

# El axioma D. Exposición y comentario de la lección novena del segundo tomo del *Curso de teoría del conocimiento* de Leonardo Polo

*The Axiom D. Exposition and Comment of the Lesson Nine of the Second Volume of Course on Theory of Knowledge of Leonardo Polo*

---

**RAFAEL CORAZÓN**

Profesor de enseñanza secundaria  
rafcorazon@yahoo.es

RECIBIDO: 14 DE MAYO DE 2015  
VERSIÓN DEFINITIVA: 23 DE SEPTIEMBRE DE 2015  
DOI: 10.15581/013.18.97-121

**Resumen:** En la lección novena del tomo segundo del curso de teoría del conocimiento Polo formula y expone el axioma D, último de los axiomas centrales, del siguiente modo: la inteligencia es operativamente infinita. Este axioma requiere una reformulación de la noción de hábito intelectual, así como una comprensión más profunda del “intelecto agente” o “intelecto personal”. A la vez, supone una crítica a la idea de la existencia de un objeto infinito y del idealismo como pretensión de alcanzar un conocimiento absoluto.

**Palabras clave:** infinito, operación intelectual, hábito intelectual, límite mental.

**Abstract:** In the ninth lesson of the second volume of the theory of knowledge course, Polo formulates and exposes the axiom D, the last of the central axioms, in the following way: intelligence is operationally infinite. This axiom requires a reformulation of the notion of intellectual habit, as well as a deeper understanding of “agent intellect” or “personal intellect”. At the same time, it implies a criticism of the idea of the existence of an infinite object and as well as a criticism of idealism as an attempt of reaching an absolute knowledge.

**Keywords:** Infinite, Intellectual Operation, Intellectual Habit, Mental Limit.

## 1. INTRODUCCIÓN

En el prólogo del tomo segundo Polo adelanta los temas que va a tratar: “iniciamos ahora el estudio de la inteligencia, de sus operaciones y de sus hábitos... El presente volumen se ocupa de las dos primeras operaciones intelectuales y de los hábitos correspondientes, que pueden considerarse como incoaciones respecto de la prosecución”<sup>1</sup>. En continuidad con el tomo anterior, Polo recuerda que además de los axiomas estudiados, ahora es preciso introducir uno más: “se establecen, por tanto, cuatro axiomas, que llamo centrales...: axioma del acto (axioma A), de la distinción (axioma B), de la unificación (axioma C) y de la culminación (axioma D)... Del axioma A tratan las lecciones segunda y tercera del tomo primero...; del axioma B trata la lección sexta... En el presente tomo se estudia de nuevo el axioma F [axioma lateral]... y se formula el axioma de la culminación. El axioma de la unificación es aludido, pero es mejor reservar su estudio para más adelante”<sup>2</sup>. Por tanto, el axioma que es necesario formular para estudiar las operaciones de la inteligencia es el D, o sea, el de la culminación, que es el tema de la lección novena.

Hasta la lección décima no comienza a exponer la primera de las operaciones (la conciencia); la segunda operación ocupa las lecciones undécima y duodécima, mientras que la decimotercera y última trata sobre el “planteamiento de la cuestión de la prosecución operativa de la inteligencia”. Además, la lección primera es, como afirma Polo, el “cierre a la exposición del conocimiento sensible”, y, a la vez, una “introducción al estudio del conocimiento intelectual”<sup>3</sup>; por si el desconcierto no es aún excesivo, Polo indica que esta lección primera es “un ensayo de aproximación a la neurología”<sup>4</sup>. Por tanto, al estudio del axioma F va a dedicar buena parte del libro; y antes de comenzar el estudio de las operaciones intelectuales, introduce el axioma D.

Hay, por tanto, nueve lecciones previas al estudio de la primera operación de la inteligencia en las que, por otra parte, no se habla propiamente de la inteligencia, sino del acto intelectual y, más en concreto, de la operación. Pero, como advierte Polo, no va a tratar sobre, por decirlo de algún modo, su dinamismo, sino sobre “la constancia objetiva”, que no es lo “común” a todas y cada una de sus operaciones ya que lo “común”, “en todo caso, sería un ob-

<sup>1</sup> *Curso de teoría*, II, 4ª ed., 2006, 11.

