

Una aproximación al *Curso de Teoría del Conocimiento* de Leonardo Polo

JOSÉ IGNACIO MURILLO*

1. La teoría del conocimiento como jalón de un proyecto filosófico

La propuesta filosófica de Leonardo Polo despierta cada vez más interés entre un número creciente de filósofos. Durante bastante tiempo, este interés se había visto prácticamente reducido al ámbito de los que habían tenido la fortuna de conocerlo personalmente. Sin embargo, desde la publicación del primer tomo del *Curso de Teoría del Conocimiento*, en 1984, la continua sucesión de escritos del autor que han ido viendo la luz ha permitido que sus aportaciones sean conocidas por un público más numeroso, a la vez que han mostrado la novedad y el interés de sus tesis fundamentales y de su original modo de afrontar la investigación filosófica.

El tomo I de su *Antropología trascendental*, que lleva como subtítulo *La persona humana*, recientemente publicado¹, constituye, como el autor mismo señala en su prólogo, el vértice de su proyecto, cuyas líneas fundamentales están suficientemente esbozadas, aunque no del todo recorridas, ya que todavía falta por ver la luz el tomo II, que tiene como tema la esencia del hombre para culminar el proyecto original.

Desde el principio, Leonardo Polo se propuso elaborar una antropología que no se redujera a una ontología regional y estuviera en condiciones de abordar adecuadamente un estudio trascendental de la persona humana, convencido de que la persona no sólo se distingue de los seres no personales en virtud de sus

* Departamento de Filosofía, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona (Spain). e-mail: jimurillo@ceit.es

¹ *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999. Una buena introducción a esta obra se encuentra en L. POLO, *El descubrimiento de Dios desde el hombre*, «Studia Poliana», 1 (1999), pp. 11-24.

propiedades, sino que se distingue de ellos trascendentalmente, es decir, en el orden del ser. Por eso, para él, el método de la antropología debe ser distinto del de la metafísica. Para Polo esta convicción es lo más positivo del intento moderno, que, sin embargo, ha naufragado por un error de método, unido a la depresión de la metafísica que heredó de la baja Edad Media; una depresión que, en último extremo, se fundaba en un error en la comprensión de la naturaleza y alcance del conocimiento humano.

La preocupación por el método late, por tanto, en el fondo de su propuesta. No es extraño, por tanto, que haya dedicado desde el principio una atención especial al conocimiento humano, y hasta se haya llegado a definir a sí mismo en ocasiones por esta dedicación, es decir, como un teórico del conocimiento.

El núcleo de dicha propuesta y sus primeros desarrollos fueron expuestos en los años sesenta en algunas obras. La primera de ellas es *El acceso al ser*², donde se expone el método que el autor pretende desarrollar en su intento de continuar la filosofía tradicional. Se trata de detectar el límite que el pensamiento introduce en nuestro conocimiento de la realidad, en condiciones tales que quepa abandonarlo. Las cuatro dimensiones de ese abandono constituirán el método para aproximarse a los grandes temas de la filosofía: el ser y la esencia del universo y el ser y la esencia del hombre.

Esa primera obra, junto con la dedicada al estudio del ser del universo, se revelaron difícilmente comprensibles³; algo que el autor atribuye a lo abrupto del modo de abordar los temas y a la aparente desconexión de la exposición con los planteamientos habituales. El hecho es que fueron poco comprendidas y su repercusión fue mínima. Pero, con el correr de los años, Polo va a encontrar un modo más accesible de formular su propuesta, que consiste en desarrollar detenidamente el estudio del conocimiento humano partiendo de la perspectiva aristotélica.

Las observaciones precedentes tienen como propósito advertir acerca del carácter singular de la obra que vamos a intentar esbozar. Evidentemente, tanto por su título como por su contenido, los cuatro tomos del *Curso de Teoría del Conocimiento* son un tratado acerca del conocimiento humano (en el que, no obstante, no se abordan todas sus dimensiones, pues, por ejemplo, sólo ocasional o indirectamente se alude en él al conocimiento de la persona). Sin embargo, el interés de esta obra desborda el tema que trata, pues, al mismo tiempo, constituye seguramente la más conseguida propedéutica para abordar el núcleo del pensamiento de su autor. El presente estudio se propone ofrecer una visión sintética de la obra, que permita una perspectiva de conjunto de los temas abordados y pueda servir como guía para su lectura⁴.

² *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona 1964².

³ Se trata, sobre todo, de *El acceso al ser* y de *El ser I. La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona 1966 (2ª ed. 1998).

⁴ La obra en cuestión se encuentra dividida en cuatro tomos (*Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona; tomo I, 1987²; tomo II, 1998³; tomo III, 1999²; tomo IV/1, 1994; tomo IV/2, 1996), el último de los cuales ha sido editado en dos partes. En este

2. Hacia una axiomática del conocimiento

Puesto que el conocimiento busca no sólo la claridad sino también el orden en los temas que trata, Polo propone un enfoque axiomático de la teoría del conocimiento. Los axiomas de la teoría del conocimiento son evidencias —en modo alguno postulados— que no dependen de ninguna otra y que vertebran la aproximación a las diversas dimensiones del conocimiento que deben ser tratadas⁵. Pero es preciso aclarar que los axiomas no son meros enunciados lingüísticos. Por eso no basta formularlos, sino que es preciso penetrar en su contenido: entenderlos. Una vez conseguido, se ve que su formulación no es lo más importante.

La razón de este carácter no lingüístico de la teoría del conocimiento estriba en la diferencia entre conocimiento y lenguaje. En el conocer humano no todo es lenguaje, sino que hay niveles infralingüísticos, como el conocimiento sensible, y niveles supralingüísticos. Además el lenguaje no es puro conocimiento porque lo anima la intención comunicativa, que no es teórica y que, en el caso del hombre, comporta recurrir a realidades inferiores al pensar como vehículo de expresión⁶. Por eso, el lenguaje, cuando se usa para comunicar los resultados de una

trabajo será citada abreviadamente como *CTC*, seguido del número de tomo y, en su caso, de la parte a que corresponda la cita (p. ej.: *CTC*, IV/2, p. 154). Para no recargar excesivamente de notas el trabajo se ha evitado la referencia exhaustiva a los diversos lugares donde se tratan los temas expuestos. Por otra parte, las consulta de los diversos temas puede hacerse siguiendo el índice de los volúmenes. Como orientación general, la distribución de la obra es como sigue: el primer tomo está dedicado a la axiomática, la intencionalidad cognoscitiva y el conocimiento sensible; el segundo, al objeto intelectual y la presencia mental, y a la operación incoativa (abstracción y conciencia); el tercero se detiene en el estudio de la prosecución generalizante o negativa del pensar; y el cuarto, en la prosecución racional, que conoce la realidad física causal, y en el logos u operaciones unificantes de ambas líneas procesutivas. Lógicamente, las dimensiones de este trabajo impiden dedicar a cada uno de los puntos que se van a tratar el espacio que requieren para dar de ellos una explicación cabal. Esta es la razón de que a veces el tono parezca más descriptivo que argumentativo. Más bien se pretende ofrecer una idea de conjunto, a modo de presentación, para aquellos que no conocen la obra, y trazar un plano general, que sirva para orientarse en ella, dirigido a aquellos que ya han abordado alguna de sus partes. Aparte de los artículos y libros que la tienen por objeto, algunos de los cuales serán citados, se puede consultar, para una visión sinóptica, dos manuales introductorios a la teoría del conocimiento, declaradamente inspirados en la de Polo: J.A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona 1998 y J.F. SELLÉS, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sabana, Santafé de Bogotá 1997. Una exposición introductoria que puede complementar la presente es la de J.A. GARCÍA, *El abandono del límite y el conocimiento*, en AA.VV., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico (11), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994; y la de J.J. PADIAL, *Las operaciones intelectuales según Polo*, «Studia Poliana», 2 (2000), pp. 113-144.

