra se inspiciendo*. El entendimiento entiende de modo inmanente (*intra se considerando*), no mirando fuera (*extra se inspiciendo*). No hay inspección de algo externo, sino posesión”²²⁵.

De modo que la posesión no es extrínseca, sino propia del acto mismo, *en* el acto mismo. Inmanencia significa precisamente eso: no posesión externa, no finitud fuera del acto, sino lo contrario: el acto posee en sí mismo el fin que es su perfección. El objeto es *en* el acto mismo; el *en* del objeto es el acto del objeto. Acto y objeto se hacen uno en acto en perfecta simultaneidad.

Polo aclara que aquí *inmanencia* no debe tomarse en el sentido de una filosofía encerrada en el sujeto, incapaz de conocer la realidad exterior a la conciencia. Estamos hablando de la noción de inmanencia de la Escuela. Por eso, aquí inmanencia se refiere más bien a que “para un ser, que se le queda “dentro” lo que ha hecho o lo que le ha pasado, o bien que lo que le pasa a lo que hace le va abriendo un “dentro”, una hondura, que las cosas que le han pasado o ha hecho no se escapan de él como si nunca le hubieran pasado, sino que su haber pasado *queda dentro* del viviente como queda el alimento, los recuerdos, las destrezas adquiridas, el saber, etc., es decir, queda dentro del viviente como información recibida y lo modifican en su capacidad de recoger y transmitir información precisamente porque quedan con él”²²⁶.

²²⁵ *Curso de teoría*, I, 78. No tengo la referencia, pero en su artículo “Lo intelectual y lo inteligible”, *Anuario Filosófico*, 1982 (15/2), 103-132, Polo da esta referencia: “‘Intellectus ipse non intelligit nisi trahendo res ad se et intra se considerando, non extra se inspiciendo’ dice Juan de Santo Tomás”, *Cursus Theologicus*, Disp. 32, art. 5.

²²⁶ Jacinto CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Rialp, Madrid, 1988, 27. En general, hay aquí una buena exposición —detallada— de la noción clásica de inmanencia y sus sentidos (cfr 21-127).

Por supuesto, aquí nos referimos al conocimiento, que es el mayor grado de inmanencia²²⁷. Así entendido, el carácter de inmanencia del objeto significa que el objeto es poseído estrictamente *en* el acto; el objeto no se toma de fuera, ni termina fuera del acto. Lo que viene de fuera es la especie impresa que inmuta el órgano, no el objeto. Lo que termina fuera es el límite de los movimientos transitivos, no el objeto. El objeto ni viene de fuera ni culmina fuera del acto.

En rigor, piensa Polo, “fuera del acto” es una expresión sin sentido respecto del objeto, porque su posesión *en* el acto, su inmanencia, es su *ratio* intrínseca. Por eso el objeto fuera del acto no puede existir; por su parte, tampoco el acto sin el objeto. De nuevo: el acto no surge de ninguna parte vacío, sin objeto, como yéndolo a buscar, sino que el acto aparece como verdadera posesión del objeto: inmediata. No hay surgimiento ni del acto ni del objeto. Más bien, el objeto es *télos*. Es *lo que hay ya*; *lo* que se hace presente, *lo* que aparece. El conocer por eso se da con el objeto; no sale a buscarle. El acto de conocer no es medio para poseer el objeto, sino su estricta posesión. “De modo que la inmanencia (volvemos a desechar significados de la palabra que no son aristotélicos) no consiste en que la operación se saque de la manga, o sea el principio del que surge el objeto. El objeto no surge de ninguna parte, puesto que es el *télos*: *télos* poseído que indica la superioridad de la operación sobre la acción, que es para el fin, o sea, un medio. *El conocimiento no tiene razón de medio*”²²⁸.

3° En la interpretación de Polo, Aristóteles alcanza el carácter activo del conocer marcando hasta cierto punto la diferencia de su postura respecto de la platónica. Según Polo, en la filosofía platónica el conocimiento es entendido en clave *desiderativa*. Con esto se perdería lo distintivo del conocimiento porque el conocimiento no es deseo de fin, sino posesión de fin. Esta rectificación es claramente de Aristóteles. Veámoslo.

Según Polo, la diferencia radical entre Aristóteles y Platón (por supuesto, en lo que respecta a la interpretación del conocimiento) es que, mientras Aristóteles ve el conocer como un acto que posee el fin, Platón lo ve como un deseo de contemplar el objeto. Es decir: según Polo, Platón no ve el acto de conocer como una posesión del objeto.

En Platón, siguiendo la interpretación de Polo, el objeto es la idea, y la idea existe en sí. El *en sí* de la idea es el mundo de las ideas: el *tópos ourános*. Por su

²²⁷ Esta es una tesis tomada de autores clásicos. Santo Tomás la desarrolla en varios textos; cfr por ejemplo *S Th* I, q. 18, a. 3; I, q. 76, a. 3; SCG IV, 11.

²²⁸ *Curso de teoría*, I, 64.

parte, esa existencia *en sí* lo es, precisamente, al margen de cualquier conocer. “En sí” significa, lo hemos visto, existencia no sustentada por un conocer, sino *consistente* propiamente: se mantiene por virtud propia.

Por tanto, el conocer no tiene necesidad, por decirlo de algún modo, de poseer el objeto. Si la idea es *en sí*, al margen de ser o no conocida, en rigor no tiene sentido decir que el conocimiento es posesión de objeto. Decir que lo propio del conocimiento es poseer el objeto implica su correlato: el lugar propio del objeto es la posesión del acto de conocer. Pero si la idea es *en sí* ¿qué importa que la posea o no el conocimiento? Por de pronto, su *en sí* queda como lugar más propio. Pero no es sólo eso, sino que la idea queda en su lugar estrictamente adecuado (según Platón, por supuesto).

Desde esta perspectiva, la posesión del objeto por parte del conocimiento ha quedado empalidecida. De hecho, queda desvirtuada. Si se sostiene la idealidad *en sí*, el conocimiento no puede entenderse como posesión del objeto. Si se entiende el conocimiento como posesión del objeto, el *tópos ourános* cae por su propio peso: es un lugar donde las ideas no corresponden, si su lugar propio es el *simul*.

Platón no tiene ninguna intención de eliminar el *tópos ourános*: es mucho más perfecto que el mundo que vemos (que no es más que su copia), y por ello es un punto de apoyo más sólido, al parecer, para la especulación filosófica. Hay que conservar las ideas como paradigmas. Lo que entonces no cabe conservar es la posesión de la idea por el conocer. ¿Qué hacer entonces con el conocer? Según Polo, la solución platónica es el recurso a la noción de *eros*, que Aristóteles retoma como *oréxis*. La *oréxis* es la tendencia, el deseo. ¿Deseo de qué? De recordar la visión de las ideas. El alma ha contemplado las ideas. En ese sentido las ha “conocido”. Este “conocido” es el del alma antes de la caída. Ahora, en el “mundo”, el conocer no es poseer esas ideas. Más bien, es apenas un deseo de esa anterior posesión, algo así como un intento de recordar las ideas (*anámnesis*). Si el conocimiento real no es el actual sino el que se dio antes de la “caída” del alma en el mundo, el conocimiento actual apenas puede ser un intento de remontar esa caída.

Polo lo explica así: “En Platón lo inteligible es inteligible en sí, es idea. El hombre puede recordar una visión de las ideas que tuvo antes de esta vida (de acuerdo con la doctrina de la caída del alma). Tratar de volver a la situación anterior es lanzarse en impulso hacia el inteligible. Este impulso es descrito de distintas maneras: está en el mito de la caverna con que empieza el libro VII de *La República*; también en el discurso de Diotima en el *Banquete*. Es el *eros*. El conocimiento es *eros*, deseo, anhelo de conocer. El anhelo de conocer nos lleva hasta la idea, pero el anhelo no es el acto de conocer porque no es posesivo. Esto equivale a decir que

para Platón es más importante el *nóema* que la *nóesis*, o bien, que está descompensada la relación entre el inteligir y lo inteligible. En Platón hay un anhelo de verdad y de contemplación ideal. No se da cuenta de que, en rigor, el conocimiento no es un anhelo sino un acto. Tampoco se da cuenta de que es más importante la *nóesis* que el *nóema*. Pues, en efecto, propiamente lo más inteligible no es lo inteligido sino el inteligir. Es justamente lo que sostiene Aristóteles. El conocer más alto o absoluto es *nóesis nóeseos nóesis*: conocer el conocer. Para Platón el conocer el conocer carece de interés. Platón centra su atención en lo entendido y como lo hace en pretensión erótica, anhelante, descompensa la relación entre el acto de conocer y el objeto²²⁹.

Si el conocer no posee las ideas (o, como habíamos dicho: si el *noús* no es capaz de hacerse por sí mismo con lo conocido), no le queda más remedio que ser un remedio de conocer. En términos prácticos, conocer es sólo recordar. “En último lugar, todo acto que se corresponda con las ideas es inferior a las ideas. Las ideas son *en sí*, y por ello son superiores a cualquier cosa. Habría que preguntarse si, antes de caer, el alma conoció. La contemplación de las ideas platónicas no parece tener una radicalidad posesiva respecto a ellas. Por eso en el *Timeo*, una de sus últimas obras, la inteligencia está, a su vez, localizada en el Demiurgo. El Demiurgo es inferior a las ideas, las cuales están por encima y fuera de él. El Demiurgo las puede ver y viéndolas las puede plasmar; por eso es Demiurgo. Pero verlas es intuir las, y plasmarlas una acción técnico-práctica: la actividad del conocer, la *nóesis*, no es lo estrictamente radical²³⁰.

Al no poseer *lo* conocido, el conocer no es más que un deseo de acercarse a ese *lo*; un deseo de su posesión. Por supuesto, esto derrumba la noción de conocimiento. El planteamiento poliano no acepta esta visión. “Conocer no consiste en anhelar la verdad; conocer consiste en adecuarse con la verdad, que no es lo mismo, y esa adecuación es un acto (al menos, una operación)”²³¹.

El conocimiento, insiste Polo, no es un puro deseo de lo conocido sino su posesión estricta. Si el conocer se limita a anhelar lo conocido, entonces lo conocido existe al margen del conocer. A su vez, piensa Polo, esto no tiene sentido. “El deseo no es acto, sino tendencia, el deseo es potencial. El deseo —dice Aristóteles— se toma de la materia. *Orexis* es la palabra que emplea Aristóteles. La *órexis* pertenece a la voluntad, no pertenece al conocimiento. El conocimiento no es *orético*, sino

²²⁹ *Curso de teoría*, I, 40s.

²³⁰ *Curso de teoría*, I, 45.

²³¹ *Curso de teoría*, I, 41.

que es *enérgeia*. *Orexis-enérgeia*: con este doble técnico-filosófico se monta la interpretación aristotélica del conocimiento²³².

Por de pronto, hay que hacer notar que, si el conocimiento se convierte en deseo, su carácter actual se pierde. Un deseo no es un acto sino tendencialidad, potencialidad. El deseo se satisface. En el ámbito de la inteligencia, el deseo se ordena a la inteligencia. En la doctrina aristotélica, el deseo se ordena al conocimiento, pero no es el conocimiento. Escribe Aristóteles: “Todos los hombres desean por naturaleza saber²³³; se desea saber, pero el deseo alcanza su satisfacción en el saber. De ninguna manera el saber es un deseo: el deseo es *del* saber, y no al revés.

Para Polo, en el ámbito del conocer no cabe el deseo de ninguna manera, si se quiere afirmar que conocer es un acto. Aquí hay, en su opinión, una fuerte diferencia entre el planteamiento aristotélico y el platónico: “Si se es platónico no se es aristotélico en estos puntos centrales. La diferencia es tajante sencillamente porque Aristóteles tiene una visión no desiderativa, no oréctica, del conocimiento; en cambio, Platón la tiene. Platón sostiene que la inteligencia es inferior a las ideas. Por eso se plantea el problema de si el alma es una idea, y concluye que lo que tiene de digno es lo que tiene de idea: eleva a la idea a paradigma. Así se desemboca en la teoría del Demiurgo, el dios inteligente subordinado a las ideas. Todo lo cual es una equivocación. El acto por excelencia es el conocimiento. *Extra mentem*, el acto por excelencia es el acto de ser, no la posición de lo conocido (el “en sí” que pretendidamente corresponde pretendidamente *extra mentem* a lo conocido), ni tampoco lo conocido en tanto que conocido. El acto de lo conocido en tanto que conocido es el conocerlo²³⁴.

En este punto, entonces, nos jugamos la postura de Aristóteles. Puede hablarse, quizá, de un deseo de conocer. Puede también, hablarse de potencialidad en el conocimiento, si ésta se avoca al ámbito de la facultad. Pero si se introducen el deseo y lo potencial en el conocer, aclara Polo, la teoría del conocimiento de Aristóteles se acaba. En su lugar tenemos una interpretación del conocimiento que no ve el conocimiento como acto. Escribe Polo: “Platón confunde el conocer con el tender; Aristóteles los distingue con suma precisión²³⁵.

²³² *Curso de teoría*, I, 41.

²³³ *Metaph* I, 1, Bk 980a 21.

²³⁴ *Curso de teoría*, I, 42.

²³⁵ *Curso de teoría*, I, 50.

Es cierto que el hombre conoce, y desea conocer. Todos los hombres desean conocer. Pero este deseo no puede entremezclarse con el acto. En ese caso, se confundirían acto y deseo. Polo insiste en que no es necesario llegar a esta conclusión, si se atiende bien al planteamiento aristotélico. “En la situación vital de anhelo de la verdad nos encontramos todos, porque no poseemos la verdad entera —ni la somos—. Pero esa situación no debe hacernos resbalar sobre este punto central, a saber: la verdad tiene que ser poseída por el conocimiento, y, si no, no existe. No existe la verdad fuera del conocimiento: la verdad no se pone *en sí*. Lo que existen son actos cognoscitivos superiores a los nuestros (y al *en sí*)”²³⁶.

El planteamiento poliano, en resumen, es claro: del acto de conocer hay que eliminar toda dimensión potencial. El acto no es menos acto por ningún lado. Conocer es taxativamente acto, sin fallos, sin rupturas y sin fisuras vacías. El conocimiento es acto que posee el objeto. Ese poseer revela su intrínseco carácter activo. A su vez, como conocer es poseer el objeto, no cabe objeto fuera del acto.

4° Dicho todo esto, se entiende que el acto de conocer se llame también “operación inmanente”. Es un apelativo lógico y coherente con todo lo dicho. Por supuesto, siempre que se entienda el sentido de “inmanencia”. La noción de “inmanencia” es medieval; la palabra es de origen latino y se refiere, según Polo, a la operación tal como se ha venido explicando. “El conocimiento en el caso del hombre es acto como operación (operación es término medieval). Aristóteles lo llama *enérgeia* y a veces también *praxis*; *praxis* en cuanto contrapuesto a *kínesis*, o *praxis* akinética). El conocimiento comparado, por ejemplo, con el correr, es inmóvil y por ello más acto; es *enérgeia*. Aristóteles emplea de modo muy estricto, sobre todo en pasajes del libro IX de la *Metafísica*, la palabra *enérgeia* para designar la operación de conocer”²³⁷.

No debe entenderse inmanencia, entonces, en el sentido de una filosofía que se encierra en la conciencia, o algo por el estilo. Inmanencia significa que el fin está *en* la operación misma. Como he intentado hacer notar, este carácter es de la operación en la filosofía propiamente aristotélica. Si el objeto se entiende en sentido transitivo, entonces el fin es algo que hay que ir a buscar. El conocer, así, adquiere un tinte desiderativo: conocer es desear poseer el objeto o, al menos, ir en su busca. Pero si la operación misma es posesión intrínseca de fin; si, como dice Aristóteles, el objeto se posee *háma*, inmediatamente, entonces inmanencia hace referencia al sentido mismo, al modo mismo de ser de la operación cognoscitiva. En la interpre-

²³⁶ *Curso de teoría*, I, 42s.

²³⁷ *Curso de teoría*, I, 48.

tación de Polo éste es el carácter aristotélico de la operación. “Estimo que el carácter inmanente de la operación cognoscitivo es netamente aristotélico, pues significa que el conocimiento posee lo que conoce, que en otro caso el conocimiento es imposible, y que precisamente en ello radica su diferencia con lo orético. Tender o desear tiene lugar en tanto que apuntan a lo que no se posee. Pero conocer no es tender”²³⁸.