<sup>2</sup> *Curso cit.*, II, 12.

<sup>3</sup> *Curso cit.*, II, 13.

<sup>4</sup> *Curso cit.*, II, 12.

jeto”, sino lo propio de la operación, sea cual sea, y que, por tanto, no puede conocerse objetivamente<sup>5</sup>.

El planteamiento de Polo es paradójico; por un lado, en el *Curso de teoría del conocimiento* no desea exponer su método (el abandono del límite mental), pero por otro va a abandonar el conocimiento objetivo, ya que la “constancia objetiva” no es objetiva. “Si la constancia objetiva no es intencional (no es un objeto), ¿cómo se conoce? Desde luego, no con una operación que se conmensure con ella. Su conocimiento ha de ser habitual”<sup>6</sup>.

Es cierto que no todo conocimiento habitual requiere del abandono del límite mental, pero sí requiere el abandono del conocimiento objetivo y, por consiguiente, del conocimiento operativo. Polo, por tanto, se va a mover, en toda su exposición, en un terreno apenas incoado en la filosofía clásica, medieval y moderna. Tanto es así que, después de lo dicho, insiste: “esto quiere decir que si la inteligencia no fuera una potencia susceptible de hábitos, no sería posible tratar dicha noción”<sup>7</sup>.

En cierto modo, desde la perspectiva de la teoría del conocimiento clásica, nos encontramos ante un círculo vicioso, pues se usará el conocimiento habitual para mostrar que la inteligencia es una facultad susceptible de hábitos. Pero no es así. Polo no hace filosofía mediante deducciones, intuiciones, demostraciones, etc.; y menos aún aplica estos métodos a la teoría del conocimiento. Parte de axiomas, pero no los usa de un modo deductivo, *more geometrico*, ni siquiera lógico, porque la lógica también debe ser estudiada –sus fundamentos– por la teoría del conocimiento<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> “Desde una perspectiva meramente lógica la intencionalidad viene a ser algo común al conocimiento operativo; pero como la noción de comunidad es intencional, es preferible... caracterizar el carácter no absoluto del incremento cognoscitivo en el orden intencional desde la noción de límite. La constancia de la presencia mental es el límite mental... El límite no es una nota del contenido objetivo; no acontece que la *intentio* vaya a dar ante lo ignoto o lo albergue. Conocer no es no conocer. Es imposible que un acto cognoscitivo note, él mismo, su propia limitación. “Por eso mismo, el límite no se debe entender como una característica común sino como un estatuto constante”. *Curso* cit., II, 151.

<sup>6</sup> *Curso* cit., II, 42.

<sup>7</sup> *Curso* cit., II, 42.

<sup>8</sup> Polo hace una excepción para explicar la existencia de los hábitos intelectuales, pero sin incurrir en círculo: “aunque no soy partidario del uso deductivo de los axiomas, en cuanto que concluir desde la axiomática daría a la teoría del conocimiento un aspecto excesivamente demostrativo (lo que normalmente evito, ya que la demostración es sólo una parte de la teoría), en este punto es oportuno argumentar porque conviene encontrar alguna guía para subir... Para evitar el círculo, la axiomática debe proporcionarnos una guía. El planteamiento axiomático se puede usar demostrativamente, sin caer en una teoría del conocimiento sistemática, para evitar oscilaciones

El planteamiento de Polo, por tanto, no es el común a los de los manuales o a lo que habitualmente se encuentra en un curso de este tipo. Se comprende, por eso, que algunos filósofos, después de entusiasmarse con el tomo primero, desistan del estudio de los tomos tercero y cuarto, una vez que han leído –sin comprenderlo– este tomo segundo.