⁵ La distinción entre axioma y postulado y la explicación de cómo este planteamiento no es afectado por el teorema de Gödel se trata en *CTC*, I, pp. 1-27.

⁶ «El lenguaje es un descenso del conocimiento hacia la práctica. Y en este sentido es instrumental» (*Ser y comunicación*, en AA.VV., *Filosofía de la Comunicación*, Eunsa, Pamplona 1986, p. 71).

investigación acerca de la naturaleza del conocimiento, sólo puede cumplir su papel de un modo alusivo u oblicuo, es decir, intentando conducir al interlocutor a que entienda lo que hemos entendido. De este modo Polo se distancia de aquellas corrientes contemporáneas que identifican el conocimiento intelectual con el lenguaje.

La teoría del conocimiento se enfrenta con el estudio de una actividad de la que tenemos experiencia interna. Es a nuestra actividad cognoscente adonde debemos dirigirnos para saber qué es el conocer. Pero es preciso hacer una advertencia: no es conveniente introducir precipitadamente el sujeto en este estudio. Para Polo, la teoría del conocimiento y su axiomática giran de entrada en torno a la noción de operación. Es ésta la que intenta axiomatizar. La noción de facultad, en cambio, no parece consentir la axiomática⁷; de hecho, no parece posible reducir el elenco de facultades sensibles a una deducción necesaria. Y, por su parte, el tratamiento adecuado del sujeto cognoscente corresponde a la antropología⁸.

3. La operación cognoscitiva

Polo presenta esta investigación como una continuación del estudio del conocimiento emprendido por Aristóteles. La razón fundamental de esta filiación estriba en que su punto de partida es la noción aristotélica de operación, la *enérgeia*. Según Polo el sentido más aristotélico de la aristotélica noción de acto es el acto de conocer⁹. En ella se cifra gran parte de lo que en el pensador griego hay de inventivo. La *enérgeia* es el acto ejercido. La exposición de esta noción está ligada al enunciado del primer axioma de la teoría del conocimiento, el axioma A, que afirma que el conocimiento es acto.

En primer lugar, este axioma excluye que el conocimiento sea pasividad. Es el caso de quienes lo describen como una intuición, y atribuyen la actividad a lo conocido y no al conocer. No es correcto permitir que lo inteligible centre de tal modo nuestra atención que nos haga olvidar que no hay inteligible sin el acto que lo conoce. Esta crítica afecta, por ejemplo, a Platón, que describe el conocer como una aspiración a lo inteligible, y, a este último, como inteligible en sí, al margen de cualquier acto de conocerlo. Se podría añadir que, al menos en el nivel intelectual, no hay inteligible sin alguien que lo entienda, pero, como hemos dicho, no hay que apresurarse a introducir al sujeto en la teoría del cono-

⁷ M.J. FRANQUET, *La relación entre la axiomática y la facultad cognoscitiva orgánica*, «Studia Poliana», 2 (2000), pp. 145-163.

⁸ Cfr. J.F. SELLÉS, *La extensión de la axiomática según Leonardo Polo*, «Studia Poliana», 1 (2000), pp. 77-111.

⁹ Cfr. *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico (10), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993; R. YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona 1993.

cimiento. No hay un único acto de entender, sino varios: en concreto, uno para cada inteligible.

Pero ante todo hay que caer en la cuenta de qué quiere decir que el conocimiento es acto. Para Kant, afirmar que el conocimiento es activo es referirse a su carácter constructivo. Sin embargo, esta concepción pasa por alto el descubrimiento aristotélico. Como hemos dicho, no puede darse conocimiento sin actividad, y esto es aplicable a todo conocimiento; pero, puesto que el conocimiento humano es, de entrada, operación, tanto en el nivel sensible como en el intelectual, es preciso exponer cómo es acto esta última.

Ante todo la operación no es ninguna de las categorías, no es sustancia ni un accidente que inhiera en ella, y, por tanto, no basta situarla entre ellas para describirla en lo que tiene de más propio¹⁰. Para hacerlo es preciso mostrar qué la caracteriza en cuanto actividad. Aristóteles distingue netamente entre dos tipos de acto: la *kínesis* y la *práxis teléia*. La primera es la actividad que no posee su fin. El construir es de este tipo, puesto que mientras se da tal actividad, su fin, lo construido, no existe. Es más, una vez logrado el fin, la acción desaparece. Pero no ocurre lo mismo con la *práxis teléia*. El ver es simultáneo con su fin, y se ejerce en esa medida. No hay ver sin objeto visto, ni objeto visto sin ver. Por eso el ver no se agota al llegar al fin, sino que lo posee: veo, ya he visto y sigo viendo.

Aquí aparece claramente el carácter posesivo del conocer. Dice la física que no hay velocidad infinita, que todo movimiento exige tiempo, pues ninguno puede superar la velocidad de la luz; pero esta limitación no vale para el conocimiento, ya que, entre el conocer y lo conocido no hay tiempo, sino simultaneidad; se trata de un acto que, desde el principio, ya ha alcanzado su fin. Esto da lugar a enunciar un axioma lateral¹¹ del axioma A, el axioma E, que dice que no hay operación sin objeto, y al que se puede dar la vuelta (axioma E'), pues tampoco hay objeto sin operación.

Como se ve, se trata para el autor tan sólo de caer en la cuenta de algo que de suyo es evidente, pero que podemos pasar por alto. De hecho, no son pocas las doctrinas acerca del conocimiento que se han levantado de espaldas a este descubrimiento aristotélico. Pero, ¿qué se puede decir del objeto? Nuestro conocimiento ¿alcanza con él la realidad? El conocimiento operativo es aspectual. Al ver, conozco colores, y al oír, sonidos. Pero ninguna de estas operaciones agota lo real ni lo muestran *qua* real. Las operaciones objetivan esos aspectos y no la realidad en sí misma. Además una descripción cabal del objeto revela que éste no es autorreferente. Esto se expresa en otro axioma lateral del axioma A, el axioma F, que dice que el objeto es intencional.

¹⁰La consideración de la realidad desde las categorías no es la única ni la definitiva. En concreto, en ella no comparecen nociones como la de naturaleza y operación, ni mucho menos la de acto de ser. Ya en Aristóteles la consideración de la realidad desde el acto y la potencia no se agota en aquella.

¹¹Los axiomas laterales explicitan y aclaran los axiomas principales de la teoría del conocimiento, es decir, los axiomas A, B, C y D.