El acto que es operación inmanente, para ser tal, tiene que ser, ante todo, acto. Esto debe entenderse modo tajante. Si hay que ir por el objeto, o si el acto apetece objeto, o si, en general, el acto de conocer no posee el objeto *en* su misma operatividad, entonces el acto pierde valor de acto. Si el conocer no posee lo conocido, si hay cierta distancia entre ellos, esa misma distancia desdibuja su valor activo. Si hubiera una distancia entre conocido y conocer, tendríamos una especie de actividad “de la potencia en cuanto está en potencia”. Esta visión es inadecuada, y es la que Polo intenta rechazar. Si el acto es operación inmanente, posee su objeto de modo radical. Pero esto implica, antes que nada, notar con claridad que el acto es intrínsecamente acto, de modo que no hay en él otra dimensión además de su ser activo. “En sentido estricto, el acto es acto es acto por sí, es acto intrínsecamente, no de prestado. Un acto puede ser causado, pero no por ser causado es menos acto (ser causado no lo hace potencia)”²³⁹.

Si el acto es acto, es, como todo acto, perfección. Y si es operación inmanente, entonces la perfección misma se posee *en* el acto. Siguiendo a Polo, el *en* de este caso tiene un sentido muy peculiar que es el acto mismo: es el *tópos* o lugar mismo donde se da el objeto conocido. El objeto se da *ya en* el acto. El carácter de inmanencia podría describirse entonces así: objeto (*ya*) *en* el acto, perfección poseída en la acción misma. “*Enérgeia*, esto es, operación inmanente. Hay que aclarar por qué se dice “inmanente”. Inmanencia significa perfección; estrictamente, es la perfección peculiar, la suficiencia, del acto de conocer si ese acto es una operación; el *tópos* de lo conocido es la operación”²⁴⁰.

El siguiente apartado se dedica a ampliar este extremo: la operación posee el objeto y el objeto se da *en* la operación; de modo que no hay uno sin otro. En palabras de Polo: “Sin inmanencia no hay conocimiento de objeto. Pero esto no

²³⁸ *Curso de teoría*, I, 50.

²³⁹ *Curso de teoría*, I, 46.

²⁴⁰ *Curso de teoría*, I, 8.

quiere decir que el ser se confunda con el objeto; sería un puro equívoco entenderlo así”²⁴¹. Estimo que el carácter de la inmanencia se refiere ante todo a este punto.

En buena medida, este aserto depende de no malinterpretar el “en” de la expresión: “el objeto está *en* la operación”. Polo insiste en que no se debe interpretar el conocimiento en el ámbito de lo categorial-formal: el “en” no puede tener ningún sentido locativo. En otros términos: el “en” no se puede entender como si el conocimiento *contuviera* al objeto. “Contener” objetos el acto es, en la interpretación poliana, un planteamiento inadecuado. “Si por inmanencia se entiende la inclusión en una caja, hay que rechazar dicha noción. (...) Entender es una operación; una caja no es una operación. Si se dice: las ideas están encerradas en la mente como si la mente fuese un receptáculo, no hay que concederlo como una posibilidad; lo que procede es formular una pregunta: ¿qué tiene que ver esto con un acto?”²⁴²

En último término Polo se refiere a que, si el conocimiento es un espacio en el que se acumulan objetos, el conocimiento sería capaz de medirse por sí, al margen del objeto, pues lo contiene. Es decir, se está considerando un acto al que se le insertan objetos. Pero como la consideración del acto puede, en este planteamiento, hacerse un tanto al margen del objeto, entonces la medida del continente no está delineada por lo contenido. El objeto no determina al acto. Por lo demás, supondría un objeto que *va a insertarse* en un acto.

En cualquier caso, la interpretación del “en” como locación abre el camino de una consideración constructivista del objeto. Más aún: si bien se mira, entender el conocer como un “en” espacial abre también a una consideración temporalizada de la operación: hay un acto, *en* el que se introduce el objeto casi lleva a decir que *primero* hay acto, y *luego* es insertado en él *lo* objetivo. En cualquier caso, se ha desdibujado todo el sentido del *simul*.

La operación, dice Polo, es todo lo contrario de ese “en”. El *en* de la operación no es la locación del objeto, sino su posesión estricta. Esa posesión la hemos caracterizado, junto a Aristóteles, con el *simul*: *háma tó autó*, es decir, inmediatamente ya se da lo mismo. Por supuesto, lo que se da ya es el objeto. El objeto es *lo dado inmediatamente ya*. De acuerdo con esto, no tiene sentido la comprensión “temporalizada” del conocer. Es decir, no *hay* acto y *luego* objeto, sino que el objeto *lo hay ya*: al ver se tiene lo visto. La temporalidad sólo tiene sentido si se refiere a una acción transitiva, no a una operación inmanente. “La operación de conocer no pro-

²⁴¹ *Curso de teoría*, I, 50.

²⁴² *Curso de teoría*, I, 51.

cede gradualmente hacia un resultado, sino que *ya* ha logrado. La operación de conocer no es sucesiva o continua (a diferencia, por ejemplo, del edificar)”²⁴³.

Lo que no hay *ya* es el fin de la acción transitiva, no del conocimiento: “En rigor, el edificar no tiene nunca lo edificado puesto que al edificar no existe lo edificado y cuando existe lo edificado no se edifica. En ningún momento el edificar posee”²⁴⁴. El objeto lo hay *ya* en el acto mismo del conocer. En el fondo, se trata, en el planteamiento poliano, de recuperar los términos aristotélicos de la cuestión, de recuperar el objeto como fin inmediatamente *ya* poseído. “Pasemos *ya* a ver qué significa operación inmanente (Tomás de Aquino), *enérgeia* o *praxis perfecta* (Aristóteles). (...) Aristóteles la expresa así: cuando se edifica no se tiene lo edificado (no existe lo edificado); cuando existe lo edificado, no se edifica: y esto es *praxis* como medio *kinesis* (*héteron*, distinto, es lo edificado del edificar). En cambio, cuando se ve se tiene lo visto y se sigue viendo”²⁴⁵.

Por eso, el *en* del objeto es la operación. Aquí está la recuperación del aristotelismo que hace Polo. Si se insiste en el sentido del *en*, estimo que se podría comprender el talante de la operación cognoscitiva. La grandeza de Aristóteles está en haberlo visto así, y, más aún, en el modo de expresarlo. Si esta interpretación del conocimiento es correcta, piensa Polo, el texto aristotélico de *Metafísica IX* es una ajustadísima (en el sentido de adecuada) descripción del conocimiento: “En la expresión aristotélica este asunto se aclara por primera vez en la historia. Aristóteles, el filósofo que ha descubierto lo más sorprendente, ha dado en la diana entrevista por Parménides. Lo descubre y lo dice de una manera nítida, transparente. Tal como lo dice y como es, casi es lo mismo”²⁴⁶.

Me parece que, hasta ahora, tenemos una caracterización adecuada del conocimiento como operación. En resumen: para Polo, la operación es inmanente en el sentido de posesión del objeto: “Se tiene lo visto; se posee lo visto. Lo inmanente de la operación es la posesión. Conocer en acto, si el acto es una operación, es poseer lo conocido. Hay que añadir algo más: es tener lo conocido *ya*, o en pretérito perfecto. Al conocer *ya* se ha conocido y lo conocido tiene carácter de pretérito perfecto”²⁴⁷.

²⁴³ *Curso de teoría*, I, 54.

²⁴⁴ *Curso de teoría*, I, 53.

²⁴⁵ *Curso de teoría*, I, 53.

²⁴⁶ *Curso de teoría*, I, 54.

²⁴⁷ *Curso de teoría*, I, 54.

5° En resumen: el conocer es aquel acto cuya realidad distintiva intrínseca es la simultaneidad, el carácter de simultáneo del objeto poseído. Poseer lo conocido es precisamente la simultaneidad del conocer en acto con lo conocido en acto. Eso es, según Polo, propio del conocer. No es *pasar* del conocer a lo conocido, ni es un conocer vacío que se va llenando de conocido. Conocer es poseer *lo* conocido como inmediatamente ya dado: “Nótese bien: tener lo visto no es un paso de potencia a acto, ni tampoco de acto a acto, sino una simultaneidad”²⁴⁸.

Se entiende, pues, lo que es operación inmanente: un acto que *posee* ya su fin. Como lo posee ya, en rigor no puede decirse que lo produzca: producir es dar lugar una operación a un hecho, o una obra, o lo que sea. El objeto, dice Polo, no es nada de esto. El objeto es *lo* poseído por la operación. Reconecta, entonces, con la fórmula que había empleado: nuestro intelecto *et formando intelligit, et intelligendo format*. “Ahora se entiende la sentencia de Juan de Santo Tomás (formando se entiende y entendiendo se forma) sin connotaciones de tipo productivo. Simplemente se trata de que en el conocimiento existe una dimensión de acto y otra temática”²⁴⁹.

Esta es la doble dimensión del conocer. Hay una dimensión actual, una actualidad: conocer. Esa actualidad se corresponde con *lo* conocido: es la dimensión temática. Estas dos dimensiones las explica Polo como acto que se corresponde con un tema (y viceversa). El conocimiento es acto-tema, conocer-conocido; lo radical del acto es ese guión que lo une al tema, y que significa simultaneidad. Por eso, esa doble dimensión es unitaria: el conocer y lo conocido, como decía Aristóteles, son uno en acto: “El conocimiento es acto unitariamente temático o tema que unitariamente es acto. O también, aquel acto que es directamente temático, aunque no sea reflexivo”²⁵⁰.

Para redondear el tema, diré ahora algunas cosas sobre esa dimensión temática, sobre el objeto conocido.

C. OBJETO

El objeto es *lo* poseído por la operación. Adentrarse en el sentido de esta aclaración, dice Polo, lleva a advertir que no cabe objeto sin operación, así como no cabe operación sin objeto. A esta correspondencia la llama *conmensuración* o *congruencia*. Las expresiones de Polo son múltiples. En el fondo, se condensan en la siguien-

²⁴⁸ *Curso de teoría*, I, 65.

²⁴⁹ *Curso de teoría*, I, 82.

²⁵⁰ *Curso de teoría*, I, 82.

te fórmula: “en cuanto se entiende que el conocimiento es acto, “no hay conocido sin conocer” es manifiesto”²⁵¹.

En efecto, es manifiesto que, si el conocer es acto como posesión de objeto, entonces no hay acto sin objeto; ni, por su parte, objeto sin acto. No puede haber un acto que consista en la posesión inmediata de fin si no se da ese fin. El fin es, pues, lo inmediatamente ya dado, respecto del conocer. Por decirlo de modo radical: conocer significa *poseer ya el fin*: “Al fin le corresponde estrictamente el ser poseído. Claro que no puede decirse que un movimiento transitivo sea maltratado porque para él el fin sea *péras*, pues ello se debe a la intrínseca naturaleza de los movimientos transitivos; en cambio, pertenece a la índole misma del conocimiento (en tanto que operación) ser acto posesivo de fin”²⁵².

Decía que eso implica necesariamente, para Polo, que no hay ningún trayecto entre el conocer y el objeto. El acto de conocer es entendido así como la superación de todos los trayectos, de todas las distancias: no es un acto en el sentido de lo categorial. Es, precisamente, trans-categorial, como veíamos. No tiene sentido hablar de una distancia, como no tiene sentido postularla al abandonar el plano de lo distanciable. ¿Existe un trayecto que separe el conocer de lo conocido? Debe contestarse que no existe. No hay distancia: *lo que hay* es el objeto. Inmediatamente *ya* (conocido).

Existe, sí, un trayecto que separa la forma del acto, y ése “trayecto” se llama facultad. No existe más distancia que la facultad. Pero el acto no es la facultad, y la facultad, en tanto potencia, no conoce: conoce el conocer. La facultad no se “entromete” entre el acto y su fin. ¿Y no puede haber un ver que no ve, un conocer que no conoce? Responde Polo que no puede haberlo. Un ver que no ve se llamaría ceguera, y la ceguera, justamente, no ve: no es acto.

Por decirlo de otro modo: si el acto de conocer no fuera *sólo* conocer el objeto, entonces una “parte” del conocer no conocería. Adviértase que el mero hecho de hablar de “partes” del conocer no tiene sentido, si el conocer es un acto que supera lo transcategorial. Polo lo explica así: “La facultad pasa de no conocer a conocer; el conocer, no. No hay ningún trayecto del conocer en el que el conocer no haya llegado a conocer. Cayetano observa que, si ocurriera esto, el conocer procedería de un modo ciego. Si hay un “trozo” del acto de conocer (es una simple metáfora) en la que conocer signifique “ir a conocer”, ese trozo del conocer todavía no es cono-

²⁵¹ *Curso de teoría*, I, 36.

²⁵² *Curso de teoría*, I, 64.

cer (lo conocido). Esa parte sería ciega”²⁵³. De nueva cuenta repárese en el absurdo: significaría un trozo del conocer que todavía no es conocer.

Con otra fórmula, escribe Polo: el *tener* en sentido pleno se llama conocimiento. “El conocimiento no es una acción transitiva. No siendo una acción física no tiene efecto. Lo conocido (el objeto) no es efecto (*péras*), sino fin (*télos*); un perfecto en estricta situación de poseído”²⁵⁴.

Pero tal tener no es de modo que *lo* tenido sea tenido como una sola cosa, como una integración o indiscernibilidad, con el conocer. Esto es: tener en sentido pleno no admite que lo tenido sea tan plenamente tenido que sea *lo mismo* que el tener. Esto es una confusión comprensible apenas desde la consideración de la conocida frase “el conocer y lo conocido son uno en acto”.

Ser uno en acto no equivale a ser *lo mismo*. La noción de congruencia, que examinaremos más abajo, no equivale a la de mismidad. Lo mismo, según Polo, es el objeto como tal, no el acto de ser uno conocer y conocido en acto. “Uno en acto” no debe llevar a confundir el acto con el objeto. El acto de conocer no es lo conocido, a la vez que lo conocido —el objeto— no es el acto de conocer. Esto sólo puede expresarse de un modo: no cabe conocer sin conocido, ni conocido sin conocer.

Ello implica, como es lógico, que lo conocido es, ajustadamente, *lo* conocido: el objeto, no el acto. Se conoce el objeto. Según Polo, el acto de conocer no es reflexivo respecto de sí, sino que conoce *lo* conocido. Por su parte, tampoco el objeto es auto-reflexivo: el objeto es intencional, pero no respecto de sí; el objeto no es tautológico respecto de sí mismo²⁵⁵. Un objeto intencional de sí es una noción sin sentido: signo de sí como signo, es un vacío.

²⁵³ *Curso de teoría*, I, 79.

²⁵⁴ *Curso de teoría*, I, 73.

²⁵⁵ Más bien, piensa Polo, el objeto es *lo mismo* que el objeto; A es *lo mismo* que A (en estricta coherencia, habría que prescindir incluso del “es”). La presencia (el acto mental de conocer) confiere mismidad al objeto, de modo que el carácter de mismidad es propio del objeto. El siguiente texto puede resultar aclaratorio en ese sentido: “En tanto que la objetualidad no es autorespectiva es posible la diferencia de objetos. La objetualidad no es ninguna diferencia (sino constancia). Las diferencias de contenido implican que la objetualidad no es un contenido distinto de la pluralidad objetiva. La diferencia de lo que hay es el sentido objetivo de lo intramundano. El mundo no es tautológico, no anula los contenidos objetivos y carece de interioridad (la mismidad equivale a unicidad en este sentido)” (*Curso de teoría*, II, 84).

El realismo gnoseológico poliano quiere cortar de raíz cualquier idealismo. Cabe insistir: no hay ninguna clase de mezcla entre el conocer y lo conocido. Una mezcla equivaldría sólo a la eliminación de ambos²⁵⁶. De modo que no hay una mezcla, pero sí una perfecta relación: el acto de conocer posee su fin, que es el objeto, como *lo que hay ya inmediatamente dado*. Y el objeto está *en* el conocer. Así llega Polo a la noción de *commensuración*.

De esta manera vuelve la consideración anterior. *Commensuración* significa: no hay conocer sin conocido ni conocido sin conocer. ¿Qué sería un conocer sin conocido? ¿Qué sería un conocido sin conocer? La aclaración de estas preguntas adelantará en la cuestión del conocimiento como el grado máximo de posesión de fin (*télos*). (1) Conocer sin conocido es “ceguera”; (2) conocido sin conocer es “innatismo”.

Pero avancemos poco a poco.

1º En primer lugar, *lo* conocido no es real (por ello evito decir *lo* real²⁵⁷). *Lo* conocido es poseído por la operación de conocer; la realidad no es poseída por el conocer (del hombre). Esto no es más que afirmar que el acto real no es el acto de conocer.