Esta introducción era precisa para poder entender la lección novena. En ella Polo va a exponer un nuevo axioma, no tratado hasta el momento: el axioma D o axioma de la infinitud o culminación; este axioma está presente en numerosos autores, aunque con frecuencia mal formulado y peor entendido, porque no puede conocerse desde el conocimiento objetivo, precisamente porque trata sobre dicho conocimiento. Pero a la vez, no es necesario, para llegar a formularlo, abandonar el límite mental; basta con el conocimiento habitual que sigue a cada una de las operaciones intelectuales, si bien abre la vía para estar en condiciones de abandonarlo. Si no se tienen en cuenta estas “precauciones”, no es posible comprender las operaciones de la inteligencia, ni los hábitos (que ahora quedarán plenamente justificados), así como la posibilidad de alcanzar lo trascendental, es decir, de abandonar el límite.

## 2. EL AXIOMA D: LA OPERATIVIDAD INFINITA DE LA INTELIGENCIA

Después de exponer la operación intelectual y de describir las notas de la presencia mental y del objeto, Polo pasa a enunciar el axioma D del siguiente modo: “la inteligencia es operativamente infinita”<sup>9</sup>; a continuación puntualiza que “este axioma es exclusivo de la inteligencia” y que “es más bien un axioma global” pues engloba los axiomas A y B, o sea, el axioma del acto y el axioma de la distinción. Otro modo de expresar el contenido del axioma es el siguiente: “la inteligencia no tiene un fondo de saco” o “la inteligencia no tiene fondo de saco, porque al advertirlo pasa más allá. Notar un fondo de saco es una operación cognoscitiva”<sup>10</sup>.

Para comprender bien el sentido de este axioma es preciso distinguir entre la finitud de cada operación intelectual y la infinitud operativa de la inteligencia; ambas tesis no sólo no se oponen, sino que la primera es la condición

---

como la aludida. Los axiomas son demasiado importantes como para ir desde ellos hacia abajo (y demostrar es ir hacia abajo) si no es con vistas a una elevación”. *Curso* cit., III, 3ª ed., 2006, 4.

<sup>9</sup> *Curso* cit., II, 158.

<sup>10</sup> *Curso* cit., II, 159.

de la segunda. Además, aunque para conocer la operación es preciso el conocimiento habitual, la finitud de las distintas operaciones puede conocerse objetivamente; más aún, es preciso conocerla para poder ejercer nuevas operaciones<sup>11</sup>. “La objetivación de la finitud corre a cargo de la inteligencia misma. La inteligencia cuando objetiva que no conoce más, *eo ipso* se lanza hacia más... La tesis: ‘la objetividad intelectual es finita’ se resuelve de suyo, puesto que es una tesis intelectualmente objetivada, es decir, ya conocida. Ahora bien, si se conoce, se posee lo conocido y se sigue conociendo”<sup>12</sup>.

Otra puntualización importante es que “en el axioma D aparece la noción de infinitud y, además, aplicada a la operación. Que la inteligencia sea operativamente infinita no quiere decir que cada una de sus operaciones sea infinita. Es más bien un axioma global. Considerada la inteligencia en su operatividad (axioma A) y teniendo en cuenta la diferencia de sus operaciones, que es jerárquica (axioma B), su operatividad es infinita. Este axioma es formulado taxativamente por Tomás de Aquino... el axioma D... lo expone Tomás de Aquino con la misma formulación al hablar del conocimiento de los ángeles y al hablar del conocimiento intelectual del hombre”<sup>13</sup>.

Es importante no olvidar, por tanto, que el axioma se refiere –en el contexto del *Curso de teoría del conocimiento*– a las operaciones intelectuales, no al conocimiento habitual o a otros conocimientos superiores. Polo, en este lugar, no trata sobre el intelecto personal. Por eso, por si quedara alguna duda, añade: “una objetivación finita, y, por conmensuración, una operatividad finita, son contradictorias con la inteligencia. Si hablamos de finitud operativa, no hablamos de la inteligencia”<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Refiriéndose a la primera operación, escribe Polo: “si el conocimiento abstracto saturase nuestra capacidad intelectual, entonces no habría que proseguir... Por tanto, sólo en la medida en que se advierte la insuficiencia del conocimiento abstractivo tiene sentido la prosecución operativa”. *Curso cit.*, III, 5.