En el conocimiento, lo intencional es el objeto y no la operación. En esto se diferencia de la voluntad, que ejerce actos intencionales¹². El acto de conocer es, en cambio, posesivo. Lo que remite a la realidad, o versa sobre ella, es el objeto que es en ella poseído. Es más, el objeto no es sino esa remitencia que, aunque incapaz de iluminar por completo la realidad, nos ofrece alguno de sus aspectos. Polo ilustra esta propiedad con algunos ejemplos. Uno de ellos es el del retrato. No es posible ver un retrato como retrato sin ver en él al retratado. Captar el retrato es ir más allá de él. Salvando la imperfección del ejemplo, la intencionalidad cognoscitiva es como un retrato, pero sin soporte: la pura remitencia.

El axioma E nos indica que la operación y el objeto se conmensuran exactamente. No existe la operación, ni ninguna parte o incoación siquiera de ésta, hasta que hay objeto. Por lo tanto, todo acto de conocer es heterorreferencial, y esto excluye la reflexión: la operación no se puede conocer a sí misma.

Pero una vez vista la naturaleza de las operaciones cognoscitivas, es preciso dar cuenta de la distinción entre ellas. A esta exigencia responde el axioma B, que es el axioma de la distinción. Si atendemos a las operaciones como actos, no nos basta decir que su diferencia es numérica o que depende de la materia. La respuesta la ofrece el contenido del axioma, diciendo que la distinción entre las operaciones es jerárquica. Si hay distinción entre ellas, debe correr a cargo de su carácter de acto, es decir, unas tienen que conocer más que las otras. En este sentido el ver conoce más que el oír; y también es preciso distinguir de este modo entre los diversos objetos de cada facultad, pues tampoco es lo mismo para la vista conocer el color rojo que conocer el azul.

Polo ilustra este axioma comentando una de sus conculcaciones más notables. Es el caso de Hegel. Para este filósofo toda distinción en el conocimiento es provisional, pues lo verdadero es el todo. Al final del proceso sólo habrá un objeto en el que todo será conocido. Pero esto supone ignorar que a cada objeto le corresponde una operación, y que éstas son diversas entre sí, y, a su vez, contradice, según Polo, el axioma C, llamado también axioma de la unificación, que afirma que las operaciones, los niveles cognoscitivos, son insustituibles, aunque también unificables. De entrada, insustituibles: en el conocimiento no cabe tirar la escalera, una vez que se ha ascendido: que una operación sea superior a otra no quiere decir que la incluya o la haga superflua. Pero, por otra parte, el conocimiento no es mera proliferación anárquica, pues permite la unificación entre lo conocido por las operaciones.

¹²L. POLO, *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico (50), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1998, pp. 54 ss.

4. El conocimiento sensible

El axioma A impide admitir el innatismo. Los inteligibles, las ideas, no pueden estar en la mente como en un recipiente, al margen de su ser pensadas. Esto orienta nuestro estudio hacia la actividad sensible como origen de todo conocimiento. Por eso parece conveniente recurrir a la sensibilidad para comenzar desde el principio la consideración de nuestra experiencia cognoscitiva. Además esto nos permite ir describiendo la intencionalidad propia de cada uno de los niveles de nuestro conocimiento, evitando el peligro de formular esta noción de un modo demasiado general.

En la sensibilidad externa, el acto es precedido por una inmutación física en la sensibilidad. Es lo que la filosofía aristotélica denomina especie impresa¹³. Pero conocer no es ser inmutado, sino la actividad que la facultad ejerce. La operación no es afectada por el agente físico, sino que posee una forma. Polo denomina este fenómeno *cambio de signo*. El cambio de signo es propio de la vida desde el nivel vegetativo. Se trata del aprovechamiento para sus fines de los influjos que el viviente recibe del exterior, como es patente en la nutrición, el crecimiento y la reproducción. En el conocimiento, el primer cambio de signo que cabe detectar es el aprovechamiento de la inmutación como ocasión para ejercer un acto posesivo de un fin. Y esto ocurre ya en los cinco sentidos que tradicionalmente han sido llamados externos: el tacto, el gusto, el olfato, el oído y la vista.

En este primer nivel la intencionalidad es *resbalante* o *plural formal*. Esto significa que las formas sentidas no tienen referente: se limitan a aparecer. Para conocer las sensaciones como «sensación de» se precisa el sensorio común, o conciencia sensible, que objetiva los actos de la sensibilidad externa. Gracias a él se puede percibir la diferencia entre dichos actos y sus respectivos objetos. Las formas sentidas, cuando se siente también el acto que las conoce, aparecen destacadas, y, de este modo, como referidas a un apoyo, que es la sustancia como sensible *per accidens*¹⁴.

Ahora bien, el conocimiento no puede progresar ya en esta línea. Por esta razón la estrategia que despliega comporta un nuevo cambio de signo respecto de la percepción. Se trata del acto de la imaginación. La imaginación es una facultad distinta de las otras facultades sensibles: su órgano no es previo a su ejercicio, sino que previamente sólo está esbozado y se constituye mediante él. Por eso la imaginación puede crecer y ejercer progresivamente actos superiores. Estos actos consisten en una reobjetivación de lo obtenido mediante los sentidos exter-

¹³El axioma G afirma que el objeto es formal si es precedido en el órgano por una especie impresa o retenida.

¹⁴La declaración de la incomparabilidad entre el acto y la forma sensible «es el sensible per accidens, la referencia reforzada según la cual las formas se destacan del acto. El destacarse es conocido por el sensorio común como referencia [...] Como el acto se siente a la vez que las formas conmensuradas con él, la incomparabilidad de las formas es lo terminal» (CTC, I, p. 406).

nos. La imaginación no supe los actos de los sentidos externos —si afirmáramos lo contrario, estaríamos conculcando el axioma C—, pero es capaz de volver a objetivar lo alcanzado por ellos. Al hacerlo no reitera la intencionalidad de aquéllos, sino que obtiene una intencionalidad distinta. La imaginación capta formas, pero en ella éstas no aparecen como «formas de», sino como contenidos. Esto se debe a que la forma imaginada está autorreferida. Podemos entender qué significa esto si consideramos que los objetos de la imaginación pueden ser tomados como reales, como ocurre en las alucinaciones. En este sentido se puede decir que esta facultad es representativa. Entender el conocimiento como una representación de la realidad ha sido una de las características de las teorías del conocimiento que no han admitido la intencionalidad. Si lo conocido es siempre una representación, resulta imposible que el conocimiento lo compare con la realidad. Para hacerlo tendría que recurrir a una instancia no cognoscitiva. Polo, en cambio, considera que la única facultad representativa es la imaginación, pero no porque no conozca intencionalmente, sino por lo peculiar de su intencionalidad, que hace que el objeto no remita fuera de sí mismo.

Pero esta facultad no es suficiente para garantizar el control cognoscitivo de la conducta animal. Es preciso añadir los actos de la memoria y de la cogitativa, que aportan unos nuevos sensibles *per accidens*, que refuerzan la intencionalidad de la imagen según una alusión a la realidad. La memoria es una perfección del viviente correlativa a una imperfección suya: la discontinuidad de la retención. Esto da lugar a la intención de pasado. Por su parte, la intención de la cogitativa es una proyección finita particular: una intención de futuro. Con la ayuda de estas nuevas intenciones se puede aprovechar la experiencia y emplearla para el logro de los objetivos de las tendencias.