No creo, siguiendo a Polo, que se trate sólo de una cuestión de un “*tópos*”: es decir, no creo que se trate simplemente de hablar de una forma “fuera” y “dentro” de la mente. No lo veo como un juego de palabras. Por un lado, *lo* conocido sí que tiene su “lugar” *en* el conocer. Pero decir que *lo* real es equivalente a *lo* conocido, simplemente trasladando su “lugar” a otro “fuera” de la mente, me parece, no es gran adelanto. Por de pronto, porque este complejo mecanismo de “traslado de la forma de lugar” sigue siendo pensado. “Mover la forma conocida fuera de la mente” es una argucia pensada, a mi juicio, si no se abandona el límite mental: se trata de darle un “lugar” a la forma; casi aceptando, tácitamente, que la existencia no es un predicado real. “Realidad” no es “otro” lugar de las formas, sino acto también. Pero no acto de conocer.

²⁵⁶ El acto de conocer es acto; y un acto no puede perderse en una mezcla. Por su parte, el objeto es un *algo* determinado (no se confunde *algo* con otro *algo*), y su objetualidad es constancia (objetiva). Por ello, repito, el objeto es estrictamente *lo mismo*. Con una fórmula poliana: A es lo mismo que A.

²⁵⁷ En el planteamiento poliano, *lo* real (la comprensión de la realidad como *lo*) está supuesto (pensado). Para acceder a la existencia extramental, de alguna manera, hay que abandonar *lo*, es decir, abandonar la objetualidad.

Esto, piensa Polo, lo empieza a ver Aristóteles. Al acto real lo llama Aristóteles *entelécheia*. Aunque Polo tenga sus dudas ante la noción de *entelécheia*²⁵⁸, ve que Aristóteles intenta rectificar a Platón no simplemente “trasladando de lugar” las formas, sino *refiriendo la forma a la actividad*. Así lo explica un discípulo de Polo: “La rectificación de Aristóteles irá pues encaminada precisamente a la referencia real de la forma. Para sacarla de su estatuto supuesto hay que referir la forma. ¿A qué? Para que la forma sea real hay que referirla a la actividad”²⁵⁹.

Estas pequeñas anotaciones no tienen la pretensión de ofrecer una respuesta al problema del acceso a la realidad extramental. Intento sólo decir que el objeto pensado no es real. Esta es también una sugerencia aristotélica: el ente veritativo es un sentido verdaderamente distinto al ente real²⁶⁰.

El *tópos* de lo conocido, dice Polo, es la operación de conocer. Pero el *tópos* de lo real no. Lo real es extramental; su *tópos*, por así decirlo, es distinto: “¿Lo conocido es real? En este sentido es externo, su *tópos* no es la operación de conocer. No es real en tanto que conocido. Dicho de otro modo: si el acto de conocer es una operación, el conocer se corresponde con lo conocido”²⁶¹.

Lo real no está *en* el conocimiento al modo del objeto. Ésta sí es una magna pretensión. La realidad es acto, pero su *ser acto* no significa *ser conocida en acto*. Volvemos así a Aristóteles: uno de los sentidos de “objeto” es el de la forma extramental²⁶². Pero este sentido de “objeto” sólo es potencialmente conocido: “La piedra en la piedra es en acto, pero no conocida en acto”²⁶³. La realidad es inteligible en potencia, no en acto. Si es conocida en acto, de alguna manera ya no es real, sino *lo conocido*²⁶⁴.

²⁵⁸ Es decir, una reflexión crítica. Está expuesta en *El ser*, Tomo I: *La existencia extramental*.

²⁵⁹ Héctor ESQUER, *El límite del pensamiento*, 97s. Y cita *Metaph* 1034a 2-5: “Para nada se necesita *suponer* una forma (...), sino que basta que lo generante actúe y sea causa de la forma en la materia”.

²⁶⁰ Aristóteles hace varias distinciones de los sentidos del ente. Para recordar algunos pasajes de la *Metafísica*, cfr IV, 2, Bk 1003b 6ss, V, 7, Bk 1017a 7ss, *Metaph* VI, 2, Bk 1026a 33ss, etc. Sobre el ente veritativo: *Metaph* VI, 4, Bk 1028b 30ss; IX, 10, Bk 1051b 1ss.

²⁶¹ *Curso de teoría*, I, 48.

²⁶² La distinción se aprecia bien, por ejemplo, en *De an* III, 8, Bk 28ss.

²⁶³ *Curso de teoría*, I, 49.

²⁶⁴ Recuérdense, en este punto, lo que decíamos en la introducción: el límite mental es la objetivación de *lo conocido*. La objetualidad es límite porque *al* objetivar *lo* (conocido) se “exime”: “pensar es justamente, eximir. ¿De qué se exime? De ser real, de tener causas. Esto es lo diferencial de pensar” (Héctor ESQUER, *El límite del pensamiento*, 72).

Es adecuado insistir, como lo hace Polo. *En* el conocer “está” lo conocido. Claramente, por todo lo dicho, está ahí de modo inmaterial: la operación cognoscitiva no es un acto transitivo, y por tanto no es material: el fuego pensado no quema, etc. El conocimiento es una actividad inmaterial. La realidad, en cambio, tiene un componente material. Pero entonces lo material en acto no es lo conocido; lo conocido, además, si es inmaterial, no puede ser material en acto²⁶⁵. Y entonces, lo conocido (al menos por inmaterial) no es lo material-real en acto. Para admitir, entonces, el acto inmaterial de algo material, debe hablarse de conocer. Conocer no es *ser real*. “Ser en acto lo material no es ser cognoscible en acto. Si se afirma que el acto de ser del ente material es inmaterial y se omite su correlación con un acto de conocer, se ofrece una metafísica truncada”²⁶⁶.

Sirva todo esto sólo para distinguir el objeto de la realidad extramental; no porque pretenda hablar de la realidad (si es que es posible hablar de la realidad al margen de la constancia objetiva, sería en todo caso algo fuera de lugar en este trabajo); pero sí que puede decirse aquí que lo conocido no es real, y precisamente porque su *tópos* es el conocer. Por supuesto, he intentado simplemente sugerir el rumbo de la distinción²⁶⁷.

2° Hay, pues, una diferencia entre ser y ser conocido, diferencia que se corresponde en cierto sentido a la que hay entre el hombre dormido (que *es* hombre) y al hombre despierto, que conoce en acto. Por otro lado, hay que decir que, en Polo al

²⁶⁵ Cfr Tomás de Aquino, *In Boethio de Trinitate*, Lec. II, q. 5: dice Santo Tomás que, por parte del sujeto, lo conocido es distinto de lo real, porque es inmaterial.

²⁶⁶ *Curso de teoría*, I, 49. Si apuramos este discurso, cabe la pregunta de si un acto inmaterial cualquiera puede existir al margen de un acto de conocer (obviamente, no exclusivamente humano). Polo responde, me parece, de modo coherente; pero hay que recordar que lo hace frente al idealismo: “Se puede ser sin ser conocido por mí, pero ¿ser sin ser conocer o conocido, en absoluto? Aquí nos lo jugamos filosóficamente todo. Hay que decidir si cabe ser al margen del conocer en absoluto. La respuesta es inmediata: no cabe en modo alguno. Cualquier vacilación al respecto es materialismo. El materialismo es posible en atención a que las cosas no se reducen a ser conocidas por el hombre. Si el hombre es el único cognoscente (o el superior), hay más realidad que conocimiento. La refutación del materialismo no es el idealismo, sino la tesis siguiente: ser y conocer son idénticos *simpliciter*. Ahora bien, esta tesis sólo puede asentarse en términos de acto. Paralelamente, cualquier acto distinto de la simple identidad ser-conocer es creado. Pues bien, el platonismo es incompatible con ambas tesis” (*Curso de teoría*, I, 46).

²⁶⁷ “La existencia extramental no está dada al modo de lo pensado. El carácter de dado corresponde tan sólo a la esencia pensada y no puede desligarse de la esencia del hombre. (...) *Tal existencia es creada*. La existencia extramental no está dada, pero, en cambio, es creada” (*El ser*, 13s).

menos, la diferencia va más allá, porque Polo admite la distinción real tomista entre *actus essendi* y esencia. La realidad, piensa Polo, remite al *esse*; el *esse* no es el acto de lo conocido; el acto de lo conocido es el conocer: “La realidad de las cosas remite al acto de ser, al *esse quod in rebus creatis inest* (al ser que es propio de las cosas, el cual, a su vez, *non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*). El acto de ser no debe confundirse con el “en sí” platónico. Así pues, ni idea en sí, ni cosa en sí. La noción de “en sí” es errónea en todos los órdenes”²⁶⁸.

Volvemos entonces al lugar de lo conocido. Como he intentado mostrar, ese lugar es el acto, la operación cognoscitiva. No conviene decir, según un modelo “platonizante”, que las ideas sean “en sí”. Las ideas son *en* el conocer, no en sí. La noción de en sí no respeta el lugar verdadero del objeto, que es el acto. Por ello la noción de “en sí” no es una adecuada solución a la pregunta por el ser de lo conocido.

Por decirlo de otro modo: para que *lo* conocido sea tal, debe ser *en* el conocer. “Eso que llamamos “en sí” respecto de una idea es la anulación de su idealidad. La idea en sí tendrá todo lo de idea que se quiera, pero en cuanto es “en sí” no es idea. Lo que tiene de “en sí” es lo que tiene de no-idea. La única manera de que la idea sea idea sin que tenga algo de no-ideal, de que se idea “redondamente”, es que esté *en* la iluminación misma y no *en* sí. La iluminación misma de la idea ¿qué es, sino un entendimiento? El lugar celeste es materialista. El único *tópos* no material de una idea es una mente y, por eso, la idea para ser coherentemente idea tiene que estar en una mente”²⁶⁹.

Una “posición” de la idea como en sí, piensa Polo, anularía su valor de idea, en tanto que destruye su estatuto ideal. Polo llama genéricamente a este lugar, que es el estatuto ideal, la “iluminación” de la idea, recordando la constante comparación del conocimiento con la luz. Si una idea es idea, es conocida: es “iluminada”. Si no es conocida, su *en* no es el conocer, pero entonces tampoco es en sí. Sencillamente es, como dice Aristóteles, un inteligible en potencia. Pero parece claro que un inteligible en potencia no es un inteligible “en sí”, que pretende ser, por su parte, un inteligible en acto. Una idea “en sí” tendría que ser una iluminación respecto de sí misma. “No puede estar en sí, porque si está en sí anula la “mentalización”, y con ella su propia integridad ideal. Por eso añade Aristóteles: hay formas que están en la

²⁶⁸ *Curso de teoría*, I, 45. La frase es de Tomás de Aquino: *De Potentia*, q. 3, a. 5 ad 1: “*Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creatarum. Tamen esse, quod in rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*”.

²⁶⁹ *Curso de teoría*, I, 43.

materia. Pero las formas en la materia, las formas inferiores, son formas contraídas por la materia: esas formas no son inteligibles en acto; son inteligibles sólo en potencia y sin el entendimiento agente no pasan a ser inteligibles en acto”²⁷⁰.

Polo está intentando mostrar que la idea no puede separarse de la “iluminación”. Puede allanarse la interpretación del modelo hilemórfico aristotélico como un traslado en respuesta a Platón: la idea no es en sí, sino que, si no es conocida, es en la materia, como forma que la determina. No es un mero traslado de lugar, sino que la forma se refiere a la actividad como determinación material. Pero en ese caso la idea no puede tener, valga la repetición, un estatuto ideal. Su estatuto es formal, como describíamos la forma: determinación de lo material.

Puede plantearse la existencia de la idea al margen de la materia y del conocer, como en sí. ¿Se alcanza algo con este traslado? Según Polo, no: por un lado, la idea, si no está *en* el conocer, no es conocida. Entonces ¿cómo puede mantener su carácter ideal? Sólo quedaría el caso de que fuera idea, noticia cognoscitiva, respecto de sí misma, como una especie de conocimiento de sí misma. Sería, a la vez, idea e iluminación (acto). Una especie de autoconciencia.

En mi opinión, esto no es más que reconocer, inadvertidamente, que la idea sólo tiene su lugar *en* un conocer, en una “iluminación”. Por eso en último término es inevitable referir la idea a una iluminación. Aristóteles, piensa Polo, lo advirtió: “El paso de las ideas en sí a las ideas en materia es estrictamente correlativo con la advertencia de que la noción de “en sí” no es un estatuto suficiente para la idea. El *tópos* de la idea es el *noús*, no el cielo. El lugar celeste es una pseudo-elevación de lo sensible”²⁷¹.

En resumen: en la lectura poliana, el estatuto “en sí” de la idea no ha hecho más que naufragar, sin ganar nada en atención a la idealidad de la idea como tal: aún es necesaria la iluminación. “El modelo platónico de la idea en sí es sustituido por el modelo hilemórfico de la idea, de la forma en la materia, de la forma cuyo *in qua* es la materia. Ese es el estatuto que, según Aristóteles, corresponde a una idea en tanto que está fuera de toda mente. El estatuto extramental de una idea no puede ser ideal. Pero no ganamos nada respecto de lo hilemórfico llevando o elevando la idea a un lugar celeste, que es material también. Lo llamamos celeste, pero ¿qué más da? Para que la idea estuviese “en sí” sin estar en materia, tendría que ser autorreflexiva, pero entonces estaría en su propio conocimiento: sería una *reditio in se ipsa*; no sería sólo idea, sino idea y acto de conocimiento de sí misma. Una mera idea abso-

²⁷⁰ *Curso de teoría*, I, 43s.

²⁷¹ *Curso de teoría*, I, 44.

lutizada no es suficientemente idea; lo absoluto atribuido a la mera idea consagra justamente lo que tiene de no-idea. Lo que tiene de idea lo tiene por estar en una mente porque la mente es inmaterial; fuera de la mente tiene que estar en la materia”²⁷².

Por tanto, cualquier *en* de la idea, que no sea el conocer, es una ruptura de la idealidad de la idea, una afrenta contra su objetividad. “En suma, lo conocido es conocido *en* acto, no *en* sí; en cuanto es *en* sí se degrada, es en materia y ya no es inteligible en acto. Una forma que está en la materia no es cognoscible en acto, sino en potencia”²⁷³.

En mi opinión, esta postura poliana no es idealista. Polo no niega la realidad extramental, ni la fundamenta en el sujeto o en el conocimiento humano. La realidad de la idea extramental es válida, siempre que se entienda que entonces es inteligible en potencia, no en acto. De ningún modo intento decir que, si la idea no es conocida, no existe. Sí existe, pero fuera de la mente: pero entonces no existe como idea, sino como realidad extramental. “Evitemos un malentendido. El realismo de las ideas no es falso en principio. Las cosas existen en acto. Pero existir en acto no significa de suyo, unilateralmente, ser conocido en acto. Además del acto de ser hay que admitir el acto de conocer”²⁷⁴.

La realidad de la idea no debe buscarse, pues, dirigiendo la atención hacia la auto-subsistencia de la idea. Por el contrario, la idea debe buscarse *en* el conocer, que es su iluminación. Y, si la idea está *en* el conocimiento, su valor como “en sí” es nulo. La noción de “en sí” debe rechazarse para mantener el carácter de idealidad de lo conocido. El realismo poliano avanza en esa dirección: la idea está *en* el conocimiento; existe fuera del conocimiento, sí, pero no como idea conocida: “Para Aristóteles el entender no crece hacia lo entendido sino hacia sí mismo, de manera que estrictamente el acto es el entender. Por eso la hipostatización de las ideas es falsa; el cosmos *noetós* no existe, dice Aristóteles: el *tópos* del inteligible es el *noús*. Las ideas no están en sí mismas, sino en el *noús*”²⁷⁵.

3° Puede decirse, como resumen de lo anterior: el *tópos* de la idea es el *noús*. Si por idea entendemos lo conocido, entonces lo conocido tiene su *tópos en* el conocer; en el caso del objeto pensado, el intelecto; en el caso de lo sensible conocido, el acto de sentir: “El lugar de lo entendido es el entender, lo entendido no tiene lugar

²⁷² *Curso de teoría*, I, 44.

²⁷³ *Curso de teoría*, I, 45.

²⁷⁴ *Curso de teoría*, I, 45.

²⁷⁵ *Curso de teoría*, I, 42.

propio en tanto que entendido en acto. La idea no es en sí sino que su *tópos* es el *noús*. Y (con una generalización lícita) el sensible no es en sí sino que su *tópos* es el sentido”²⁷⁶.

Se entiende mejor ahora, me parece, la noción poliana de *congruencia*. Para Polo, congruencia o commensuración significa: si sólo hay idea en el conocer, y si el conocer es posesión del fin, que es lo conocido, entonces: a tanto conocer, tanto conocido. Y al revés: a tanto conocido, tanto conocer. Fuera del conocer, no hay posibilidad de *lo* conocido. Por su parte, *lo* conocido no tiene sentido fuera de la iluminación que es el conocer. Por supuesto, fuera de lo conocido, la existencia; pero, si es verdaderamente “fuera de lo conocido”, esto que está fuera no es *lo* conocido por el hombre. “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. (...) Se dice que fuera del conocer no hay nada conocido en acto, lo cual no quiere decir que no haya nada real, pero se real no significa necesariamente ser conocido en acto por el hombre. Este axioma no es idealista. En todo caso, implica una tesis acerca de la realidad fuera del conocimiento. La realidad fuera del conocimiento no es conocida en acto”²⁷⁷.