<sup>12</sup> *Curso cit.*, II, 159.

<sup>13</sup> *Curso cit.*, II, 158. Santo Tomás afirma esto frecuentemente. Dos citas a modo de ejemplo: “para que hubiese algún remedio a esta imperfección, se encuentra otro modo de perfección en las cosas creadas, según el cual la perfección, que es propia de una cosa, se encuentra en otra; y ésta es la perfección del cognoscente en cuanto tal, porque, según esto, al ser conocido algo por el cognoscente, el mismo conocido de algún modo está en el cognoscente; y, por esto, dice Aristóteles, en el III *De Anima* que ‘el alma es en cierto modo todo’, porque está hecha para conocerlo todo. Y según este modo, es posible que en una cosa exista toda la perfección del universo”. *De Veritate*, q. 2, a. 2. “Aquella parte del alma que no usa órgano corpóreo en su operación, no permanece determinada, sino en cierto modo infinita, en cuanto que es inmaterial. Y por eso su virtud se extiende al objeto común a todos los entes”. *De Veritate*, q. 15, a. 2.

<sup>14</sup> *Curso cit.*, II, 158.

Aún es preciso perfilar mejor el contenido de este axioma, que ha dado lugar a numerosos errores por no comprender su sentido. Objeto finito y operatividad infinita quiere decir que “la inteligencia no tiene un ‘fondo de saco’, un último objeto más allá del cual no pueda objetivar”<sup>15</sup>.

Si reunimos las diversas descripciones del axioma, podemos concluir lo siguiente: aunque cada operación es finita –conoce lo que conoce y sólo eso–, la inteligencia es operativamente infinita porque siempre puede objetivar más; no existe un último objeto (ni finito ni infinito) que la sature o que le impida seguir realizando operaciones, y ello porque la limitación de cada operación puede conocerse y, por tanto, puede ser “superada” o proseguida por una nueva operación.

Se ha dicho también que este axioma es exclusivo de la inteligencia. Polo da, de entrada, dos razones para advertirlo: “la inteligencia se distingue de las otras facultades: primero, porque es inorgánica; segundo, porque en virtud de ello necesita del intelecto agente; tercero, porque es operativamente infinita. Esto último es axiomático. Si el axioma D se entiende bien, la noción de intelecto agente adquiere un alcance superior al que suele dársele”<sup>16</sup>. En realidad la tercera diferencia se sigue de las dos primeras, es su consecuencia necesaria, pero, por ello mismo, lleva consigo una revisión profunda de la noción de facultad aplicada a la inteligencia, y un modo nuevo de entender el intelecto agente. Es decir, las implicaciones del axioma D son importantes porque, bien entendido, requiere, más que revisar la noción de facultad, desecharla en el caso de la inteligencia; y respecto del intelecto agente, entenderlo de un modo no sólo distinto al clásico, sino reformular la doctrina sobre su naturaleza y su “función” en el conocimiento y en el ser humanos.

Antes de pasar a estudiar estos implícitos –que harán ver que la “novedad” de la doctrina de Polo no lo es tanto, porque se encuentra en la tradición aristotélica–, es preciso detenerse en las dificultades que plantea este axioma. Polo las expone así: “cuando se habla de operatividad infinita, ¿eso implica que la inteligencia sea infinita? La infinitud de la inteligencia es la de una facultad; ahora bien, la facultad es de orden óntico (la facultad no es el acto de cono-

<sup>15</sup> *Curso* cit., II, 159.