La imaginación en los animales no sobresale por encima de la memoria y de la cogitativa, sino que está a su servicio. Pero en el ser humano, la hegemonía de estas últimas no es total. La imaginación humana es capaz de reobjetivaciones que no tendrían ningún sentido para la conducta animal y que, por tanto, preludian la inteligencia. Así ocurre, por ejemplo, con el espacio como pura extensión y el tiempo como flujo incesante. Para Polo, no obstante, hay una imagen superior a estas dos que marca el máximo hasta el que da de sí esta facultad en el hombre: la circunferencia, como curvatura ajustada consigo misma.

De todos modos, esta relativa superioridad de la imaginación sobre las otras facultades sensibles no le permite articular el tiempo del viviente, porque los sensibles *per accidens* no son reobjetivaciones¹⁵, y, por tanto, no pueden ser captados por la imaginación. En el ser humano esta articulación es posible en virtud de un nuevo cambio de signo, que inaugura la actividad propiamente intelectual. Se trata de la primera operación de la inteligencia, que Polo denomina, con Aristóteles, *abstracción*.

¹⁵Esto no excluye una cierta conexión entre los sensibles *per accidens*, pero para ello «tiene que reducir la referencia intencional» de éstos. Cfr. *CTC*, I, pp. 409-410.

5. La operación incoativa de la inteligencia

Con la abstracción comienza el conocimiento intelectual humano. A diferencia del conocimiento sensible, la inteligencia es una facultad inorgánica. Por eso no puede ni tener especies impresas al modo de los sentidos externos, porque no puede ser afectada por lo material, ni retenidas, como la imaginación, porque no tiene un órgano que las conserve por medio de su crecimiento. A diferencia de las facultades sensibles, el comienzo de la actividad intelectual se debe a una iluminación por parte del acto de que depende: el entendimiento agente. El conocimiento no procede *extra se inspiciendo, sed intra se considerando*¹⁶, lo que, en el caso de la inteligencia, implica que ésta no desciende a la sensibilidad para encontrar en ella su objeto, sino que se retrae hacia la iluminación de la sensibilidad que le proporciona el entendimiento agente. Ahora bien, el objeto de la operación abstractiva es intencional, y esa intencionalidad se vierte sobre los objetos de la sensibilidad intermedia. Esto es lo que se llama *conversio ad phantasmata*: los fantasmas son el término de la intencionalidad abstractiva.

Al versar la intencionalidad abstractiva sobre la sensibilidad intermedia, aporta el presente, desde el cual se articulan las intenciones de pasado y de futuro de la memoria y la cogitativa. Según esta conversión, los abstractos pueden ser definidos como una articulación del tiempo de la sensibilidad interna. Pasado y futuro son articulados desde la presencia. La presencia mental es la operación intelectual¹⁷, el acto que presenta los abstractos.

Pero es preciso notar que en la articulación temporal no comparece la presencia. Lo contrario supone afirmar que la operación versa sobre sí misma, y esto anularía la estricta conmensuración con su objeto (que se formula en el axioma E) y haría imposible la intencionalidad de este último (axioma F). Ahora bien, no todos los abstractos son articulaciones temporales, pues hay una imagen que se puede abstraer sin que esté reforzada por las intenciones de la memoria y de la cogitativa. Esta imagen, por ser una forma pura, es presente a la operación sin resquicios, sin guardar ninguna reserva¹⁸. Se trata de la circunferencia. La operación que la abstrae es denominada *conciencia objetiva*, pues, frente a los otros actos abstractivos, goza de una especial prerrogativa, ya que su objeto se con-

¹⁶Polo cita esta afirmación de Juan de Santo Tomás, que pertenece al *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n° 11: cfr. *CTC*, I, p. 78; *ibidem*, p. 279; *CTC*, II, p. 228.

¹⁷«La presencia articulante es mental y, por tanto, no temporal. Si la presencia no es “exterior”, o superior, al tiempo, no cabe hablar de articulación del tiempo. Ahora podemos rectificar a Heidegger: la presencia como discurso no es un miembro del *ék-stasis* temporal. Es preciso subir de nivel, pues en otro caso no es posible aunar pasado y futuro respetando su carácter no formal. Si la presencia pertenece al tiempo, no lo articula y hay que formalizar pasado y futuro» (*CTC*, II, p. 201).

¹⁸La circunferencia abstracta no es una imagen, ni mucho menos una figura trazada en el espacio y en el tiempo. Polo explica cómo la circunferencia se puede considerar al margen del espacio y el tiempo en *CTC*, II, pp. 191-2.

mensura de tal modo con la operación que en ella se hace patente el axioma A: conoce su objeto en tanto que conmensurado con la operación que lo conoce. El acto de conciencia se describe así: «conozco lo que conozco, como lo conozco, porque lo conozco».

La conciencia tiene que ser una, pero si es operación, esta unidad no se mantiene para una pluralidad de objetos, pues a cada objeto le corresponde una operación distinta. Por eso, su correlato intencional tiene que ser uno y único, y el objeto que cumple esa condición no es otro que la circunferencia pensada.

Los abstractos, que son articulaciones temporales de las imágenes unidas a las intenciones de la memoria y la cogitativa —que, a diferencia de la imaginación, no son intenciones formales— no muestran de este modo su conmensuración con la operación que los conoce. Por eso a ellos no les conviene el apelativo de conciencia. Sin embargo, son de extraordinaria importancia en la prosecución intelectual, es decir, en el posterior despliegue de la inteligencia.

¿En qué sentido se puede hablar de prosecución intelectual? No es posible admitir que la inteligencia conozca más sin aceptar otras operaciones distintas¹⁹ de las descritas, pero que correspondan a la misma facultad. Pero esto plantea algunos problemas que hay que resolver. En primer lugar, la inteligencia no extrae conocimiento de otras fuentes diversas de la abstracción²⁰. Por otro lado, no cabe una nueva recombinación, comparación o profundización en lo conocido sin aportar un acto distinto —que debe ser superior si aporta una ganancia de conocimiento—, pues lo contrario supondría admitir o bien que una operación puede conocer mejor su objeto —lo que conculcaría el axioma E, pues negaría la conmensuración entre la operación y su objeto—, o bien que se pueden suscitar operaciones de un modo ciego, entendiendo la inteligencia como sede de tendencias cognoscitivas, que buscan su objeto, conculcando así el axioma A.

Estas dificultades incitan a revisar la teoría clásica de la abstracción y del entendimiento agente. Para la tradición aristotélica, el entendimiento agente es una pieza teórica para explicar el paso del conocimiento sensible al intelectual. La inteligencia es una potencia inmaterial, y, por tanto, su acto no puede ser precedido por una inmutación material. La solución de esta dificultad es la existencia de un acto intelectual que no es una operación (el intelecto agente), que ilumina la sensibilidad, convirtiéndola en especie impresa de la inteligencia. Ya hemos visto que Polo acepta esta explicación. Ahora bien, la inteligencia humana no se detiene en la abstracción, sino que es capaz de conocer más. Es más, ésta es la diferencia axiomática entre ella y la sensibilidad (el axioma D): la inteligencia es operativa-

¹⁹Nótese la diferencia entre la pluralidad operativa a que aquí se alude y las diferentes operaciones de otras facultades. La imaginación, por ejemplo, ejerce operaciones distintas, unas más perfectas que las otras; pero siempre objetiva imágenes. En cambio, para conocer lo real como real es preciso que la inteligencia no conozca tan sólo abstractos.