Decir esto no es idealismo, sino realismo: lo extramental no es conocido en acto por el hombre; esto no significa que no exista, o que no esté constituido en acto. Significa lo contrario: la realidad está constituida en acto, pero no acto de conocer humano. El conocimiento humano no es fundamento.

Por tanto, vale repetir lo dicho anteriormente: no hay ningún “trozo” del conocer que no conozca. No tiene sentido la noción de “sobrante conocedor”, porque conocer *no es más* que poseer *lo* conocido. Nada hay de ciego en la operación, no hay parte del conocer que no alcance a lo conocido, sino que en lo conocido el conocer se resuelve totalmente. Categóricamente: a tanto conocer, tanto conocido; y a tanto conocido, tanto conocer. Esta expresión recoge el sentido de la noción de *commensuración* (o *congruencia*).

Polo explica así la noción: “Esto también puede expresarse de la siguiente manera: tanto conocer, tanto conocido. La operación de conocer y lo conocido se commensuran estrictamente. Si hubiese más operación de conocer que conocido, un “trozo” de operación de conocer estaría ciego. Si hubiese más conocido que lo que

²⁷⁶ *Curso de teoría*, I, 42.

²⁷⁷ *Curso de teoría*, I, 32.

se conoce por la operación, eso conocido quedaría al margen de la operación; habría un “trozo” de conocido que no se correspondería con la operación. Por tanto, de la simultaneidad hay que pasar a la conmensuración: tanto acto, tanto conocido; tanto conocido, tanto acto. El acto no puede ser menos que lo conocido; lo conocido no puede ser menos que el acto. La conmensuración también puede llamarse *congruencia*²⁷⁸.

Es imposible que un acto sea “más amplio” que lo conocido. En ese caso, conocería más. Pero ¿se puede decir que hay un “conocer tal que puede conocer más que lo que conoce”? A mi juicio, la expresión misma es absurda. Se puede decir que el intelecto es capaz de conocer más, o de conocer más objetos. Pero decir que un acto de conocer conoce lo conocido, pero no se agota, sino que puede conocer más, es recaer en un equívoco: es no respetar el carácter de pretérito perfecto que tiene lo conocido en el conocer. Lo conocido es descrito por Polo como *lo dado ya*. De modo que, si realmente lo conocido es *ya*, no tiene sentido que el conocer sea prolongado más allá de eso que es *ya lo inmediatamente conocido*: “Como no *hay* conocido sin conocer, ni conocer sin conocido (tanta operación, tanto conocido), la conmensuración es, valga la palabra, recíproca (aunque no simétrica). Si el acto fuese “más amplio”, se conocería más, pero cada acto de conocer conoce lo que conoce. No más pero tampoco menos. El “recorte” que ello implica excluye que la operación sea mensurante de modo unilateral, pero, en cambio, implanta la conmensuración. Así considerado, conocer es darse el objeto²⁷⁹.

Si se prolonga la operación, tendríamos un ver que ve, pero en el mismo ver, podría ver más; pero al no ver más *de hecho*, porque *ya* ha visto lo que ve, su prórroga, su “ver más”, sería una parte ciega del mismo ver. Esta tesis, extremadamente sutil y no demasiado explicativa, no es aceptable para Polo.

Polo emplea una fórmula medieval que redondea el tema: “Otra fórmula: *intellectus noster et formando intelligit et intelligendo format*. Nuestro entendimiento entiende formando y forma entendiendo. Es la expresión circular del tema: en rigor, un modo de formalizar el hallazgo de Aristóteles. Se entiende formando y formando se entiende. No se forma primero y luego se entiende, ni primero se entiende y luego se forma; sino que se entiende y se forma a la vez: *simul*”²⁸⁰.

4º Conmensuración es una noción que recoge lo intrínseco del conocimiento: su carácter de *simul*. El carácter de simultaneidad del conocimiento no se refiere a la

²⁷⁸ *Curso de teoría*, I, 80.

²⁷⁹ *Curso de teoría*, I, 81.

²⁸⁰ *Curso de teoría*, I, 78.

secuencia de actos cognoscitivos, pues entre un acto y otro no hay confusión: ““Si se ve se tiene lo visto *ya* y se sigue viendo”. ¿Qué significa ese seguir? Que no se pierde o que se alcanza todavía otro fin. Y como en todos los casos tenemos un *simul*, es decir, una estructura dual perfecta de conocer en acto y conocido en acto, ese seguir no es continuo, sino discontinuo. Entre perfectos no hay potencia. De manera que se puede hablar de movimiento discontinuo o de acto a acto: seguir conociendo es un movimiento de acto a acto, no de potencia a acto”²⁸¹.

El carácter de *simul* se refiere entonces a esa bi-dimensionalidad ya mencionada: el conocer es un acto temático. Acto en lo que respecta al conocer, temático por parte del objeto. De este modo, el conocer no es un conocer unitario al sentido de la identidad. Esto es otra manera de decir que el conocer no es la identidad originaria: no es la unidad del conocer y el ser.

La identidad entre ser y conocer no es la correspondencia propia caracterizada como simultaneidad en la operación cognoscitiva²⁸². El conocer humano se corresponde con un objeto al modo dicho, y ese modo resume Polo en la noción de *conmensuración*. “Para entendernos, designaré esa correspondencia así: conocer-conocido. Ahora hay que añadir una observación muy importante: esa correspondencia no se debe confundir con la correspondencia conocer-conocer, la cual es la identidad simple de que hablábamos: es el ser en cuanto conocer y el conocer en cuanto ser. *Esta última correspondencia no es una operación cognoscitiva*. El ser no debe llamarse conocido si es el acto de ser simplemente idéntico al acto de conocer. A su vez, el acto de ser que ni siquiera es una operación cognoscitiva no es de suyo conocido en acto, es externo a la primera correspondencia. Así, por ejemplo, no se debe decir que la realidad de una piedra sea un acto de conocer; por lo tanto, la piedra en tanto que conocida es inmanente a la operación de conocer. Y eso significa que es poseída o tenida en la operación (en el sentido fuerte del *ekhein* griego). El *tópos* de la piedra conocida en acto es una operación (en Dios será su propio acto de conocer —aunque en el acto de conocer divino la piedra no es un objeto— y lo mismo en el ángel, pero en la piedra no). El acto de ser de la piedra no hace inteligible o cognoscible en acto a la piedra”²⁸³.

²⁸¹ *Curso de teoría*, I, 65. En este sentido los actos son discontinuos, frente a la continuidad del movimiento transitivo.

²⁸² Dice Santo Tomás: “Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia” (*St Th I*, q. 77, a.1, c).

²⁸³ *Curso de teoría*, I, 48s.

Es este el sentido en que se dice que no hay conocido sin operación. Polo entiende así que lo conocido se mide con la operación en esa relación de congruencia: “No hay objeto sin operación. En la correlación de la operación con el objeto aparece lo que se llama intencionalidad cognoscitiva”²⁸⁴.

No hay, como decíamos siguiendo a Polo, frustración en la operación, porque sólo hay operación en la medida en que *hay ya* objeto que se corresponde con ella: en ningún momento el conocer es ciego, porque el carácter de ceguera sería *eo ipso* el carácter de no-conocer. “No es posible que el acto se frustre; la operación cognoscitiva no puede “quedar en blanco”. Lo que puede estar en potencia es la facultad, pero el acto no, como es obvio. Un conocimiento de nada es absolutamente imposible. También es absolutamente imposible que haya algo conocido sin conocer”²⁸⁵. No tiene sentido *conocer* de tal modo que en ese mismo conocer no se alcance ningún *conocido*: no puede llevarse a cabo un acto cognoscitivo sin alcanzar la dimensión temática, sin alcanzar objeto.

Esta es una poderosa sugerencia por lo que respecta a la distinción de operaciones: si la operación es distinta por corresponderse con lo conocido, las operaciones pueden distinguirse por sus objetos. Hay distinción de operaciones cognoscitivas, piensa Polo, en la medida en que hay objetos distintos que se corresponden con ellas: “La operación se ajusta estrictamente a lo conocido y éste a la operación. Y precisamente por ello y sólo por ello hay distintas operaciones”²⁸⁶.

Si cada operación se corresponde con un objeto, a distintos objetos distintas operaciones. En ese sentido la operación es medida o regulada por el objeto, a la vez que lo mide en perfecta *congruencia*. “Las operaciones son distintas porque cada una se conmensura con su objeto. El objeto mide”²⁸⁷. El color no se corresponde con el oír, ni lo áspero con el ver²⁸⁸.

La congruencia conocer-conocido es asunto de admiración por su perfecta relación. Y esta perfecta relación de conocer-conocido, afirma Polo, es la unión del conocer y lo conocido *en* el conocer. El conocer y lo conocido son uno en acto:

²⁸⁴ *Curso de teoría*, I, 31.

²⁸⁵ *Curso de teoría*, I, 37.

²⁸⁶ *Curso de teoría*, I, 80.

²⁸⁷ *Curso de teoría*, I, 80.

²⁸⁸ Es el criterio que empleará Tomás de Aquino en *S Th* I, q. 77, a. 3, como dice en el *corpus*: “potentia, secundum illud quod est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiae accipi ex actu ad quem ordinatur: et per consequens oportet quod ratio potentiae diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem obiecti”.

“Conocer se corresponde con lo conocido: no hay conocido sin conocer. El cognoscente y lo conocido son uno en acto. Dice Tomás de Aquino: *cognoscens et cognitum se habent sicut duo ex quibus fit unum cognitionis principium*. El cognoscente y lo conocido se relacionan como dos, de los cuales se hace un principio del conocimiento (que es acto)”²⁸⁹.

5° Con esto queda más patente, a mi juicio, por qué para Polo hay una imposibilidad de hablar de pasividad *en* el conocimiento. Hablar de pasividad en el conocimiento implica “cegar” el acto de conocimiento, aceptar que *dentro de él* se introduce un carácter no activo. Esto es tanto como introducir pasividad en el acto, y sólo se explica desde una incorrecta asimilación al movimiento: sólo en el movimiento puede hablarse de acto *de* la potencia. El conocimiento no es acto de la potencia, sino acto *omnino*, como decían los medievales.

En esta línea escribe Polo: “Si todo conocimiento es acto, no hay conocimiento pasivo; la pasividad y el conocimiento son incompatibles. (...) Si se conoce, algo se conoce; no hay conocimiento sin conocido. Si algo se conoce, *se conoce*. Con ese segundo “se conoce” designamos el valor activo del conocimiento. (...) Si conozco, algo conozco: *cogito-obiectum*. Conozco: se da objeto; no conozco: no se da objeto. El objeto no se da por su cuenta: se da si conozco. *Al* conocer hay objeto; ese “al” significa el valor de acontecimiento, el valor de acto: *al* conocer conozco el objeto; sin el “al”, lo conocido no se da de ninguna manera”²⁹⁰.

Por eso, piensa Polo, asimilar el conocimiento a la operación transitiva es un total desajuste. No sólo se introduce la potencia: con ella se introduce también una distancia entre el acto y el objeto y, según esto, la posibilidad de que el objeto no se alcance. Por lo demás, el objeto se convierte entonces en algo que el acto realiza: el objeto es entonces efecto de la operación, llevado a cabo o fabricado por ella. Es decir: precisamente lo opuesto de lo que venimos diciendo, y precisamente opuesto al espíritu aristotélico: se ve, se tiene lo visto. Así, dice Polo, “El formar no es un fabricar. Eso no corresponde a nuestro entender, que es operación inmanente, sin efecto”²⁹¹.

Sólo hay efecto en el ámbito de la acción. No en el ámbito de la operación inmanente, que es intrínseca posesión, inmediata, de fin. El objeto no es efecto

²⁸⁹ *Curso de teoría*, I, 29. Polo cita a Tomás de Aquino: *De veritate*, q. 8 a. 7 ad s. c. 6. Pero recuérdese también el pasaje de Aristóteles: “El conocimiento en acto es idéntico con su objeto” (*De an* III, 7, Bk 431a 1).

²⁹⁰ *Curso de teoría*, I, 36.

²⁹¹ *Curso de teoría*, I, 78.

distante del acto, sino fin perfectamente *ya* poseído. Fin *ya* poseído en la operación, hemos dicho, es distinto a efecto: el efecto es extrínseco a la operación.

Polo recuerda que la noción de efecto debe limitarse a la transitividad. “Por lo demás, se habla de efecto en el caso de la acción. En cambio, no es correcto hablar de efecto en la operación inmanente: lo visto no es efecto”²⁹².

Si el fin dista del acto de poseerlo (lo cual es absurdo en el conocimiento), cabría también la posibilidad de que “una parte de él” aún no fuera conocida. Pero no tiene sentido que *lo* conocido tenga una parte ignota. Lo que tiene sentido es que lo conocido no agote la realidad o la capacidad intelectual, pero eso es asunto distinto. Nada en nuestro conocer significa no haber conocido *ya lo* conocido en su totalidad objetiva (aunque ese objeto no agote la posibilidad de entender, ni la realidad). La postura poliana es una negativa tajante a la admisión de partes “ciegas” del acto cognoscitivo. “Ninguna parte de nuestro conocer significa no haber conocido *ya*; lo conocido en modo alguno, en sentido alguno, es posterior al conocer. Dicho de otra manera: lo conocido no es un resultado (o un efecto)”²⁹³.

Postular, en cualquier modo, un trayecto en el conocimiento es para Polo negar su carácter de perfecta simultaneidad, y es entonces dar al traste con su mismo valor activo. No es que los objetos, sin actos, sean objetos conocidos de modo impreciso e indistinto, sino que, al margen del acto cognoscitivo, no hay *lo* conocido en modo alguno. El acto de conocer no busca aclarar un objeto previamente dado, sino que el objeto es inmediatamente dado en cuanto es conocido en acto.

Ahora Polo tiene en mente a Kant. “Kant dice: las formas, las funciones categoriales del entendimiento, sin los fenómenos están vacías: el fenómeno sin las formas categoriales está ciego. Es preciso afirmar que se equivoca. Por lo pronto, es más bien al revés: si las formas categoriales no fueran conocidas *ya*, el acto de ir a conocer es lo que estaría ciego. Es evidente que si yo voy a conocer *y todavía* no he conocido, ese ir a conocer todavía no lo es. Además, si los fenómenos son ciegos sin las categorías, la postposición del objeto es insufrible. En suma, la noción de trayecto cognoscitivo en acto ciego es justamente lo prohibido por la expresión: “se ve, se tiene *ya lo* visto”²⁹⁴.

Por eso, sigue Polo, no hay objetos o partes de objetos sin conocer; no hay objetos ni partes de objetos que estén pendientes de ser conocidos por la operación, ni

²⁹² *Curso de teoría*, I, 59.

²⁹³ *Curso de teoría*, I, 79.

²⁹⁴ *Curso de teoría*, I, 79.

operaciones que tengan aún la potencialidad de conocer más. Quien tiene esa potencialidad, de acuerdo con lo dicho, es la inteligencia. Si algo aún no se conoce, no significa que esté dado, pero no aclarado; si está dado, de hecho está *ya* iluminado.

Darse y ser iluminado, aclarado (que no es sino conocido) es todo una misma operación. El objeto no se da primero y se conoce después: se da en cuanto es conocido. Darse el objeto es ser conocido el objeto porque el objeto se da *en* el conocer. Si un objeto aún no se conoce, no significa que esté dado pero aún no se haya conocido; si aún no se conoce, lo que significa es que no se ha dado en absoluto en el ámbito cognoscitivo. ““Lo que está por conocer” significa: “lo que está pendiente de la operación de conocer”; pero antes o fuera de ella en ningún sentido es conocido. Siempre lo conocido es co-actual, uno en acto: conmensurado”²⁹⁵.

Si se acepta un objeto dado pero aún no conocido, se tiene la noción de intuición. Intuición aquí debe entenderse estrictamente como presencia del objeto al margen del acto. De aceptarse la noción de intuición, surge la problemática inevitable: lo intuido aún no se ha correspondido con un acto de conocer, y puede de hecho llegar a esa correspondencia, que supone una aclaración de lo previamente (no se sabe cómo) intuido. Y, con todo, eso implica también que el conocer es potencia de conocer lo intuido. En suma, concluye Polo, el planteamiento entero es absurdo: “La admisión de una situación cognoscitiva pasiva que se corresponde con algo conocido es uno de los resultados de la noción de intuición”²⁹⁶.