<sup>16</sup> *Curso* cit., II, 158-159. “La inteligencia no recibe especies impresas físicas (lo físico no la puede inmutar) ni retiene en modo alguno. La inteligencia es inorgánica por definición. Aquí la definición es solidaria del criterio de admisibilidad. Tal vez haya que aportar una prueba de que existe la inteligencia. Pero si hay inteligencia, tiene que ser inorgánica. Si no se admite su carácter inorgánico, la palabra inteligencia se emplea en sentido impropio”. *Curso* cit., II, 155-156.

cer). Es manifiesto que ninguna facultad es infinita. Dios es la única realidad infinita. La dificultad es ésta: ¿cómo es posible que una facultad de la que no puede predicarse la infinitud sea operativamente infinita? O de otra manera, ¿cómo puede predicarse la infinitud de la operatividad y no de la facultad?"; aunque no la resuelva de modo definitivo en esta lección, Polo adelanta ya la solución al añadir: "esta pregunta nos orienta, por un lado, hacia el intelecto agente, y, por otro, hacia la noción de hábito"<sup>17</sup>.

### 3. LA FINITUD DE CADA UNA DE LAS OPERACIONES INTELECTUALES

Para que la inteligencia sea operativamente infinita es preciso que objective su propia finitud, o sea, que conozca su limitación. Esto ocurre siempre, es decir, en cada una de sus operaciones la inteligencia conoce que su conocimiento –su objeto– es finito. Pero este conocimiento no debe confundirse con la detectación del límite mental y, menos aún, con su abandono. "En ningún otro nivel [cognoscitivo] aparece esta noción [de fondo de saco], es decir, no es posible darse cuenta de que *hay* un límite (objetivo); en ningún otro nivel se objetiva un límite, puesto que si el límite es una noción, existe un acto según el cual el límite es temático... Nótese que el límite objetivado no es el estatuto constante del objeto pensado... Límite objetivado significa finitud"<sup>18</sup>.

En este punto Polo es tajante: "la inteligencia no empieza para acabar: *si acabara, no empezaría*. Sin la infinitud operativa la inteligencia no pasa al acto en absoluto: a ningún acto". El motivo que añade a continuación y que da razón de este hecho, lo veremos más adelante, pero se puede anticipar ya: "y ello sólo puede ser debido a que es inseparable del intelecto agente, afín a él, y a que éste no se limita a iluminar imágenes"<sup>19</sup>. Hay, pues, una correlación entre la finitud de cada acto (y objeto) y la infinitud operativa, de modo que la inteligencia, por así decir, sabe que no ha acabado de conocer nunca. Hasta tal punto es esto así, que en atención a ello, "el axioma D se formula de esta manera: no es posible una primera operación –por fuerza finita– que fuera aislada de la infinitud operativa; si la inteligencia no fuera operativamente infinita, no existiría una primera operación... Pero ese ir hacia arriba no debe enten-

<sup>17</sup> *Curso* cit., II, 160. Sobre el intelecto agente tratará extensamente al comienzo del tomo III, por eso aquí no se entrará en el tema más que lo necesario para comprender el axioma D.

<sup>18</sup> *Curso* cit., II, 159.

<sup>19</sup> *Curso* cit., II, 226.

derse como una tendencia, puesto que ello implica confusión con la voluntad. Ha de entenderse de otro modo, precisamente éste: no existe comienzo sin prosecución”<sup>20</sup>.

En el pensamiento medieval y, concretamente, en la tradición tomista, la inteligencia es una facultad “natural”, y por eso –porque la naturaleza es un principio de operaciones y está finalizada–, hay una “tendencia” hacia su objeto, que es la verdad. Éste es un modo de explicar la operatividad infinita; pero, como ya ha dicho Polo, no debe ponerse en la inteligencia ningún “deseo de saber”, al modo como lo formula Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*: un deseo “natural”<sup>21</sup>.