²⁰No nos referimos aquí al conocimiento de nuestra realidad espiritual, que, ciertamente, no puede proceder de la abstracción, sino más bien del conocimiento de nuestra actividad cognoscitiva y voluntaria.

mente infinita; no hay un último objeto que sature la inteligencia humana, de tal modo que no se pueda pensar más allá de él. Para Polo, esto exige que el acto iluminante que la pone en marcha no la abandone a lo largo de su ejercicio.

En lo sucesivo su influjo no consistirá en iluminar la sensibilidad. Pero no acaba ahí la exigencia de iluminación. Recordemos que, salvo en la conciencia objetiva —y en este caso del modo peculiar que hemos indicado—, la conmensuración de la operación abstractiva con su objeto impide que la operación comparezca ante la inteligencia. Lo que comparece mediante la operación es su objeto, en este caso el abstracto, que se obtiene precisamente en la medida en que la operación se oculta al presentarlo. Por eso cabe denominar a la presencia mental, es decir, a la operación intelectual, *límite mental*. Este ocultamiento es una detención del conocer en el objeto, que, de no ser manifestada, nos podría llevar a confundir lo pensado tal como lo pensamos con lo real. De ahí que, si la inteligencia debe continuar, y no puede ser de otro modo, pues, de lo contrario, su mismo comenzar carecería de sentido²¹, es preciso que el entendimiento agente ilumine la operación, la presencia mental, desocultándola. Este desocultamiento es más que una especie impresa. Se trata de un hábito que faculta a la inteligencia para operaciones ulteriores. A diferencia de la voluntad, la inteligencia adquiere sus hábitos con un solo acto y, sólo gracias a ellos, puede seguir conociendo²².

De lo dicho se desprende que Polo propone también una rectificación y ampliación de la teoría clásica de los hábitos intelectuales. Según él, éstos deben ser considerados, no como unas meras perfecciones potenciales, sino ante todo como actos cognoscitivos intelectuales distintos de las operaciones, posibilitados por el intelecto agente, que iluminan la operación previamente ejercida y permiten otra superior. Son los hábitos los que explican que la inteligencia sea infinitamente operativa y que nunca conozca de tal modo que no pueda conocer más. Algo que enuncia el axioma H, lateral del axioma D, que afirma que la inteligencia no es un principio fijo, sino que puede crecer en cuanto principio gracias a los hábitos²³.

²¹ Como se desprende del axioma D. Al respecto, Polo afirma: «La inteligencia no empezaría si hubiese una última operación intelectual. [...] por eso, aunque el primer acto no es provisional, tampoco está destinado a consumarse en sí mismo» (CTC, III, p. 4).

²² Sobre la continuidad con la doctrina tomista sobre de los hábitos, cfr. *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998.

²³ «El axioma que dice que la inteligencia es susceptible de hábitos tiene que añadir enseguida que adquiere cada hábito con un solo acto, porque de otro modo el carácter jerárquico de la infinitud operativa no podría justificarse. Pero hay que añadir también lo siguiente: la inteligencia no comenzaría si no fuese susceptible de hábitos. En este sentido, los hábitos son cuasi innatos: la inteligencia es potencia respecto de ellos y no sólo respecto de las operaciones; en rigor, más respecto de ellos que respecto de las operaciones, por cuanto sin hábitos no prosigue, y si no prosigue, no empieza» (CTC, III, p. 4). Sobre los hábitos en Polo puede consultarse J.F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Polo*, «Anuario Filosófico», XXIX/2 (1996), pp. 1017-1036.

Según esta propuesta, el entendimiento agente no es un mero suministrador de especies impresas, sino que acompaña a la inteligencia a lo largo de su ejercicio. Otro problema es determinar cuál es el lugar del intelecto agente en el cognoscente. Para Polo no es aceptable entenderlo como un acto de entender externo al sujeto, ni basta concebirlo como una mera facultad. Pero cabe que este acto que permite conocer la realidad en toda su amplitud se identifique con el acto de ser del sujeto intelectual: el *esse hominis*²⁴. El estudio de este acto de conocer escapa de los límites de la teoría del conocimiento y debe ser tratado por la antropología. En concreto, para Polo, se trata de uno de los trascendentales personales²⁵.

Gracias a esta iluminación, la conciencia operativa da lugar al hábito de conciencia. La absoluta carencia de implícitos del objeto de esta operación hace que este hábito no posibilite ningún desarrollo posterior. En cambio, la iluminación de la operación articulante, la abstracción, es, a su vez, un hábito articulante: el *hábito abstractivo*. Para Polo el tema²⁶ desvelado por este hábito es la articulación verbo-nombre, y, por lo tanto, es el hábito lingüístico por excelencia²⁷.

6. Las declaraciones de insuficiencia del abstracto y la doble prosecución de la inteligencia

El tratamiento de las operaciones que suceden a la abstracción es difícil de condensar en unas pocas páginas. Sin embargo, pienso que puede ser provechoso, asomarse al menos a su planteamiento, para conocer sus líneas maestras y hacerse una idea ordenada de sus contenidos. Advierto, por tanto, al lector que

²⁴ «Si el intelecto agente está en el orden del *esse hominis* y admitimos la distinción real, el intelecto agente no puede ser más humano: pertenece al orden personal. Por consiguiente, ha de iluminar a la presencia en su ocultamiento. No por eso se eliminan los actos de la inteligencia ni son substituidos por el sujeto. El sujeto comparece en el momento justo y como tiene que comparecer, es decir, sin eliminar la operación intelectual ni los hábitos: al revés, justificando los hábitos. Además, en este planteamiento el intelecto agente deja de ser una mera pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual» (CTC, III, p. 12).

²⁵ Cfr. *Antropología trascendental*, cit., pp. 212-216.

²⁶ Polo reserva el término *objeto* para lo conocido por la operación, mientras que usa el de *tema* para lo conocido por actos superiores.

²⁷ Se trata de una articulación en la que el verbo no se separa del nombre. Por tanto no explica formas lingüísticas como los verbos copulativos. La presencia desocultada en el hábito se describe en la forma lluvia-llueve, blanco-blanquea, etc. «Este doble valor nominal verbal corresponde a la articulación temporal en presencia. Una articulación temporal en presencia no deja de ser una articulación. Si se quiere, lo que tiene de presencia es lo que tiene de nominal; lo que tiene de articulación es lo que tiene de verbal. Pero no puede separarse la presencia de su valor articulante sin caer en la mudez lingüística de la presencia pura» (CTC, II, p. 210).

las explicaciones serán en ocasiones demasiado sumarias, y que me resigno a dejar muchos cabos por atar, con la esperanza de que lo expuesto sirva como una breve introducción a lo que en la obra de Polo es extensamente tratado.

En virtud del desocultamiento de la presencia en el hábito abstractivo, la inteligencia es capaz de declarar la insuficiencia del abstracto en dos sentidos. De una parte, cabe declarar que el abstracto no satura la capacidad de conocer, pues se puede conocer más; y, de otra, que no basta en orden al conocimiento de la realidad.