Por lo demás, si el objeto es intuido, entonces es dado al margen del acto. ¿En virtud de qué se ha dado el objeto, si no es como fin poseído por un acto? La solución parece apuntar a que el objeto se da *por su propia fuerza*. En ese sentido, el objeto es activo, y más activo que el acto de conocer, que se hace innecesario como factor de su aparición (apenas servirá, en todo caso, para aclarar lo ya aparecido).

El valor activo del objeto sería entonces más intenso que el del acto mismo. La operación se convierte en un fardo que, por economía, debe eliminarse. O bien, para compensar, se convierte en una función pasiva, como capacidad de versar sobre el objeto (ya dado al margen de toda operación cognoscitiva) para hacerlo claro y distinto. Pero esa nueva operación referida al objeto ¿tendría el *mismo* objeto como su fin propio?

“La noción de presencia *absoluta* del objeto implica que corre a cargo del objeto el presenciarse, el comparecer ante la capacidad cognoscitiva de modo tal que la

²⁹⁵ *Curso de teoría*, I, 80.

²⁹⁶ *Curso de teoría*, I, 38.

capacidad cognoscitiva no tiene que ejercer acto alguno, sino que lo conocido se le impone. La intuición en sentido fuerte es la prevalencia pura de lo conocido respecto de una eventual actividad del conocer. Si lo conocido es lo suficientemente intenso, lo suficientemente no oculto, se presenta él en nuestro conocimiento y de este modo nuestro conocimiento es pasivo. No hay lugar para el acto de conocer si lo conocido se muestra justamente por la intensidad de su presentación, de su aparición, de su manifestación, de su “fenomenidad”. Si se muestra no hay que mostrarlo, y si no hay que mostrarlo no hay operación”²⁹⁷.

Las aporías surgen en todos los ámbitos si no se maneja con cuidado el valor de acto como posesión de fin, que es el objeto.

²⁹⁷ *Curso de teoría*, I, 34.

CAPÍTULO IV

EL VOLUNTARISMO EN EL CONOCIMIENTO

“Abandónese la idea de mediación objetiva. El conocimiento directo está exento de subjetividad y realidad. *Lo* en presencia significa: *lo que hay*. *Lo que hay* no es lo conocido por alguien, sino lo que se constituye en presencia, o según un valor de antecendencia que no es tampoco subjetivo, sino que revierte en determinación, supliendo también al ser”.

Estimo que el carácter activo del conocimiento ha quedado suficientemente bosquejado. Claro que podría seguirse insistiendo en el tema, pero con lo dicho hasta aquí se tiene, me parece, suficiente para hacer una distinción del conocimiento respecto de los otros actos.

A continuación intentaré mostrar que, en buena medida, los errores sobre el conocimiento pueden condensarse, al menos en su origen, en la noción de voluntarismo. Conviene al menos despejar de voluntarismo la teoría del conocimiento. Polo se enfrenta a él en el primer tomo del *Curso de teoría*, y lo hace para sentar adecuadamente los temas de los que aquí nos hemos ocupado.

En efecto, hemos visto que Polo ha descalificado modos inadecuados de entender el conocimiento como operación. Según la lectura poliana de Aristóteles, las nociones de “ceguera”, de “intuición” y de “innatismo” han de desecharse.

Pero ¿cuál es el origen de esas nociones? Según Polo, su origen está, en buena medida, cifrado en la noción de *voluntarismo*. Este tema no es quizá propiamente aristotélico, pero el planteamiento aristotélico, al menos en la lectura de Polo, supone su rechazo. O bien, Polo considera este tema para acentuar el carácter activo

del conocimiento, haciendo frente así a planteamientos modernos. Con eso intenta realzar el planteamiento aristotélico.

El innatismo, la intuición y la “ceguera” del conocimiento se introducen cuando no se acepta el radical valor activo del conocimiento; valor activo que implica, necesariamente, posesión de objeto. Si se acepta que hay más acto que objeto, o más objeto que acto, se llega a uno de estos errores. Ahora bien: el punto de partida ha sido negar el valor activo del acto. Esto sólo es posible como voluntarismo.

El voluntarismo, piensa Polo, es en última instancia una asimilación del conocimiento a la voluntad, o como una dependencia del conocimiento de instancias voluntarias o desiderativas. Puede entonces entenderse el conocimiento como deseo o como tendencia infinita, incapaz de ser satisfecha. Entonces el acto de conocer es superior al objeto, y tenemos una parte del acto que es ciega. O bien: la presencia del objeto se da al margen del conocimiento, que se convierte entonces en posesión segunda de algo previamente establecido. Esto también es una asimilación del conocimiento a la voluntad. En la voluntad se quiere algo previamente dado, si es cierto, como decían los medievales, que *nihil volitum quin praecognitum*. Pero en el conocimiento no hay darse previo al conocimiento mismo.

Intentaré adelantar en la comprensión de estos puntos glosando algunos pasajes de Polo.

1. En la visión de la historia de la filosofía que tiene Polo, el carácter inmanente del conocimiento, alcanzado, como hemos dicho, por Aristóteles, y finamente advertido por Tomás de Aquino, se fue perdiendo progresivamente. En ocasiones la confusión es tan grande que se ha llegado a entender el conocimiento como un acto no distinto de la acción transitiva²⁹⁸.

Brevemente, dice Polo, en la historia de la filosofía ha habido un modo de hacer ver al intelecto como potencia pasiva, frente a la actividad de la voluntad: “En la historia de la filosofía ha sufrido un largo eclipse el tema de los movimientos discontinuos, de las operaciones inmanentes. Ello se debe a muchas razones en las cuales no es posible entrar ahora. La razón fundamental simplemente es ésta: hay un momento en el que se empieza a sospechar que no hay operación cognoscitiva, o que el conocimiento es pasivo. En la sospecha intervienen el intuicionismo y el voluntarismo. (...) Si la voluntad es el núcleo de nuestro espíritu y se niega el pre-

²⁹⁸ Para este punto, remito a la obra de Ricardo YEPES, *La doctrina del acto*, op cit, en la que hay un estudio del *status quaestionis*: después de pasarse revista a los textos de varios autores, se intenta establecer quiénes reconocen los tres sentidos del acto y quiénes los confunden.

dominio del entendimiento, se invierte la convicción de Aristóteles que resalta la perfección del conocer frente a lo imperfecto del deseo”²⁹⁹.

El voluntarismo, en la interpretación de Polo, no es más que un sometimiento (inadmisible) de la inteligencia al imperio de la voluntad. Esto se puede lograr aceptando que el acto del entendimiento es posterior al voluntario, que es determinado por el acto voluntario, o que es dirigido por él, etc. Puede preguntarse si es anterior el entendimiento o la voluntad. Pero, si bien se mira, aún es inadecuado examinar esa pregunta: el mero hecho de escoger entre uno u otra, por las razones que sean, implica ya que, de antemano, se ha aceptado la posibilidad de una decisión. Plantear el problema en términos de una opción implica una elección a favor de una o de otra. Y en toda decisión interviene la voluntad (aun con intervención del entendimiento, toda decisión tiene una dimensión voluntaria).

Plantear la pregunta, afirma Polo, es ya otorgarle un cierto primado a la voluntad. No es válido abrirle el camino a la decisión en la cuestión de la distinción de papeles funcionales de la inteligencia y la voluntad. Abrirle el camino a la decisión es una tácita aceptación de lo primordial de la voluntad. En último término, la pregunta ¿qué es anterior, la inteligencia o la voluntad?, es inadecuada.

Cuál sea anterior no se decide estudiando una pregunta. Debe decirse simplemente que el entendimiento es activo, y que nada es susceptible de ser deseado, querido o amado, si antes no se tiene noticia de ello. De nuevo la sentencia medieval: *nihil volitum quin praecognitum*. No se trata de preguntar, porque la pregunta abre posibilidad de decidir (aun si se decide por o con razones). “Se trata de la primacía del entendimiento o de la voluntad. Hablar de opción entre ambos no parece correcto, pues optar ya prima a la voluntad (optar, en efecto, es un acto voluntario). Por otra parte, dicha opción es inútil porque ambas son compatibles. ¿Por qué sentir que se menosprecia a la voluntad al sentar la prioridad del entendimiento?”³⁰⁰

Hay que notar, por de pronto, que la anterioridad del acto intelectual no es un ataque al voluntario, ni un rebajamiento. Ser posterior no significa ser inferior, ni es necesario ver la voluntad como una potencia menos “valiosa” por ser posterior. Lo que realmente interesa, en todo caso, es medir el valor de acto del acto voluntario

²⁹⁹ *Curso de teoría*, I, 67. El estudio de esas razones es abordado en muchos textos, desde sendos enfoques; menciono sólo dos: el capítulo segundo de *Presente y futuro*, y “La filosofía en nuestra situación”, *Nuestro tiempo*, Pamplona 289-90 (1978): 5-38. En esos textos Polo tiene especialmente en mente el “arreglo” que hacen Escoto y Ockham, cada uno a su nivel, del planteamiento aristotélico.

³⁰⁰ *Curso de teoría*, I, 68.

(que, al no ser el acto del intelecto, tendrá un valor distinto como acto)³⁰¹. Eso es algo importante e interesante, y seguramente allí se manifiesta la grandeza de la voluntad.

Con todo, ni es estudio de este trabajo, ni su apreciación supone una negación a lo que hemos dicho: el conocimiento es la inmediata, ya, dada, posesión de fin. Se podría afirmar que conocer es la total anticipación, si se insiste en *lo inmediateamente ya dado*. Antes de decir cualquier cosa sobre la voluntad, está claro que el fin, *lo* conocido, es *ya poseído*, en pretérito perfecto, *háma tó autó*, en el acto cognoscitivo³⁰².

Si esto es claro, hay que entender, junto con Polo, que el objeto es poseído por la operación, no efectuado por ella. La comprensión del conocimiento como acto productivo es, repito, una asimilación del conocimiento a la acción transitiva, y es una asimilación inadecuada, porque no respeta el valor activo propio del conocimiento. Es un error que se llama fisicalismo, o psicologismo. El conocimiento no “efectúa el fin” por la sencilla razón de que no lo causa, sino que lo posee. El fin puede ser causa al modo de la causa final, pero entonces es una causa extrínseca³⁰³.

Pero en el conocimiento el objeto no es extrínseco, sino la posesión inmanente. “La operación no es la causa del objeto: sostenerlo es incurrir en fisicalismo (o psicologismo). Afirmar que sin operación no hay objeto no es lo mismo que entenderla como la causa del objeto, porque el objeto es fin y la noción de causa del fin no tiene sentido. El fin es la primera de las causas. Además, en el conocimiento ni siquiera el fin se debe entender como una causa. El fin se llama causa cuando es causa de la causa eficiente. Pero ahora se trata de fin poseído, es decir, del estatuto a su vez más adecuado para el fin. Los fines poseídos son más que causas finales; ser causa no es lo más perfecto del fin mismo, y el fin es lo más perfecto. Sin el conocimiento el fin quedaría en una situación extraña, a saber, causando acciones pero permaneciendo fuera siempre, rehusándose, puesto que es inalcanzable por la acción o significa su muerte”³⁰⁴.

³⁰¹ “Ahora bien, aunque la voluntad sea tan activa como el entendimiento, la índole de ambas es diferente” (*Curso de teoría*, I, 69).

³⁰² “Habrá que ver si el carácter activo es extensible a la voluntad y en qué sentido. Pero no cabe prescindir de que el fin se posee en perfecto, y ¿cómo no ver que, antes de nada, el fin se posee en perfecto en el conocimiento?” (*Curso de teoría*, I, 69)

³⁰³ Cfr *Phys* II, 3, Bk 194b 16ss.

³⁰⁴ *Curso de teoría*, I, 64.

Ahora bien, si el conocimiento es intrínseca posesión de fin, en tanto acto, debe rechazarse cualquier intervención de la voluntad *en el acto mismo*. La voluntad puede aparecer en otros ámbitos. Puede dirigir la atención, puede “pedirle” a la inteligencia que intensifique la atención, o lo que sea, pero no es un factor constitutivo *del* acto de conocer mismo. Polo no niega esto, que es una realidad indudable. Pero precisa: la voluntad puede influir en la inteligencia (facultad), pero no en el conocer (acto).

Si el conocimiento es acto por virtud propia, de ningún modo es potencia y, menos aún, potencia respecto de un acto voluntario. “La operación cognoscitiva no es de índole voluntaria. Y precisamente porque es un acto es absolutamente no “intervenible” por la voluntad. La voluntad puede influir en la facultad, pero no en el acto de conocer en cuanto tal. En modo alguno un acto cognoscitivo está en potencia desde un acto voluntario, porque en modo alguno está en potencia respecto de sí. La voluntad puede mover a pensar en esto o en lo otro, pero no puede modificar el acto con que se piensa esto o lo otro en tanto que se ejerce”³⁰⁵.

Rescatado el valor de acto del conocimiento, volvemos a la fórmula: no hay objeto sin operación, ni operación sin objeto (noción de *commensuración*). Esto comporta un rechazo, como veíamos, de la noción de intuición. Ahora bien, si por intuición se entiende un conocimiento no discursivo, es posible hablar de intuición sensible. Por mi parte, prefiero aún así hablar de conocimiento sensible. Y esto por la razón de que la inmediatez de la intuición ha llevado a entenderla en ocasiones como un darse el objeto al margen de la operación. Esto es imposible. Creo que es válido hablar de intuición sensible, si se entiende por ello el que el objeto sensible se dé inmediatamente, sin ninguna mediación; pero aun así, el objeto sensible se da *en* el acto de conocer sensible. En cambio, si se dice que el objeto se da al margen de una operación, se incurre en un error. Esa es la noción de intuición que Polo rechaza: “Si por intuición se entiende el conocimiento inmediato, no discursivo, como el de un color, es decir, de algo cuyo aparecer no exige mediación (una inducción o una deducción o, en general, un proceso comparativo), puede decirse que, cuando vemos, cuando tocamos, o cuando concebimos, intuimos. Este sentido de la intuición es correcto. Pero si por intuición se entiende que la actividad y el protagonismo del conocimiento corre a cargo de lo conocido, hay que excluirlo: sin acto de conocer no se conoce nada y eso quiere decir que no hay nada conocido, ni tampoco

³⁰⁵ *Curso de teoría*, I, 52.

realidad alguna si Dios no la conoce. Al menos el primer punto está bien sentado por Aristóteles³⁰⁶.

Frente a ella, mantiene Polo que, sin operación, no hay objeto, porque la operación es la posesión *del* objeto. La intuición, dice, es precisamente el modo en que más fácilmente se introduce la pasividad en el conocimiento. Si el objeto se presenta, por decirlo así, por sí mismo, entonces el acto es irrelevante. La intuición suscribe esta tesis. Conocer no es actuar, entonces, sino simplemente asistir al darse mismo del objeto: “La forma más general de admitir la pasividad cognoscitiva es el sentido que tiene con frecuencia (no siempre) la noción de intuición. Incluso se dice que la forma más alta de conocimiento es el intuitivo. (...) Al usar con este sentido la palabra “intuición” se quiere decir que conocer es sencillamente asistir a la presencia de lo conocido (justamente lo intuido). Lo intuido es lo que se da desde sí, de manera que conocer, intuir, no es ejercer ninguna operación, sino simplemente estar asistiendo³⁰⁷.”

Polo nota que ese asistir no es realmente una operación, sino advertir que lo conocido ha aparecido de suyo. “De suyo” quiere aquí decir que, en tanto que la operación es irrelevante, el impulso del conocimiento corre a cargo del objeto mismo. El objeto, por su propia fuerza, se abre paso hasta la presencia, sin que ésta le sea conferida en el conocimiento. El objeto entonces se impone: en él recae el valor activo. El acto de conocer no sólo se degrada, sino que desaparece: no es necesario. Lo intuido no se corresponde con acto ninguno. “El conocimiento es tan inmediato que sólo existe realmente lo intuido, que se impone y llega, digámoslo así, hasta el entresijo más íntimo de mi *posibilidad* de conocer; justamente por eso lo conozco, no porque con lo intuido se corresponda un acto mío. Si el conocimiento fuera intuitivo, no sería actividad alguna³⁰⁸.”

Hablando de un modelo “platonizante” (en sentido amplio) de entender el conocimiento veámos que según Polo, si la idea existe “en sí”, la noción de intuición es algo comprensible. Precisamente en tanto que la idea “en sí” hace innecesario el acto de conocer para constituirse como idea. Entonces el conocer no es más que asistir a la idea, un acto como el recuerdo o algo parecido, pero no es necesario como el *en* de la idea: la idea está ya dada en sí. Por eso afirma Polo: “En Platón se ve el arranque de la tesis según la cual la intuición no implica una actividad que se pueda llamar conocer, sino que en el intuir toda la actividad le corresponde a lo

³⁰⁶ *Curso de teoría*, I, 47s.