Aunque no es el tema de este trabajo, basta recordar que Polo insiste en que cada operación intelectual “guarda implícitos”, y que la última –la fundamentación–, no explicita dichos implícitos, sino que es la “guarda definitiva del implícito”. Al abstracto, objeto de la primera operación intelectual, lo llama Polo “lo vasto”, para indicar que, aunque lo que conoce lo conoce conmensurado con la operación, guarda implícitos, y por eso no satura la capacidad de conocer, puesto que, además de explicitarlos, se pueden obtener numerosos abstractos, irreductibles entre sí. Las ideas generales, obtenidas mediante generalización por negación, tampoco pueden saturar la capacidad de conocer, al punto de que no existe una idea general máxima o suprema (es el tema del máximo pensable, o sea, del argumento *a simultaneo* de san Anselmo). Sobre el concepto sirva de muestra el siguiente texto, publicado muchos

<sup>20</sup> *Curso* cit., II, 225.

<sup>21</sup> Por ejemplo, “la definición clásica en la escuela es la siguiente: *evidentia est claritas qua obiectum manifestatur intellectui et assensum rapit*. Las palabras *intellectus* y *rapere* requieren algún comentario: porque no es necesario que el objeto sea una esencia abstracta directamente inteligible. Basta que un objeto aparezca a una facultad cualquiera, sentido, conciencia, lo mismo que a la inteligencia, o digamos que aparezca al hombre de tal modo que su presencia (intencional) ocasione un juicio. Por otra parte, no es necesario que el objeto determine el juicio por el juego de algún mecanismo psicológico. Basta que lo exija o lo requiera, desde el punto de vista crítico, es decir, que la inteligencia no pueda negar su asentimiento sin negar su *apetito natural* de verdad”. R. VERNEAUX, *Epistemología general o crítica del conocimiento*, 2ª ed., Herder, Barcelona, 1971, 150. También: “parece claro, por cierto *instinto gnoseológico*, que la evidencia es tanto la última razón de toda verdad como la última causa de toda certeza, y que es por la evidencia por lo que distinguimos inequívocamente la verdad”. J. M. DE ALEJANDRO, *Gnoseología*, BAC, Madrid, 1969, 149. Quizás el texto tomista que ha podido dar lugar a esta postura sea el siguiente, al tratar sobre si la voluntad mueve al intelecto y respondiendo a la objeción de que entonces se daría un proceso infinito, pues la voluntad sólo puede querer lo previamente conocido: “non est procedere in infinitum; statur enim in *appetitu naturali*, quo inclinatur intellectus in suum actum”. *De Veritate*, q. 22, a. 12 ad 2. También afirma con frecuencia: “illa videre dicuntur quae *per se ipsa movent* intellectum nostrum vel sensum ad sui cognitionem”. *S.Th.*, II-II, q. 1, a. 4.



años antes del *Curso de teoría del conocimiento*: “en rigor, el concepto no es un continente. Concepto como continente significa: lo que recibe y luego abarca y configura, es decir, presta su propio modo de ser a lo recibido –esto último sería, propiamente, la recepción en acto–. Pero si bien se mira, es ésta una pobre interpretación de la virtualidad del concepto, porque con ella no se tiene en cuenta la tensión en que estriba y según la cual se ha de constituir el concepto mismo como fase de la prosecución. Una inteligibilidad ya constituida –como virtualidad antecedente que se conocerá luego en acto– es una pura pasividad y vacío en cuanto que fase prosecutiva”<sup>22</sup>. Santo Tomás advirtió, por su parte, que aunque la inteligencia no dependa en su ejercicio de la sensibilidad, sí tiene una “dependencia objetiva” de los sentidos externos, porque “no se puede conocer completa y verdaderamente el objeto abstracto sin la conversión al fantasma, sin la imagen”<sup>23</sup>. También conviene recordar aquí la crítica de Polo a Hegel: no existe un concepto de conceptos. Para no alargar más la enumeración acabamos con un texto bastante explícito sobre la limitación de cada operación intelectual: “la cuestión de la distinción de niveles intelectuales no ha pasado inadvertida en la tradición aristotélica y ha dado lugar a diversas fórmulas de solución. Es bastante conocida la noción de *grados* de abstracción, que tiene antecedentes en Tomás de Aquino y para la cual Maritain ha propuesto una sistematización. Han tenido también cierto eco las discusiones en torno a la relación entre concepto y juicio, las nociones de abstracción total y formal, etc. A mi modo de ver, son piezas sueltas que contienen indicaciones valiosas”<sup>24</sup>.