Comenzaremos por exponer la primera de dichas declaraciones de insuficiencia. Con ella la inteligencia muestra que ningún contenido es todo lo pensable. Su infinitud operativa es aquí patente. Polo denomina a las operaciones que se abren desde esta declaración con el nombre de *vía negativa*, *generalización* o *reflexión objetiva*. El hábito abstractivo desoculta la presencia mental, que objetiva los abstractos, y permite advertir que los abstractos no son unificables en su nivel, pues cuando se piensa uno no se piensa otro. Es éste un problema que preocupó a la filosofía griega desde sus orígenes. Según Anaximandro, las cosas se pagan mutuamente una deuda²⁸. Pero la concepción de lo real de este filósofo presocrático supone una extrapolación de la presencia a la realidad, es decir, entender que la presencia es el fundamento de los entes; y se debe a una detención apresurada del conocimiento intelectual. La solución más drástica a este problema es la de Parménides, que declara impensable la diferencia: «ente-es» es la última palabra de la inteligencia, aun a costa de dejar impensados el movimiento y la pluralidad. Parménides rechaza así la prosecución negativa de la inteligencia²⁹.

En cambio, cuando, una vez conocida la operación que lo piensa, se cae en la cuenta de que el abstracto no es lo real, sino un objeto, cabe unificar los abstractos en otro nivel, sin recurrir directamente a lo real. Así, por ejemplo, si «perro» y «gato» son unos abstractos determinados, es claro que ninguno de ellos es todo lo pensable³⁰. La noción de «todo lo pensable» es la que orienta la búsqueda de una idea que los abarque a ambos, y que se objetiva como una idea general: animal. Pero una de las notas del objeto pensado es la *constancia*. Todo lo pensado,

²⁸ Simplicio reporta la siguiente enseñanza de Anaximandro: «(los seres) se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo». Cfr. G.S. KIRK - J.E. RAVEN - M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid 1987, p. 177.

²⁹ «Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévate lo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la Verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible, pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo» (G.S. KIRK - J.E. RAVEN - M. SCHOFIELD, o.c., p. 354).

³⁰ El término *pensamiento* es usado por Polo tan sólo referido al conocimiento intelectual de objetos, es decir, a aquel que obtiene la presencia mental. Por eso la inteligencia no es sólo capaz de pensar, pues, como hemos visto, conoce también mediante los hábitos y, como veremos, mediante operaciones que, gracias a los hábitos, abandonan en cierta medida la presencia mental.

por serlo, es constantemente objeto, cualquiera que sea el contenido objetivado. Luego en el conocimiento no cabe un *pensar más* que no se corresponda con un *pensar menos*: no hay ganancia sin pérdida. Esto es lo que Polo denomina *pugna y compensación* en las operaciones que siguen a la abstracción. En el caso de la generalización, la pugna se entabla entre la idea general obtenida y los abstractos a que se refiere. Los abstractos se pueden describir como un complejo de notas. En cambio, la idea general es homogénea —consta de lo que Polo llama una *mononota*—, y no puede ser objetivada al margen de los abstractos que unifica.

La idea general comporta una ganancia en claridad, pero, a su vez, una pérdida de contenido respecto a los abstractos. La idea general unifica los abstractos iluminándolos intencionalmente, es decir, versando intencionalmente sobre ellos, y, de este modo, conectándolos. Pero, como, según el axioma C, las operaciones son insustituibles, no se puede sostener que la idea general —que, por otra parte, no es una operación, sino un objeto intencional— ilumine todo el abstracto. Su versión intencional es parcial, y, respecto de ella, el abstracto aparece sólo como un caso particular de la idea. Polo distingue la consideración del abstracto desde la idea general de la que ejerce la operación de abstraer denominando a esta última *determinación primera* y a aquella *determinación segunda*. Desde la idea general, el abstracto, no es una determinación primera, como en la operación de abstraer, sino una determinación segunda.

A la determinación primera, el abstracto tal como comparece en la operación de abstraer, Polo le denomina *lo vasto*. Se trata de un objeto cuya unidad significativa se da sin conectivos lógicos o, dicho de otro modo, es pura semántica sin sintaxis. Por eso el abstracto es prelógico, pues la lógica implica conexión entre los contenidos del conocimiento. La prosecución negativa objetiva, en cambio, un conectivo lógico entre objetos, es decir, la idea general como conectivo de los abstractos.

En la generalización es patente la imposibilidad de culminación del conocimiento operativo. En cada nueva objetivación la presencia torna a ocultarse y es desocultada por el hábito posterior, que manifiesta que tampoco ese nuevo objeto la satura. El objeto último es imposible, impensable, pues la presencia de que dependen todos los objetos no comparece en ninguno y se puede separar de todos ellos. No existe, por tanto, el máximo pensable³¹.

Pero, como decíamos, la inteligencia puede declarar también la insuficiencia del abstracto en orden al conocimiento de la realidad. Esto se consigue explicitando lo que en él se encuentra implícito. Todos los abstractos guardan implícita una diferencia. Esta diferencia es la responsable de que no haya un solo objeto. No se trata de una oposición negativa entre los abstractos. Tampoco contradice el axioma A, es decir, no se trata de algo en el objeto que quede por pensar, porque

³¹ En esto basa Polo su crítica al argumento *a simultaneo* de San Anselmo. Cfr. M.A. BALIBREA, *La crítica de Polo al argumento anselmiano*, «Anuario Filosófico», XXIX/2 (1996), pp. 373-380.

todo lo que tiene el objeto de objeto es conocido por la operación. Esta diferencia remite más bien al estatuto anterior respecto del cual el abstracto ha sido obtenido. La progresiva explicitación de esta diferencia es llevada a cabo por la inteligencia en varias fases, que permiten irlo conociendo tal como se da fuera de la mente, es decir, devolverlo a la realidad desde la que se ha objetivado por intermedio de la sensibilidad. Esta devolución progresiva nos conduce a conocer las causas físicas y es llamada por Polo *vía racional* o *razón*.

El abstracto representa un valor formal, pero se trata de una forma pensada. La operación que objetiva esta forma la exige precisamente de existir. Este es otro modo de notar el carácter de límite de la presencia mental gracias al hábito abstractivo. El abstracto es *unum in praesentia*. Si el hábito permite una operación posterior que mantenga el desocultamiento de la presencia —en lugar de reponerla, como ocurre en la generalización—, la inteligencia puede pugnar con los principios reales en los cuales la forma es un principio extramental. Polo sostiene que estos principios son las causas físicas, que se van conociendo a medida que avanza la explicitación. Éstas no pueden ser causas por separado —esa separación sólo puede ser fruto de la introducción de la presencia mental—, el valor causal de una es inseparable de las otras: las causas físicas lo son siempre *ad invicem*, y sólo pueden ser conocidas como causas en su mutua respectividad³².

El principio a que se puede devolver el abstracto en primer lugar no es otro que la causa material. Al hacerlo, el *unum in praesentia* se explicita como *unum in multis*, como *concepto*. Pero es preciso tener en cuenta que la simultaneidad es propia de lo pensado. Mientras la presencia pugna con la materia, la unidad del concepto se da entre unos muchos que no son simultáneos; es más, son inestables. Por tanto, aparece un sentido causal que permite conectarlos, que es la causa eficiente extrínseca, que plasma la forma en la materia.