³⁰⁷ *Curso de teoría*, I, 33.

³⁰⁸ *Curso de teoría*, I, 33s.

intuido: es él lo que se hace presente, el que se da para ser conocido, y como él lo hace todo, yo no hago nada; mejor dicho, no hay acto de conocer”³⁰⁹.

Es, paradójicamente, un fin poseído, pero sin posesión. Debe decirse que esta tesis es errónea. La intuición sólo es comprensible como explicación (que no válida), por la inmediatez del objeto. El acto posee *lo* conocido como *inmediatamente ya dado*. La inmediatez del objeto, explica Polo, es tan radical, tan fuertemente es poseído el objeto *en* el acto mismo, que a veces podría parecer que no hay acto, que no es necesaria ninguna tensión o empleo eficiente del conocer para que el objeto aparezca (justamente, en el conocer como tal no se requiere que la voluntad se emplee). Lo contrario es una confusión.

El conocimiento conoce *lo* conocido, de modo que *lo* que se conoce es *lo* conocido, no el conocer. Como *lo* conocido no es el conocer, sino el objeto, puede parecer que el conocer se oculta, se calla. Pero aunque el conocer pueda entenderse así como ocultamiento de sí que no oculta³¹⁰, eso no significa que no haya acto. Sin acto, sencillamente, no hay objeto. No puede decirse que el objeto se dé de suyo, como en el escenario aparecen los actores, sin que el espectador realice acción ninguna (en rigor, sí la ejerce: los observa). El objeto no aparece de suyo, sino *en* el conocer, de modo que entender el conocimiento como atender pasivamente, como si el sujeto llevara a cabo la función de espectador, es errónea. El conocer conoce el objeto, no a sí mismo, pero eso no significa que no esté. Sin acto no *hay* objeto.

“¿De dónde surge lo que se suele llamar el primado de la intuición, es decir, la tesis según la cual la forma más alta de conocimiento es aquella en la que toda la iniciativa corresponde a lo conocido y el cognoscente se limita a asistir? Estas interpretaciones *estáticas* del conocimiento tienen, ante todo, una explicación psicológica. Algunas operaciones psicológicas “nos” absorben en el objeto, y nos parece que el objeto es lo más importante. Pero sin la operación el objeto no comparece de ninguna manera. Aunque esté callada la operación, aunque no reflexionemos sobre ella, sin embargo la operación existe, se está ejerciendo. No somos espectadores en

³⁰⁹ *Curso de teoría*, I, 46.

³¹⁰ “Esto quiere decir que la operación queda siempre tácita, oculta (lo que no significa que sea ciega). La presencia mental, el *en* de los objetos pensados, se ha descrito como el ocultamiento que se oculta. Decíamos, glosando una fórmula de Heidegger y pasando del orden pragmático al teórico, que la presencia del objeto no forma parte del objeto: es del orden del acto, no del orden intencional. La he descrito como el suponer, ocultándose, lo que hay ya inmediatamente abierto (el objeto inteligido). La presencia no es una nota que no forme parte de lo pensado, sino que se oculta” (*Curso de teoría*, III, 9).

sentido estricto. En rigor, el espectador no es un cognoscente, o bien, la función de espectador no existe³¹¹.

2. En la interpretación que hace Polo, Kant incurre en el fisicalismo. En buena medida, la negación que ha venido haciendo de ver el objeto como efecto, de ver el acto vacío, etc, está planteada frente a Kant. Intentaré glosar este punto.

Kant, empieza diciendo Polo, acepta la pasividad en la sensibilidad³¹². En cambio, la función del intelecto no parece ser pasiva, sino activa. Pero entonces ¿cómo se relacionan ambos? La relación entre actos cognoscitivos no es la relación entre actos y potencias (precisamente, es relación entre actos, como se ha indicado). Si aquí se relacionan, en cambio, acto y pasividad, la relación será, dice Polo, transitiva. Se ha introducido el fisicalismo en el conocimiento. En palabras de Polo: “Ya hemos dicho que para Kant la sensibilidad es pasiva. Mal empezamos. En cambio, el entendimiento es activo. Pero si el entendimiento es activo y la sensibilidad es pasiva, la relación entre ambos, si a su vez es activa, será transitiva. El movimiento transitivo se ha introducido en el conocimiento (la imaginación es constructiva). Es la *actio in passo* que, según Aristóteles, es la acción física”³¹³.

Pero el fisicalismo no termina sólo en lo que respecta al acto. También el objeto es construido de modo fisicalista: “En una teoría trascendental de los elementos el objeto de experiencia tiene elementos. Por tanto, la noción kantiana del objeto de experiencia es una interpretación fisicalista del objeto de experiencia. (...) La relación entre lo activo y pasivo es el movimiento transitivo; en la teoría trascendental de los elementos el objeto está constituido, y por lo tanto es un efecto. ¿No dice asimismo Kant que el objeto es lo puesto? (...) La actividad del

³¹¹ *Curso de teoría*, I, 39.

³¹² El fenómeno se presenta de suyo; las categorías *a priori* de la sensibilidad no dan razón de su aparición, sino de su ordenamiento, de modo que el fenómeno no se presente como una serie indeterminada de sensaciones inconexas: un caos de sensaciones. Pero esto es dar cuenta del fenómeno, no del “caos de sensaciones”. En realidad, no es que las categorías así configuren al objeto, sino que el objeto es así recibido. Pero el objeto “llega hasta ellas” de suyo. “De ahí que Kant distinga en la impresión sensible, es decir, en el dato tal como aparece en la conciencia, dos aspectos: la impresión, en tanto que por ella la sensibilidad es *afectada*, y la misma impresión, en cuanto *investida* por el modo propio de la sensibilidad: las formas *a priori* de espacio y tiempo. La estética trascendental trata de hacer aflorar estas formas o, lo que es lo mismo, el *modus recipientis* con el que la sensibilidad recibe *quidquid recipitur*” (Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo I: La filosofía trascendental: Kant*, Herder, Barcelona, 1993, 88).

³¹³ *Curso de teoría*, I, 70s.

entendimiento es espontánea, según Kant: función de síntesis. Pero la noción de espontaneidad es característica del voluntarismo”³¹⁴.

El fisicalismo es tan fuerte que culmina en la posición del objeto mental. Posición asegurada, precisamente, por la espontaneidad del yo. Como el yo trascendental es el principio de la función de síntesis, es asimilable a la espontaneidad de esa función. En otros términos, el yo pienso es espontaneidad pura. Es espontaneidad pura sin prioridad: como es lo radicalmente anterior, es lo real. “El “yo pienso en general” *tomado como yo* es la condición trascendental de toda síntesis. Asimilado a la síntesis es su principio. Como la síntesis es espontánea el yo es espontáneo. Y si es espontáneo es real porque la espontaneidad radical, su brotar mismo como prioridad que agota la anterioridad, es real”³¹⁵.

Como hemos dicho, esto, para Polo, no es así: la presencia del objeto, siendo fin poseído inmediatamente ya, es anterioridad pura. Pero para Kant la anterioridad de la presencia es vencida por la pura anterioridad del yo. Por su parte, el yo así considerado no es de la misma índole que lo pensable. Es decir, sus espontáneas funciones sintéticas, las funciones categoriales intelectuales, son *a priori* respecto del objeto, no respecto del yo trascendental, que las antecede. Si las antecede, son distintas esas funciones del yo, y por tanto no radicalmente apriorísticas, sino sólo respecto del objeto. “El pensamiento es de la misma índole que lo pensable; el yo no. Por tanto, el yo no es de la misma índole que el pensamiento: las funciones de síntesis son “a priori”, pero no en sentido absoluto, sino respecto de otros elementos del objeto. Las síntesis que no son radicalmente primarias se distinguen, sin más, del yo”³¹⁶.

Según lo dicho, la extensión espontánea del yo, como distinta de él, no es el yo, sino la generalidad de la conciencia. Pero es a esta espontaneidad a la que se encomienda la construcción del objeto: la función espontánea de síntesis es condición de posibilidad del objeto. No está, pues, de antemano conmensurada con el objeto, sino que es actividad al margen de él. A lo más, como elemento del objeto, es su parte o principio, no una *congruencia* con él.

La analítica trascendental, afirma Polo, no es una verdadera descripción del pensamiento, si se atiende al planteamiento aristotélico: “Estas observaciones nos permiten notar por qué la extensión del yo no es real siéndolo el yo: simplemente, la generalidad de la conciencia no es un yo. De acuerdo con esto, la espontaneidad,

³¹⁴ *Curso de teoría*, I, 71.

³¹⁵ *Curso de teoría*, I, 84.

³¹⁶ *Curso de teoría*, I, 85.

real como yo, no lo es en tanto que elemento del objeto. Ahora bien, esto mismo nos hace ver que la espontaneidad no es la operación inmanente. Espontaneidad significa: ir, desembocar en objeto construyéndolo como su condición de posibilidad. La síntesis es una construcción, no un acto conmensurado con el objeto. No es lo mismo un elemento de objeto que un acto conmensurado. El elemento es parte o principio del objeto en el objeto mí mismo. Por lo tanto, no se conmensura en sentido estricto con él”³¹⁷.

Por lo demás, piensa Polo, con la espontaneidad no se ha ganado nada en términos explicativos. El yo, como espontaneidad pura, es real; el pensamiento en cambio, también espontáneo, no es real, porque de su índole es distinta a la del yo. Además, como elemento del objeto, es principio unificador de otros elementos.

Ahora bien: según Polo, la espontaneidad en el primer sentido es voluntaria. En su comprensión, solamente así se explica el paso de la razón pura a la práctica. El hecho de la moral sólo es posible si el paso de la razón pura a la práctica se asegura por la misma espontaneidad del yo.

Como resultado de este planteamiento, concluye Polo, la inteligencia se ha puesto por debajo de la voluntad. “Así pues, la espontaneidad no es unitaria. En cuanto yo significa realidad; en cuanto pensamiento no significa realidad, y en cuanto elemento del objeto unifica otro elemento. En el primer sentido —espontaneidad real— es de índole voluntaria. Es ello lo que permite pasar de la razón pura a la razón práctica y establecer la noción de *factum* moral. Con ello se subordina la inteligencia a la voluntad”³¹⁸.

Puede verse, entonces que, respecto del objeto, lo que lo hace posible es lo que lo hace objeto. Trasladado esto al planteamiento aristotélico, la asimilación apunta al sentido de la acción transitiva: las condiciones necesarias y suficientes del movimiento transitivo son las que explican el movimiento (potencias activa y pasiva, privación, forma y sustrato): es la estructura del acto de la potencia. (El conocimiento, como hemos dicho, no es acto de la potencia, porque la facultad como potencia no es el acto.)

Por su parte, la espontaneidad es una función voluntaria. Y, si la voluntad es espontánea, tiene que ponerse en marcha de suyo: “El planteamiento trascendental, dice Kant, consiste sencillamente en establecer la tesis siguiente: las condiciones de posibilidad de un objeto son sus condiciones de pensabilidad. Así pues, el objeto no

³¹⁷ *Curso de teoría*, I, 85s.

³¹⁸ *Curso de teoría*, I, 86.

es una obra en sentido físico, empírico, pero sí se trata de la estructura formal de la *actio in passio* trasladada a términos de posibilidad (...). Pero además, repito, Kant sostiene que el carácter activo del entendimiento es espontáneo. El arranque del valor de condición de posibilidad propio del entendimiento es la pura espontaneidad. La pura espontaneidad es el punto de referencia de la deducción trascendental de las categorías, pues las categorías son funciones espontáneas de síntesis. En suma, el carácter activo del entendimiento se cifra en su carácter espontáneo (...). Pero si no se acepta el lema *nihil volitum quin praecognitum*, la voluntad tiene que ponerse en marcha de suyo, sin esperar a nada. Y esto es lo que significa que es espontánea³¹⁹.

El voluntarismo aparece por todos lados³²⁰. Por eso, para Polo, el planteamiento kantiano es, en último término, improcedente³²¹.

3. Pero la salida del voluntarismo no la encuentra Polo en *preguntarse* por la preeminencia posible de la inteligencia sobre la voluntad. Cualquier intromisión de la voluntad es perturbadora. Esta intromisión puede darse al modo de la pregunta planteada, o incluso al momento de someter a examen la “principalidad” de la inteligencia. El examen histórico de este punto corresponde a Descartes. Polo vuelve ahora su atención a esta nueva forma de voluntarismo.

A partir de la duda, piensa Polo, Descartes busca no adelantar en la intelección, sino retroceder a su principio. Este “retroceder” viene motivado por la iniciativa del sujeto. Aunque es claro que siempre hay un sujeto que piensa, el método para advertir al sujeto, por decirlo de algún modo, no es con una duda voluntaria. Así lo

³¹⁹ *Curso de teoría*, I, 71s.

³²⁰ ¿En razón de qué? En mi opinión, la respuesta a esta cuestión puede apuntar en esta dirección: “El kantismo es una especulación sobre el carácter fundamental del sujeto. Pero el sujeto no tiene, como ser, carácter fundamental. El carácter fundamental corresponde a la realidad conocida racionalmente” (*Curso de teoría*, III, 8, 237).

³²¹ Héctor Esquer apunta bien a la valoración final de Kant: “Determinar la unidad aperceptiva como presencia pura, susceptible de conexión sistemática con toda formalidad objetiva equivale a un desdoblamiento analítico de la presencia mental carente de validez. Con este desdoblamiento, la presencia mental se enreda en funciones que no le corresponden, y arrastra tras de sí al logos, de donde resulta que ella misma se desdibuja, se destruye el sentido de los primeros principios, se esfuma la posibilidad de abandonar el haber y se pierde el conocimiento del ser. Por otra parte, el tema de la existencia humana queda trivializado al reducirlo al tema de la subjetividad como principalidad *a priori*. La libertad como carácter existencial permanece inadvertida al entenderla como fundamento del haber, no sólo porque el haber es anterioridad exenta, sino sobre todo *porque a la existencia humana no le corresponde el carácter de principio*” (cit en *El límite del pensamiento*, 142, nota 20).

que logramos es introducir a la voluntad en el conocimiento. Pero el pensar no es el sujeto que piensa, ni por *querer* dudar sobre el pensar llegamos a advertir al sujeto. Por lo demás, la relación *sum-cogito* no es propiamente “indudable”, porque tal cualificación, advierte Polo, es extrínseca a la conexión misma.

“La duda no es un procedimiento progresivo, sino un paso atrás, ya que en mí nada es anterior al *sum*. Ahora sí que conocer es una iniciativa mía. Sigo sosteniendo que no es así. Por una parte, es obvio que si pienso soy (o que si no soy no pienso). Pero ni pensar equivale a ser-yo, ni es acertado calificar de indudable tal conexión (indudable es una calificación extrínseca de ella). Llamarla indudable no me dice nada acerca de “pienso-existo”; en especial, no me dice cómo pienso mi ser”³²².

Con la duda, el *cogito* se convierte en indudable, pero para esto tenemos que eliminar de él cualquier objeto pensado. Pero un pensar sin objeto no es un verdadero pensar, porque pensar es poseer objeto. Si elimino los objetos del pensar, elimino también el pensar. El *cogito* indudable de Descartes no es un verdadero *cogito*. “Para Descartes el *cogito* es enteramente indudable. Ahora la pregunta es ésta: admitamos que “pienso” es indudable —si pienso es indudable que pienso—; pero si esa indubitabilidad se separa de todo *cogitatum*, no es *cogitatum* alguno. (...) Con otras palabras: ¿sigue siendo un acto el conocer si se elimina —si se desposee de— lo conocido? No. Si yo tomo la iniciativa que llamo duda universal y elimino todos los objetos con ella, también elimino todos los actos de conocerlos. Sea lo que sea aquello con que me quedo, no me quedo con nada que pueda llamarse conocimiento en acto. Y es que, en rigor, el conocimiento en acto no es exactamente una iniciativa mía”³²³.

Pensar no es pensar si no se corresponde con lo pensado. Dudar del pensar hasta separarlo de todo lo pensado, para quedarme con un pensar puro, no eliminable por la duda, es un artificio. El pensar puro, entendido como un pretendido pensar objetivo a-temático, no es un verdadero pensar, porque todo pensar se corresponde con un objeto. La fórmula correcta es: pensar-pensado. El pensar vacío no sigue esa fórmula. Pero se pretende haber llegado a un vacío. Esta pretensión es falsa. El pensar vacío no existe. Si bien se ve, a lo que se ha llegado es a pensar el *cogito* mismo: pensar (acto) el “pensar” (tema).

³²² *Curso de teoría*, I, 88. Y más: “No hay que optar, si se advierte que el ser que atribuye Descartes al *cogito* en términos de *sum* es pura existencia de hecho. Ahora bien, decir que al *cogito* le corresponde un existencia fáctica es, simplemente, una tesis obtusa” (*Curso de teoría*, III, 130).