A esto habría que añadir la distinción poliana entre concepto explícito y su “compensación” o concepto objetivo, y lo mismo acerca del juicio. En cuanto a la fundamentación, baste recordar que la formulación objetiva de los primeros principios no puede evitar la “macla” entre ellos.

De todo lo dicho se concluye que “infinito se obtiene por negación de finito, pero no se puede positivizar esa noción. No hay infinito positivo”<sup>25</sup>. En definitiva, “no hay una última noción intelectual. Si no la hay, parece difícil admitir una noción objetiva positiva de infinito, al menos si se la toma como objeto terminal. Por otra parte, no admitir un último objeto intelectual no tie-

<sup>22</sup> *El acceso al ser*, 1ª ed., 1964, 166.

<sup>23</sup> *Curso cit.*, II, 227.

<sup>24</sup> *Curso cit.*, II, 227.

<sup>25</sup> *Curso cit.*, II, 160.

ne nada que ver con el proceso al infinito, el cual es una reobjetivación reglada (o sea, un objeto)”<sup>26</sup>.

Como ya se dijo, aunque resulte aparentemente paradójico, “el axioma D se formula para rechazar un último objeto”<sup>27</sup>. Por tanto, aunque las operaciones de la inteligencia son las que son, siempre es posible seguir conociendo, conocer más y mejor, pero sabiendo a la vez que dicho conocimiento no agotará la realidad. La operatividad infinita de la inteligencia es axiomática porque no admite contrario, es decir, porque “si admitiéramos que la inteligencia tiene algo así como un fondo de saco, o un muro que no se puede atravesar, más allá del cual ya no se puede conocer, esto es, si admitiéramos una última objetivación intelectual, entonces la inteligencia sería una vana palabra, o un grado más del conocimiento sensible, pero no suficientemente distinta de él. La diferencia de niveles entre la inteligencia y la sensibilidad está marcada por la infinitud operativa”<sup>28</sup>. El conocimiento sensible es incapaz de “notar” su propia limitación: cada sentido, externo o interno, ejerce su acto propio pero no puede, de ningún modo, declarar la insuficiencia de su operación, que es la condición para ejercer otras operaciones superiores. Cada sentido, por eso, sólo puede ejercer una operación y sólo una; la inteligencia, en cambio, realiza una pluralidad de operaciones.

#### 4. LA DECLARACIÓN DE INSUFICIENCIA: LOS HÁBITOS INTELECTUALES

En esta lección Polo expone con cierto detalle por qué afirma que a cada operación intelectual sigue un hábito. Esta doctrina es propia de su teoría del conocimiento, y no se encuentra en ningún autor clásico ni moderno. El pensamiento clásico y medieval admite la existencia de hábitos intelectuales, pero no se corresponden con las operaciones y, además, los concibe como una memoria o tesoro del conocimiento, al modo de las virtudes morales, que posibilitan el ejercicio de los actos de un modo más fácil y perfecto. No es ésta la posición de Polo<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> *Curso* cit., II, 162.

<sup>27</sup> *Curso* cit., II, 163.

<sup>28</sup> *Curso* cit., III, 3. Por eso Polo enuncia este axioma antes de exponer las operaciones de la inteligencia.

<sup>29</sup> De todas formas, esta doctrina tiene antecedentes implícitos en la tradición aristotélico-tomista; sobre este punto es fundamental el libro de J. F. SELLÉS, *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona, 2008. Sobre los hábitos intelectuales en Polo, cfr. S. COLLADO, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, especialmente el capítulo III.