A esta operación le sigue a su vez un hábito que desoculta la operación: el hábito de *analogía*. Gracias a él es posible conjurar la amenaza de ignorancia que comportaría detener en este punto la explicitación. Esta primera fase de la explicitación se muestra insuficiente por su incapacidad de dar razón del primer movimiento de que dependen las sucesivas transformaciones. Esto puede precipitar en el enigma objetivo: la admisión de un proceso al infinito. Además el abstracto no se explicita en el concepto: la sustancia bicausal —hilemórfica— que se explicita en él es incapaz de enviar especie impresa, pues ni siquiera tiene accidentes (lo que comportaría que la causa eficiente le fuera intrínseca). Se trata de la sustancia elemental o el sentido mínimo de la sustancia física.

El hábito de analogía permite avanzar en el conocimiento de la realidad física, al manifestar (no se trata de una explicitación, pues no es una operación, ni, por tanto, conlleva pugna) la insuficiencia de la operación de concebir. Acerca de

³²Nos referimos a las cuatro causas aristotélicas: material, formal, eficiente y final. Polo las reconsidera desde la explicitación racional, rectificando en ocasiones la física de Aristóteles.

la realidad extramental permite conocer de qué modo son ordenables los explícitos conocidos en el concepto. La causa del orden no es otra que la causa final. En el hábito de analogía se manifiesta el modo en que la causa final llega hasta las concausalidades hilemórficas, que es el movimiento circular, la circunferencia física. Mediante ella, la causa final es concausa extrínseca de esas concausalidades. Ese influjo de la causa final es la ordenabilidad.

Pero de este modo la unidad no se comunica a la pluralidad. Esto es lo que se consigue con el *juicio*, como explicitación que constituye la segunda fase de la vía racional de la inteligencia. En él lo explicitado no sólo depende de la causa final, sino que es concausal con ella. Explicitar la analogía es ampliar su unidad. Ahora la causa formal aparece en concausalidad con la causa final; se trata de una analogía de analogados. Así, en el juicio comparece la concausalidad completa, es decir, las cuatro causas. Se trata de una pugna especialmente intensa, porque explicita la causa final, mientras que, recordemos, el abstracto era poseído precisamente como fin de la operación. En esta ocasión, la diferencia que cada abstracto guarda implícita es explícita como analogado. Los analogados son afirmados porque cumplen el orden. En esta fase se conoce la sustancia tricausal, en la que la causa eficiente es intrínseca, y, por tanto, aquella que tiene accidentes. Por eso, en el juicio se explicitan las categorías³³.

Sigue al juicio el *hábito judicativo*, que Polo denomina *hábito de ciencia*. En él se manifiesta el balance de la explicitación de los sentidos causales: el universo. Se trata de un balance completo pues recoge no sólo el conjunto de explicitaciones judicativas, jerarquizadas de acuerdo con la medida en que se amplía la intervención de la causa final, sino también el de las conceptuales. Ese balance conduce a una aparente afirmación: un universo es. Se trata de una aparente afirmación porque esta expresión no traduce una explicitación judicativa, sino una manifestación habitual. Hasta ahora, las causas físicas se han explicitado en la medida en que la inteligencia separaba su prioridad de la prioridad de la presencia, por medio de la pugna de esta última. Ahora, el hábito judicativo manifiesta el carácter potencial del universo: el universo así conocido no comparece como acto. Pero ese carácter potencial no puede deberse tan sólo a que se distingue de la actualidad de los objetos pensados³⁴. Por eso este hábito obliga a poner a prueba la presencia, para ver si su pugna con la realidad física da más de sí y puede proporcionar un nuevo explícito que dé razón de esa potencialidad.

La nueva operación que permite el hábito no es sino *la guarda definitiva del implícito*, la declaración de que la presencia no da más de sí en orden a conocer prioridades extramentales. Se trata de la operación de fundar o *fundamentación*,

³³ Polo propone una rectificación de las categorías aristotélicas, pues considera que Aristóteles las ha logificado, al extraerlas de la proposición y no del juicio como acto racional. Cft. *CTC*, IV/2, pp. 301 ss.

³⁴ Polo distingue entre la actualidad, que corresponde a lo pensado, y la actuosidad o actividad, que corresponde a lo real.

que declara a la presencia incapaz de pugnar con principios más altos. Esta declaración es una pugna que aporta un último explícito: el *fundamento*. Pero éste es explícito como *exclusividad*, es decir, como *exclusivamente fundamento*. A partir de aquí la presencia no aporta nada más. De hecho, no puede ni siquiera mantenerse insistentemente en este último explícito.

Esta situación sólo se puede subsanar si a la última operación racional le sigue un hábito al que ya no sigue ninguna operación. Se trata del *hábito de los primeros principios*. El ser sólo se puede conocer con el ser. Por tanto, este hábito ya no puede ser entendido como una perfección de la inteligencia, sino como la coexistencia del ser cognoscente (el ser personal) con el ser del universo, y permite una intelección que se deja llevar por la actividad real sin suponerla, es decir, sin objetivarla, y que entiende el ser creado en dependencia del Creador³⁵.

7. La reposición de la presencia mental en las operaciones racionales

Las diversas fases por las que pasa la explicitación racional se corresponden con sendas *amenazas de ignorancia*, es decir, con modos distintos de detener la explicitación obteniendo un nuevo objeto. Como hemos visto, la prosecución requiere un despojo por parte de la presencia, que ha de ejercerse sin poseer un objeto. La ausencia de objeto es ineludible si queremos conocer una prioridad distinta de la presencia mental pues, al ser objetivado, lo real es conocido en el nivel de la operación, y, por eso mismo, no como es en la realidad, mientras que lo conocido en la prosecución racional es de un nivel inferior a la presencia. Por tanto, los explícitos no son objetos, sino progresivos abandonos de la objetividad.

³⁵ Ya hemos señalado que la presencia exime al objeto de existir. Esto se debe a que lo *supone*, al sustituir la actividad real que lo funda por la operación intelectual. Esta suposición hace imposible que la actividad real misma comparezca de modo objetivo. Dicho de otro modo, se puede pensar (objetivamente) la esencia, pero nunca el ser, pues la actividad de pensar lo oculta al presentar. Por otra parte, el acto de ser del universo físico como primer principio no puede entenderse adecuadamente como mero fundamento de la esencia. Tampoco cabe entenderlo como principio de un modo aislado. En el hábito de los primeros principios éstos comparecen en su mutua vigencia. Para Polo estos principios son la *no contradicción* y la *identidad* reales y la *causalidad trascendental*. El autor menciona en su apoyo a una afirmación de Tomás de Aquino: «esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino» (*De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 11). Cfr. L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico (10), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1993; S. PIÁ, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía española (2), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1997. Acerca de la compatibilidad entre la perspectiva de Polo y la de Tomás de Aquino, puede consultarse J.I. MURILLO, *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998. Allí se aborda el estudio de estas nociones tomistas, reconsideradas desde la inspiración de Polo.

Pero la presencia se puede introducir después de cada una de las explicitaciones, y entonces logra un objeto nuevo en el que lo ganado aparece en presencia. Si describimos las causas reales conocidas en pugna, como una sintaxis sin semántica, estos nuevos objetos son reposiciones de la semántica, que aportan nuevas conexiones lógicas, y que son traducciones objetivas de las pugnas racionales. Reciben el nombre de compensaciones. Esto permite matizar la descripción, en apariencia peyorativa, que de ellos hemos dado. Se trata de amenazas de ignorancia sólo en la medida en que son detenciones y pueden invitar a una extrapolación que los confunda con el estatuto de lo real. Es lo que Polo denomina *metafísica prematura*.