³²³ *Curso de teoría*, I, 87s.

En términos de Polo: “Según el axioma A hace falta una operación, es decir, la operación que conoce al *cogito* mismo, lo cual significa, como es obvio, que ese *cogito* no es componible con el *sum*, sino con el acto de conocerlo, ya que es un *cogitatum*”³²⁴.

Polo examina de cerca el procedimiento. Pensar se corresponde con objetos. Descartes duda de la validez (en términos de claridad y distinción) de los objetos en su primera aparición. Los objetos, en principio, no son claros y distintos. Es necesario un retroceso, arbitrado por la duda. En primer lugar, señala Polo, esta necesidad es voluntaria: “Ahora bien, la duda la he suscitado yo, no los motivos. Sean los que sean los motivos para dudar, si yo no dudo, no dudo”³²⁵.

En segundo lugar, se pretende que, eliminando todos los objetos, el pensamiento culmine en el *cogito* puro. Esto es una quimera. No tenemos al término del proceso, concluye Polo, el *cogito* puro, sino el pensar sobre el pensar. “Dudar es eliminar todos los objetos. ¿Qué queda? Queda el *cogito*. Este es el error de Descartes: no queda el *cogito*. ¿Qué queda? En todo caso, pensar que piensa; no el *cogito*, sino el *cogito me cogitare*”³²⁶.

Para Polo es imposible quedarse con un pensar puro porque el pensar no es puro en ningún momento: entendiendo puro como pensar al margen de un objeto. Y esto por la sencilla razón de que pensar es un acto temático: se piensa *algo*. Se puede pensar en un *cogito* vacío, pero esto es *ya* pensar *algo*: el *cogito* vacío mismo. En otros términos, el *cogito* puro es aquí no un acto, sino un objeto. ¿Puede conmensurarse este objeto con el *sum*? La respuesta es, según Polo, negativa, porque el acto del objeto es el pensar, no el *sum*: “Si no hay conocer sin conocido, el *cogito* tal como Descartes lo ha aislado no existe. Por lo tanto, la expresión *cogito-sum* sólo es válida si no se aísla, si apela a un implícito. Pero en tal caso no es expresión de un principio”³²⁷.

Es necesario ser coherentes en este punto. Si pensar es poseer *lo* pensado ya, como fin de la operación inmanente, como fin *en* el acto, hay que aceptar que, sin ese fin poseído, no existe la operación (que consiste en poseerlo). Con la duda, una operación voluntaria, se pretende romper el sentido mismo del acto: se pretende tener el acto de pensar sin el fin en el que reside su carácter mismo de acto. Pero, en rigor, ni siquiera se consigue romper esa unidad.

³²⁴ *Curso de teoría*, I, 88.

³²⁵ *Curso de teoría*, I, 87.

³²⁶ *Curso de teoría*, I, 89.

³²⁷ *Curso de teoría*, I, 88.

En todo caso, se rompe con todo el acto. “Dudar de todo quiere decir prescindir de todo lo conocido. La duda es un acto voluntario que incide en la conexión *cogito-cogitatum* rompiéndola. (...) Se considera el *cogito* sin *cogitatum* justamente al dudar del *cogitatum*, y entonces, al dudar, queda como indudable el *cogito*. ¿Cómo no ver que sin *cogitatum* no queda nada, a no ser la pura potencia?”³²⁸

Polo se da cuenta, además, de que el pensar unido a objetos es susceptible de duda; pero, separado de todo pensar, se pretende que el mismo *cogito* es indudable. Esto es una petición. Como lo es articular un pensar puro con el *sum*. Entre otras razones, porque el *sum* no es una idea pura: ¿se puede decir que el *sum* sea una idea clara y distinta? A mi juicio, además, un *cogitatum* puro no es componible con el *sum* porque son actos de distinta índole. Por lo demás, el *cogito* ni siquiera es un acto, sino un objeto pensado. Si el pensar puro es imposible como pensar, queda que sea un objeto pensado. Ahora bien, un pensar puro, si es objeto pensado, no es componible con el *sum*, sino con un verdadero pensar, que es precisamente pensar el pensar: *cogito me cogitare*. El *cogito* cartesiano es objeto de una operación de pensar, de la cual es objeto. Pero si se introduce el *sum* al nivel del *cogito* pensado, lo que tenemos es también un *sum* pensado. El *sum* de Descartes no es el acto de ser de la persona, sino un *sum* temático. Además, se lo ha compuesto con un *cogito* temático también. Y la existencia humana no es el *sum* temático de un *cogito* temático.

“Descartes se desliza hasta afirmar que con el *cogito-sum* ha encontrado el primer principio sobre el que descansa toda su filosofía. ¿Qué puede surgir de ese primer principio? Por lo pronto, según Descartes, desde él es posible volver al objeto. Ahora bien, volver al objeto requiere otra operación, pero en ese caso el *cogito* no sirve como principio. ¿O se pretende que el mismo *cogito* sin objeto es ahora el *cogito* con objeto? Si se tiene en cuenta la noción de conmensuración, a un *cogito* puro corresponde un *cogitatum* puro. Si el objeto es confuso, el *cogito* será otro. Pretender extraer el primero del segundo es un puro descuido. Además *sum* no es un *cogitatum* puro”³²⁹.

De manera que: “Descartes no se da cuenta, al parecer, de que *cogito-sum* y *cogito-cogito*, si existen, son dos actos distintos. Desde luego, el *sum* como criterio de realidad válido respecto del *cogitare* impide notar el carácter activo de este

³²⁸ *Curso de teoría*, I, 82s.

³²⁹ *Curso de teoría*, I, 83.

último. El *cogito* acto del *cogito* tema no es el *cogito* del *sum* temático. Tampoco al revés: la realidad del *sum* no es el acto de ningún tema³³⁰.

Por tanto, concluye Polo: “Descartes ha confundido la realidad pensada con la realidad real, valga la expresión”³³¹. Una cosa es entender *lo* que se entiende; otra cosa será entender ese primer entender, que por su parte se ha tornado en entendido. Pero el primer entender no puede entenderse a sí mismo de suyo. Además, el entender el entender (de modo que el segundo entender es el *lo* entendido del primero) no sitúa al segundo entender en el ámbito de lo real, sino precisamente (*precisivamente*) en el de *lo* entendido. Y al situar el *sum* en ese mismo ámbito no se obtiene un *sum* real, sino un *sum* entendido. Creo impropio llamarle a ello “existencia humana”.

4. ¿Cómo situar entonces al *sum* sin reducirlo al ámbito objetivo? Una respuesta que diera total cuenta de este punto es difícilmente alcanzable en el marco de esta investigación. Como en otras ocasiones, me limito a señalar la dirección en la que avanzará Polo. Para terminar este estudio, por tanto, es necesario considerar un tema que no puede dejarse de lado: la cuestión del sujeto cognoscente.

Volvamos a la fórmula que nos dirige: conocer es poseer *lo* conocido como fin *inmediatamente ya dado*. Pero conocer y conocido no se confunden: el conocer no es *lo* conocido, sino que lo posee. *Lo* conocido no es el conocer, sino lo poseído *en* el conocer. Así, ni el ver ve que ve, ni el entender entiende que entiende. *En* el mismo acto de entender. Si *en* ha hecho referencia siempre al acto de conocer: *en* el conocer no se conoce el conocer; *lo* (que está) *en* el conocer es *lo* conocido *en* el acto. Para que el conocer, *en* el conocer, conociera el conocer, tendría que ser conocer *en* sí mismo: como si el acto pudiera doblarse y ser autoposesivo. Irónicamente, esto sólo es *imaginable* desde una visión fisicalista del conocimiento. El conocimiento no es algo que se doble.

En otros términos: el acto no es reflexivo respecto de sí: “En la operación comparece lo presente, lo intencional, no el acto operativo correspondiente (el acto es real, no intencional). Una reflexión del acto sobre sí mismo sería una autoaclaración. La noción de autoaclaración es una noción moderna incompatible con el axioma del acto. Una autoaclaración es una postergación, un remitir a la operación misma según la cual ésta, antes de ser “objetivada (lo cual sería terminal), no conocía, con lo que se constituye como ciega y el carácter presente e intencional del objeto queda eliminado. La noción de autoaclaración se ha de

³³⁰ *Curso de teoría*, I, 83.

³³¹ *Curso de teoría*, I, 83.

rechazar: no es aristotélica y es incoherente”³³². Se conoce *lo* conocido, no el conocer. No cabe de ningún modo que se vea el objeto y el acto “reflejado” en él, o el objeto “insertado” en el acto. El acto no es el objeto.

El conocer conoce exclusivamente *lo* conocido. No se puede, pues, entender que se entiende y luego, *por el mismo entender*, entender *lo* que se entiende. Se entiende *lo* que se entiende. Por lo demás *al* “entender que se entiende” puede un segundo entender convertir a otro acto en su tema. En otros términos: cada acto versa sobre su objeto; pero versar sobre un acto apenas podría corresponder a *otro* acto, de modo que el primero se ha convertido en objeto de un nuevo acto cognoscitivo.

Conocer es un acto real. Esto, por de pronto, no es problemático. La persona es también real. Pero, como es claro, no son reales en el mismo sentido; vale decir, conocer no es el mismo acto que el ser. Ser y conocer no son lo mismo, porque se puede ser hombre sin conocer: al dormir, por ejemplo. En cambio, no se puede conocer sin ser. Esto último, sin dejar de ser cierto, no posibilita la afirmación siguiente: lo mismo es ser y pensar. No son lo mismo porque pensar es, al menos, una operación, la operación de pensar; pero ser no es una operación cognoscitiva.

En términos de Polo: “Si se ve, el ver es un acto real. Ahora bien, y esta observación es importante, la fórmula “yo soy real” es una inferencia distinta por completo al axioma A. Y ello por la sencilla razón de que el yo no es, en modo alguno, una operación cognoscitiva. Así pues, frente a Kant hay que decir que no se trata de una mera condición de posibilidad, sino de un acto, y, por otra parte, que el yo o el *sum* no son elementos constitutivos de dicho acto, y que dicho acto tampoco es constitutivo del objeto: no forma parte de él, no es una nota o un “elemento” suyo”³³³.

Si queremos eliminar el voluntarismo, hay que eliminar al sujeto *del pensar*. No afirmando un conocimiento absoluto o hipostasiado: en último término, el conocer depende del núcleo del saber (la persona). Eliminar al sujeto tiene aquí el siguiente sentido: si el acto del sujeto no es el acto de pensar, entonces los dos actos no deben mezclarse (un acto, si es tal, no se confunde con otro). Por tanto: el sujeto no es constitutivo del pensar. El pensar es acto *per se*, o *kath' autó*. El pensar no es el acto del sujeto, y por tanto el acto de sujeto no es el acto de pensar. Luego, dice Polo, no debe confundirse el acto del sujeto con el acto de pensar. Hacer eso es una mera confusión de actos: “Hay que decir que el sujeto y el conocimiento como acto

³³² *Curso de teoría*, III, 8.

³³³ *Curso de teoría*, I, 84.

no están implicados el uno en el otro. Ningún acto de conocer humano es el sujeto y el sujeto humano no es el acto de conocer”³³⁴.

Se puede decir que “(a través de sus inteligencia) es el sujeto quien conoce”³³⁵. Prefiero no hacerlo, porque *lo* conocido es conocido *en* el acto de entender, no en el acto de ser del sujeto. El innatismo, me parece, es una postura inadmisibile. El conocer, de suyo, se encarga de conmensurarse con *lo* conocido; y esto de modo inmediato. Explica Polo que el sujeto, por decirlo así, no tiene que hacer nada: “La operación se encarga de conmensurarse, sin que el sujeto tenga que proponérselo o ejercer tarea distinta del conocimiento mismo”³³⁶.

Pero aquí se dice que el sujeto “no tiene que hacer nada” en el sentido de que el acto mismo, en cuanto posesión de *lo* conocido, se conmensura de suyo con *lo* conocido, en su carácter de acto. Dicho de modo gráfico: los colores se ven, sin que “yo” decida con qué colores ver.

Más aún: en ocasiones resulta tan aparente este “no tener que hacer nada”, que a veces parece que conocer es simplemente ser espectador de lo que aparece. Esto último es, por supuesto, falso, porque no hay objeto sin conocer. Pero es sugestivo: el conocer *no exactamente una iniciativa* del sujeto. *Lo que hay*, el objeto, está *inmediatamente ya dado*. No es necesario que el sujeto “haga nada”: simplemente conoce, y el conocer “se encarga de lo demás”: o sea, de conmensurarse con *lo* conocido. El voluntarismo debe desecharse por entero, porque no permite distinguir suficientemente el acto del sujeto del acto de conocer. Desde una postura voluntarista, el acto de conocer depende del acto de la persona. Entonces ¿para qué hacerlo acto siquiera? En ese caso sería mejor quedarnos, siguiendo un principio de economía, con el acto de la persona. Que los objetos, entonces, “lleguen como puedan” frente al espectador, que es la persona. Esta postura no es aceptable: para que haya objeto, debe haber acto de conocimiento; y éste, afirma Polo, no es el acto de la persona. “La noción de operación cognoscitiva como acto permite prescindir de la función constitucional del sujeto o del acto confundido con el sujeto. El voluntarismo no lo permite porque sin la aportación del sujeto el acto voluntario es imposible. La voluntad es *más* subjetiva que el conocer”³³⁷.

³³⁴ *Curso de teoría*, I, 5.

³³⁵ En palabras de Tomás de Aquino: “*non enim proprie loquendo sensus aut intellectus cognoscunt sed homo per utrumque*” (De veritate q. 2, a. 6, ad 3um).

³³⁶ *Curso de teoría*, I, 81.

³³⁷ *Curso de teoría*, I, 87.

Estoy hablando de modo figurativo, como es claro. Pero lo que no es figurativo, y a lo que Polo apunta, se resume en la siguiente fórmula: “La operación inmanente no es el sujeto humano”³³⁸. Esto no significa que el sujeto no exista; o que haya un conocer sin sujeto. No dice Polo que haya un conocimiento sin sujeto; lo que dice es que el acto del sujeto no es el acto de conocer.

Quizá otra formulación ayude a aclarar matices: el objeto es *télos* del acto, no del sujeto. Se dice que lo conocido y el conocer son uno en acto, pero no se puede decir que el sujeto, lo conocido y el conocer sean uno en acto. El sujeto no “entra” en el conocer; si entra en el conocer, si el sujeto es *en* el conocer, entonces es objeto: un sujeto objetivado. El conocer se corresponde con un objeto conocido, no con el sujeto, porque conocer no es el *esse hominis*. Introducir al sujeto en el conocer implica rebajarlo al nivel de lo conocido: del *actus essendi* se pasa (o bien se baja) al ser intencional.

Se dice entonces que *lo* conocido es *ob-iectum*: *lo* que está delante, puesto frente a mí. También existe un *sub-iectum*, que es la existencia, el acto de ser del sujeto, puesto debajo (he aquí la confusión que hay que evitar: suponer al sujeto, si suponer es pensar) como *hypóstasis*, como soporte. Pero lo que está debajo y lo que está enfrente no se oponen de inmediato: no es el sujeto quien se conmensura con el objeto, sino que el sujeto subyace al conocer. Por supuesto que los actos del sujeto mientras su existencia: la persona existe (no hay un acto de conocer hipostasiado), pero el acto de la persona no es el conocimiento.

Sí que es claro que las operaciones son de un sujeto. Efectivamente: “Todas las operaciones se atribuyen a los supuestos. En el caso del conocimiento se atribuyen al supuesto humano que es la persona humana”³³⁹. Pero, si el acto de conocer no es el acto de ser de la persona; y si el conocer se conmensura con objetos, *desde el pensamiento no se alcanza a la persona humana, o no se la alcanza a un nivel trascendental (es decir, como acto de ser personal) sino, a lo más, como objeto*.

Para acceder al sujeto, entonces, tendría que abandonarse el pensamiento; a menos que se quiera llegar a un sujeto objetivado. La persona no puede darse *en* el pensar: *lo* que se da *en* el pensar es el objeto. Si se quiere permanecer en la constancia objetiva del pensar, se tendrá una *noción* de persona. Válida, sí, porque el objeto es intencional. Pero la noción de persona no es el acto de la persona. Para acceder a la persona debe abandonarse el pensamiento, si es que se quiere tener un conocimiento de ella en sentido trascendental.

³³⁸ *Curso de teoría*, I, 86.

³³⁹ *Curso de teoría*, I, 2.