Las compensaciones racionales no son objetos en el sentido pleno de esa noción, puesto que su unidad es muy débil. Por eso, para ser objetivadas deben *consolidarse*. Su consolidación consiste en su referencia intencional a objetos inferiores de la propia línea proscutiva. Cuando estos últimos son iluminados por aquéllos aparecen al margen de la intencionalidad que les corresponde. Al iluminar esos objetos, las compensaciones suplen a la presencia, pero, como otorgar la condición de objeto corresponde sólo a ella, las compensaciones otorgan a aquello sobre lo que versan tan sólo el valor de término de la intencionalidad.

La primera de estas compensaciones es el *universal lógico*. En él los muchos en que se encuentra el uno aparecen como simultáneos. Éste es un signo de que se reintroduce la presencia mental, pues la simultaneidad no corresponde a las causas físicas. Se consolida remitiendo intencionalmente al abstracto, que, desprovisto de su intencionalidad, no es otra cosa que la especie impresa intelectual. El universal recupera el valor semántico del abstracto, y permite la deíctica, es decir, su atribución a singulares.

La ampliación del explícito en el juicio sólo permite una compensación por partes, que se consolida también por partes. Se trata de la *proposición*, que es la conexión de las consolidaciones de los predicamentos: las categorías. El término que necesita para consolidarse dicha conexión es la noción de ente; mientras que los conectados se consolidan por su cuenta con objetos sensibles tomados como términos.

A su vez, la operación de fundar también se puede compensar. Es más, dada su naturaleza, la pugna es especialmente cercana a la compensación. Dicha compensación recibe el nombre de *base*. Ésta indica al fundamento en tanto que funda, pero de un modo meramente lógico; se trata de la vuelta demostrativa desde el fundamento hacia lo fundado. El complemento que precisa la base para consolidarse es el *raciocinio*.

Pero, como decíamos, las operaciones de la vía racional —concepto, juicio y fundamentación— son unificables con la generalización. Esta unificación, que recibe el nombre de *logos*, se consigue cuando las compensaciones racionales versan sobre las ideas generales aclarándolas. En primer lugar, la versión intencional del concepto sobre la idea general permite poner en el mismo nivel los

casos conectados por ésta. El objeto así obtenido, que Polo denomina *conceptoide*, es una forma pura, una pura relación. Se trata del estatuto intelectual del número. A su vez, la versión de la conexión predicativa sobre las ideas generales dan lugar al *judicoide*, en el que se aclara lo que de conexión tiene el objeto del logos. «La aclaración desde la compensación judicativa es lo que se llama función: cualesquiera que sean los cuantos, hay relación determinada con cuantos»³⁶.

La intencionalidad de los objetos del logos es llamada *hipotética*, porque éstos son hipótesis sobre los números físicos. Son estos objetos los que permiten la matemática y la física matemática. Los números pensados nunca pueden traducir directamente los números físicos, pero no por su imperfección, sino por su superioridad respecto de estos últimos. Por eso la física matemática no conoce la realidad física en el nivel propio de esta última, a diferencia de las operaciones racionales³⁷.

8. La teoría del conocimiento como rehabilitación de la filosofía

En estas páginas hemos expuesto algunos de los puntos más importantes de la teoría del conocimiento de Polo. En mi opinión, uno de los méritos principales del autor es su matizada y coherente aproximación a la noción de intencionalidad: la atribución de la intencionalidad cognoscitiva al objeto, y no a la operación, y la descripción de sus características. Aunque no nos hemos detenido en ello, una de las partes más interesantes del tomo II es la descripción de las notas del objeto pensado, y, junto con él, de la presencia mental.

El conocimiento intencional es valorado positivamente, pero esto no impide denunciar claramente su limitación, conectada con su índole aspectual, de la que no se libra la intencionalidad intelectual, a pesar de su superioridad sobre la sensible. Esta clara delimitación de lo intencional permite al autor proponer una nueva explicación del juicio y de otras operaciones intelectuales, cuya ganancia no consiste en aportar objetos intencionales. En este punto se ofrece un buen complemento a la teoría clásica del juicio, mediante una propuesta que respeta y ordena las tres dimensiones que clásicamente se le asignan: afirmación, composición y conciencia³⁸.

El autor pone a prueba su teoría intentando dar razón de las deficiencias que se pueden señalar en otros autores. Para Polo, el error en filosofía consiste en intentar conocer un tema determinado con unas operaciones que no le corresponden. En este sentido, señala que la filosofía clásica ha demostrado su preferencia

³⁶ CTC, IV/1, p. 79.

³⁷ Un estudio acerca del estatuto de la física matemática en Polo se puede encontrar en J.M. POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Pamplona, Eunsa 1996.

³⁸ Cfr. CTC, IV/2, p. 29.

por las operaciones racionales. El mismo progreso de la filosofía clásica se debe a la progresiva tematización filosófica de lo adquirido por las diversas operaciones racionales. En cambio, la filosofía moderna, parece optar unilateralmente por las operaciones generalizantes o negativas. Esto explica, para Polo, sus quiebras en metafísica: las causas reales y el fundamento no pueden ser pensados con ideas generales, si bien éstas son de gran importancia para la acción transformadora del hombre.

Respecto de la metafísica, conviene señalar una notable aportación de esta obra. Uno de sus objetivos fundamentales es evitar la confusión de lo mental con lo real, lo que implica detectar los peligros que tiene nuestra mente de investir a lo real de los atributos de su objeto. Como hemos señalado, la posibilidad de esta extrapolación se debe a las diversas detenciones de la explicitación, que comportan otras tantas amenazas de ignorancia, porque sustituyen el tema extramental de la operación por un objeto intencional. Esto comporta una revisión de la teoría clásica de la sustancia y de las causas, y una más clara formulación de la distinción real entre la esencia y el acto de ser.

Una de las más interesantes contribuciones de Polo a la teoría del conocimiento humano es, sin duda, su replanteamiento de los hábitos intelectuales. Si bien es cierto, que la axiomática por él propuesta se centra en torno a la noción de operación, se puede decir que el conocimiento habitual es la clave explicativa del conocimiento intelectual humano. El hábito aparece como un acto intelectual, que permite explicar el progreso intelectual a partir de la abstracción, el conocimiento de la operación y la posibilidad de deshacer la confusión de lo mental con lo real. En último extremo, los hábitos intelectuales innatos (hábito de los primeros principios y sabiduría) son los que permiten emprender un estudio de los trascendentales tanto metafísicos como antropológicos. La teoría del conocimiento conecta en este punto con la antropología trascendental.

Como conclusión final, tan sólo quisiera resaltar algo que espero que hayan permitido traslucir, aunque sea tenuemente, estas páginas: el gran calado de los temas que se abordan y de las soluciones que se proponen, y su interés para enriquecer la aproximación filosófica a algunos de los temas más actuales: desde la rehabilitación del pensamiento metafísico y la elaboración de una antropología que formule claramente la distinción del acto de ser del hombre respecto del acto de ser del universo, hasta las cuestiones filosóficas que plantea la investigación científica en física, biología y matemáticas.