Como es lógico, resultaría inadecuado desarrollar aquí todo lo que esto implica. Pero, lo que sí se puede decir aquí, según lo dicho, es que *la persona no es tema de la teoría del conocimiento*. Hablar de la persona en teoría del conocimiento conlleva dos peligros: (1) introducir a la persona como constitutivo del pensar, y confundir así el acto de la persona con el acto de pensar (voluntarismo); (2) llegar a confundir el *sum* temático con el acto de ser personal, y obtener así una antropología no en sentido trascendental, sino una en que la persona es objetivada.

Una antropología así no es errónea ni inocua, con tal que se vea que está regida por la constancia de la objetivación. En cualquier caso, lo que no sería válido es aceptar la objetivación de la persona como último conocimiento de ésta, o al menos como conocimiento de ésta en su *ser* persona: a esto es a lo que llamo sentido trascendental.

¿Se puede hablar de la persona en sentido trascendental? Para Polo, sí; es algo que desarrolla precisamente en su reciente *Antropología trascendental*. Para hacer esto, sin embargo, debe abandonarse, como vengo diciendo, la constancia de la objetivación que se introduce en el pensamiento. En este sentido, la persona es para Polo tema de una “metafísica”³⁴⁰, no de una teoría del conocimiento. “El sujeto es un tema metafísico (empleando la palabra en un sentido amplio), pero no es propio de la teoría del conocimiento estudiar temáticamente o integrar en su programa como tema el estudio del sujeto. (...) Ahora bien, la tesis según la cual la subjetividad es constitutiva del conocer humano es rotundamente falsa y constituye un grave inconveniente para establece la noción de operación. El conocimiento es operativo, y esto quiere decir que tiene un carácter suficiente en cuanto acto que se ejerce. Si al sujeto lo consideramos como constitutivo del conocimiento, el carácter activo se pierde. De manera que la consideración del sujeto es perjudicial, y no sólo un estorbo”³⁴¹.

En teoría del conocimiento, el sujeto puede aparecer como supuesto al que hacen referencia las operaciones cognoscitivas; pero siempre que se advierta, precisamente, que está *supuesto* (lo que, en la terminología de Polo, equivale a pensado). Por eso el sujeto no puede aparecer como tema propio de la teoría del conocimiento;

³⁴⁰ Sólo se puede hablar aquí de “metafísica” en sentido amplio, porque para Polo el acto de ser personal es verdaderamente distinto del acto de ser de Dios y de la creatura cósmica. La metafísica versa sobre el ser de ésta última. Sobre el acto de ser de la persona versa, en cambio, la antropología trascendental.

³⁴¹ *Curso de teoría*, I, 4s.

así, sólo aparecería un sujeto objetivado, y este estatuto es muy pobre para la persona³⁴².

La consideración del tema del sujeto debe dejarse a la antropología; y, si se quiere un conocimiento del sujeto fuera de la objetividad, debe dejarse a una antropología trascendental, en el supuesto de que esta sea posible. “El sujeto tendrá que aparecer en algún momento, pero no lo consideraremos *in recto*, como un tema propio de la teoría del conocimiento; es mejor reservarlo para la metafísica”³⁴³.

³⁴² “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. La realidad del sujeto no está en lo pensado, y el sujeto no es una operación” (*Curso de teoría*, III, 8, 235).

³⁴³ *Curso de teoría*, I, 5.

EPÍLOGO

“Me considero un tomista en cierto modo rebelde y en cierto modo continuador. En definitiva es esto: ser realista distinguiendo el ser de la esencia y teniendo en cuenta el carácter intencional del objeto pensado. Todo esto lo ví de golpe, aunque darle vueltas requiere muchos años, y sacarle fruto y ajustarlo es tarea de toda la vida.”.

Desde su inicio mismo, la filosofía tiene que vérselas con la actividad. En efecto, la primera especulación filosófica, que parte en búsqueda del fundamento del mundo, advierte su carácter activo: el fundamento está en acto. La sugestión es tan profunda que en Parménides llega al monismo: todo lo que es, es el ente en acto: el ente es. El monismo es tan rotundo que el pensar mismo, si su carácter es activo, se identifica con la actividad del ser: es lo mismo ser y pensar³⁴⁴.

El monismo parmenídeo es insostenible aun argumentativamente; la dialéctica de Zenón y otros discípulos de Parménides distingue el sujeto del predicado, rompiendo así la estricta unidad de la fórmula “es-ente”³⁴⁵. Más adelante, en el contexto de la sofística griega, hay un descubrimiento de la vida práctica del hombre (sobre todo en una clave política), y entonces se indica que no es equivalente a la vida

³⁴⁴ Cfr *Sobre la naturaleza*, DK 28B 3.

³⁴⁵ “La unidad del ente de Parménides es tan estrecha que conlleva la imposibilidad de predicar acerca del ser. Este mutismo discursivo no pudo mantenerse ni siquiera por sus sucesores. El primero de ellos, Zenón de Elea, para defender a su maestro no tiene más remedio que argumentar mediante una dialéctica añadida, cuyo final es la caída en una aporía interna, porque, en tanto que sus argumentos son irrefutables, no concuerdan con lo aparente ni con el carácter intuitivo o directo de las fórmulas de Parménides” (*Curso de teoría*, II, 244).

teórica, ni aún cualquier forma de vida teórica alcanza la altura de la contemplación filosófica³⁴⁶. En cierta medida por ello es la sofística propensa al relativismo: si en el lenguaje filosófico se encuentra la verdad, pero la vida práctica no se adecua convenientemente a ese modelo (no todas las afirmaciones de la vida práctica pueden seguir el modelo “el ser es” o, en términos estrictamente monistas, “es-ente”), parece seguirse que la verdad no alcanza a la vida práctica. En la vida práctica cabría moverse con opiniones, con conjeturas o con criterios pragmáticos, pero no en estricta verdad³⁴⁷.

Se llega incluso a pensar que, si la verdad está en la especulación, y si la vida práctica no se equipara a su monismo, la vida práctica se rige por el subjetivismo y la verdad se volatiliza según la opinión de cada uno³⁴⁸.

Frente a esta visión se encuentra la primera sistematización de la actividad, en la filosofía socrático-platónica. Platón distingue diversos sentidos de acto, rescatando así la verdad en los distintos ámbitos. Para Platón, no sólo el fundamento es en acto, sino que la noción de acto se abre a una multitud de significados. En particular, es Platón el primero en distinguir sistemáticamente el acto poiético de la praxis.

La filosofía aristotélica es deudora del platonismo en este punto, pero Aristóteles va más allá en su sistematización. Concretamente, Aristóteles alcanza a distinguir, globalmente, tres sentidos del acto: como movimiento, como forma, y como operación. No todos los autores que leen a Aristóteles son capaces de dar cuenta de

³⁴⁶ “El monismo que culmina en la formulación ontológica de Parménides no encuentra en el discurso una continuación adecuada, por la sencilla razón de que el discurso implica pluralidad. El verbo *ser* empleado en la cópula introduce una distinción semántica, al menos entre él mismo y los términos que conecta. A es B, C es D, A es D, son expresiones que conservan inalterado el conectivo a pesar de los cambios de sujeto y/o el predicado. (...) Dicho de otro modo, Gorgias advierte que en términos de unidad la proposición no cumple lo que se propone, o que si el ser es uno no lo es como la fórmula de la proposición” (*Curso de teoría*, II, 244s).

³⁴⁷ “La filosofía griega no aceptó nunca que el lenguaje fuera el lugar primario de la verdad. La filosofía se encuentra con que el lenguaje ya existe (la filosofía no es el lenguaje ni lo inventa). Pero el lenguaje es asociado a la inquisición filosófica en tanto que esa inquisición no versa sobre él, sino que se lo apropia y lo controla. Si no se ejerce tal control, el lenguaje se convierte para la filosofía en falacia, o en algo ininteligible en sus propios términos” (*Curso de teoría*, II, 249).

³⁴⁸ “Parménides lo dice taxativamente: “lo mismo es pensar y ser”. Como ya he dicho, la mismidad equivale a la presencia mental. Asimismo: “es menester decir y pensar que el ente es”. (...) Cualquier extensión del lenguaje es una desconexión del lenguaje respecto del pensar abstractivo en la que el lenguaje tiene un uso puramente pragmático: es lo que la sofística aduce” (*Curso de teoría*, III, 14s).

esta división tripartita³⁴⁹. El conocimiento como operación es, en muchas ocasiones, asimilado al movimiento transitivo.

El examen de la noción de acto en Aristóteles permite acceder a buena parte de su especulación metafísica. En el libro IX de la *Metafísica* encontramos, correlativamente, dos tratamientos de la potencia: una, según la *kínesis*, y otra según la *enérgeia*. Hay una potencia que excede a la transitividad, y con ella ha de corresponderse un acto que también la trascienda.

El primer sentido del acto es el movimiento; sólo él, como *kínesis*, se refiere al ámbito de la transitividad, es decir, el ámbito de las categorías. Esto está implicado en los principios mismos de la *kínesis*: potencia activa y pasiva, privación, forma y substrato. El substrato del cambio supone siempre la materialidad. En último término, todos los accidentes siguen a la cantidad. Por ello el movimiento es acto de la potencia *en cuanto* se está en potencia. En ese sentido, el movimiento nunca posee su fin, porque la posesión de fin implica el término del movimiento. Aristóteles lo llama acto imperfecto.

El segundo sentido del acto es el de acto formal: *entelecheia*. A su vez, tiene éste multitud de sentidos. En todos se mantiene el aspecto formal configurador. La *entelecheia* es principio formalizante porque es posesión de una configuración determinada. “*Entelecheia* tiene en el CA [*corpus aristotelicum*] un sentido genuino que indica una *prioridad ontológica* del ser pleno, que la caracteriza”³⁵⁰. Y así: “También se afirma del acto que es “determinado”, es decir “definible” (*Metaph.* 1087a 14), y esto pertenece sólo a la sustancia (*Metaph.* 1031a 1), de igual modo que ser “algo esto” (*hoc aliquid, to/de ti*), que también se dice del acto. De este modo la esencia (*to/ ti/ h/n ei*)=*nai*) de cada cosa es lo que hace ser una a esa cosa en acto (*Metaph.* 1045a 33). De nuevo aparece la vinculación de la unidad y el acto a través de la esencia”³⁵¹.

³⁴⁹ “De la gran cantidad de autores que han estudiado la *enérgeia* (cfr. capítulo 1 y 2.1), sólo unos pocos han descubierto la rica pluralidad de sentidos que tiene. Estos autores son principalmente MONLLOR, CHUNG-HWAN-CHEN, TREPANIER, BONITZ y LE BLOND. De entre ellos destacan los cuatro primeros. Sus tesis vienen a coincidir en una idea de fondo: *enérgeia* tiene tres sentidos: 1) movimiento, *kínesis*; 2) forma, perfección; 3) operación, acción, obra (*ergon*), praxis. Estos autores señalan que *entelecheia* es perfección y forma, y que después pasa a significar también los demás sentidos de *enérgeia*” (Ricardo YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, op cit, 445).

³⁵⁰ Ricardo Yepes, *La doctrina del acto en Aristóteles*, 452.

³⁵¹ *Ibid*, 453.

La praxis es un sentido del acto visto tempranamente. En un texto de juventud se contraponen el hombre dormido al despierto, que conoce en acto. Así, hay una distinción real entre los sentidos de *enérgeia* y *entelécheia*³⁵². La praxis referida al conocimiento es la *enérgeia*. Es caracterizada gráficamente en el libro IX de la *Metafísica*, frente al movimiento, como la posesión inmediata del fin del acto: se ve, se tiene lo visto. Aristóteles es cuidadoso en distinguir ese *lo* visto (que se ha llamado en la filosofía objeto), de la forma extramental (que es acto según el segundo sentido, como *entelécheia*), y aun de la inmutación en el órgano (que parece regirse por el primer sentido del acto, el del movimiento; pero, en la inmutación, la forma del órgano no se pierde: aquí no parece aplicar el hilemorfismo de modo unívoco).

Todo esto lo retoma Polo, empleando casi siempre los ejemplos aristotélicos o refiriéndose a ellos. En este sentido, el punto de partida de la teoría del conocimiento de Leonardo Polo, la *enérgeia*, es aristotélico. A partir de los textos de Polo, podemos apuntar las siguientes distinciones del conocimiento respecto de los otros actos:

La praxis se distingue del movimiento en los siguientes puntos: (1) el movimiento es acto de la potencia activa en la potencia pasiva, no sólo en cuanto está potencia, sino en cuanto es distinta de sí. En cambio, la praxis posee su objeto en sí misma, en el acto mismo: por eso es operación inmanente. En el conocimiento, es la misma facultad la que se perfecciona. (2) En el movimiento, al poseer el objeto cesa el acto (el fin se posee en cuanto término); en la operación inmanente, el objeto se posee en cuanto se actúa: el objeto es simultáneo (fin ya poseído). (3) Por eso, frente al movimiento, acto *de* la potencia, se acentúa el carácter plena y puramente activo del conocimiento.

La praxis se distingue de la forma: (1) porque, mientras la forma posee una forma como propia, el conocimiento posee la forma de otro en cuanto es de otro. (2) Así, la forma se separa de todas las cosas para ser ella misma, mientras que el conocimiento se separa para ser todas las cosas.

³⁵² Aunque en ocasiones los términos sean intercambiables: “La oscilación que se manifiesta entre los términos *enérgeia*/*entelecheia* en estos últimos textos aludidos plantea el problema de su mutua relación. *Enérgeia* significó primero el movimiento, y luego pasó a aludir al acto en toda su plenitud de sentidos, y al acto en general. Como ya señaló BONITZ *e)ntele/xeia* ha seguido el itinerario contrario: desde la designación del estado de plenitud de ser propio de la *ou)si/a*, a fuerza de uso y por extensión, ha pasado a significar los restantes sentidos de acto (operación, *kínēsis*...), y por ello en muchos pasajes del CA sustituye a la palabra *enérgeia* y asimila sus mismos significados. Por eso ambos términos aparecen intercambiados, aunque *e)ntele/xeia* sea menos frecuente” (Ibid, 452s).

De este modo, la esencia misma del conocimiento es el carácter de simultaneidad, de posesión inmediata de la otra forma: la simultaneidad de esta coactualidad expresa el núcleo mismo del acto cognoscitivo. Es de gran interés para Polo evitar cualquier intromisión de potencia o potencialidad en la operación cognoscitiva. Según Polo, el modo en que la potencia entra en la teoría del conocimiento está en el orden de la facultad, potencia cognoscitiva. Sin embargo, la potencia no es el acto, porque no es la potencia la que se corresponde con objetos, sino el acto. La potencia es principio del acto, pero no el acto mismo.

La intromisión de la potencia corresponde a lo que Polo llama *voluntarismo*. En último término, el voluntarismo niega el valor activo mismo de la operación, y la ordena a un acto que le da razón o que lo constituye. Este acto suele ser la voluntad entendida como espontaneidad que se desencadena de suyo y da origen al conocimiento, o como el sujeto que, por sí mismo, se corresponde con objetos. En este último caso los objetos no son poseídos por operaciones, sino que de suyo se presentan ante el “espectador”, cuya función es pasiva: es un modo de entender la intuición, y es, de acuerdo con Polo, incorrecto.

Por ello, el conocimiento es un acto necesariamente temático, de modo que no hay acto sin objeto, ni objeto sin operación. A este principio le ha llamado Polo *congruencia* o *commensuración*. Si el objeto se commensura con el acto, su lugar propio es el acto: el objeto es objeto *en* el acto, al que le corresponde su iluminación. Es inaceptable la noción de idea “en sí”, pues, de todos modos, tendría que ser “auto-iluminativa”, con lo que irremediamente vuelve a reconocer la necesidad del acto. Toda idea, en razón de ser tal, ha de contar con una instancia que dé razón temática de ella. Las ideas en sí siguen en todo caso siendo ideas; pero esto es reconocer que la idea en sí no se separa al modo de la substancia: la idea tiene sentido sólo *en* un acto iluminativo, que es el acto de conocer.

El acto, así, conoce sólo *lo* que conoce: el objeto. El acto no es reflexivo respecto de sí mismo, ni se corresponde tampoco, de ningún modo, con el sujeto que es su “supuesto”. El supuesto del conocimiento, que es la persona humana, no es negado (Polo no niega que existan sujetos cognoscentes), pero tampoco es conocido operativamente, porque con las operaciones se corresponden objetos, y la persona no es un objeto (en su nivel más propio). En otras palabras: “La objetividad se commensura con la operación, no con el sujeto, ni con el *ser* distinto del sujeto”³⁵³.

³⁵³ *Curso de teoría*, III, 8 237,

Para conocer a la persona, en tanto persona, sería necesario abandonar, ante todo, la constancia objetiva. En una entrevista con Juan Cruz, decía Leonardo Polo: “Algún historiador que se ocupa de mis escritos insinúa un riesgo de irracionalismo. No es así. Esto es un intelectualismo intenso. Y tampoco es idealismo”.