Ya se ha visto que, aunque Polo no es partidario del uso deductivo de los axiomas, en este caso sí va a usarlos de ese modo, porque la operatividad infinita de la inteligencia tiene como condición “el axioma de los hábitos”<sup>30</sup>, entendidos ahora como actos de conocimiento superiores a las operaciones y, además, vinculados a cada una de esas operaciones. Es decir, además de admitir los hábitos intelectuales clásicos, a saber, el hábito de la ciencia, el de los primeros principios, la *sindéresis* y el de sabiduría, Polo añadirá el hábito abstractivo, el del juicio y el correspondiente a la generalización por negación. Dichos hábitos, además, no se adquieren por repetición de actos –como los de la voluntad–, sino que “el axioma que dice que la inteligencia es susceptible de hábitos tiene que añadir en seguida que adquiere cada hábito con un solo acto, porque de otro modo el carácter jerárquico de la infinitud operativa no podría justificarse”<sup>31</sup>.

Veamos ahora cómo y por qué es preciso hacer un uso deductivo del axioma D, el axioma de la infinitud operativa de la inteligencia.

Una primera aproximación es la siguiente: “las operaciones que la inteligencia puede ejercer en tanto que tiene hábitos son distintas que las que puede ejercer si no tiene hábitos; sin hábitos la inteligencia no es capaz más que de abstraer y, además, ella no abstrae sino que es el *intelecto agente*. Para ir más allá de la abstracción... hacen falta hábitos; no se pueden formar conceptos sin hábitos”. Y lo más llamativo es que a continuación añade: “la propuesta no tiene ningún mérito porque creo que a quien se fije en la distinción real se le ocurre, pero sí que tiene alcance”<sup>32</sup>. Dicho de un modo breve: sin hábitos la inteligencia no ejercería más operación que la primera; no podría proseguir, se detendría en seco, lo cual, según lo ya visto, es contradictorio. Otra consecuencia de la existencia de los hábitos intelectuales es que “por eso, la inteligencia no es una mera facultad... Aquí tenemos algo más que *natura*, que facultad; la inteligencia no es mera facultad, es esencial, y lo es porque es capaz de hábitos... Por tanto, el hombre es una esencia de suyo... El hombre no es una esencia en tanto que incluida en la unidad del orden, sino una esencia en tanto que capaz de perfeccionarse en su mismo carácter principal, en su mismo carácter natural, y ésa es la estricta noción de hábito”<sup>33</sup>.

Son muchas –casi habría que decir que demasiadas– las implicaciones que lleva consigo la existencia de hábitos intelectuales; pero aquí no corresponde

<sup>30</sup> *Curso cit.*, III, 4.

<sup>31</sup> *Curso cit.*, III, 4.

<sup>32</sup> *Persona y libertad*, 91.

<sup>33</sup> *Persona y libertad*, 89.

desarrollarlas; nos vamos a limitar a “deducir” la existencia de los hábitos siguiendo el razonamiento de Polo.

Concretamente, y vale la pena repetirlo, “el axioma de la infinitud operativa está vinculado a un axioma lateral, que se comporta como su condición y es por ello muy especial: la operatividad de la inteligencia es infinita si, y sólo si, la inteligencia es susceptible de hábitos, es decir, si es una facultad que no permanece inmutable, que no permanece igual, sino que precisamente por haber ejercido operaciones se perfecciona en cuanto facultad y puede así ejercer nuevas y superiores operaciones... La inteligencia adquiere con cada operación un hábito y esto es justamente lo que garantiza su infinitud operativa”<sup>34</sup>.

Hemos leído antes que la teoría de los grados de abstracción o la distinción entre abstracción total y formal, son una manifestación de la diversidad y la jerarquía de las diversas operaciones de la inteligencia; son indicaciones, pero no acaban de explicar cómo se ejercen ni cómo se jerarquizan. En efecto, no es admisible que la abstracción admita grados, pues cada operación se commensura con su objeto y no puede conocer más que lo que conoce. Además, si por sí misma –por su propia naturaleza–, la inteligencia pudiera ejercer operaciones inferiores y superiores, ¿por qué ha de ejercer las inferiores pudiendo elevarse a otras más perfectas?

“El hábito tiene más importancia de la que se le suele dar”. No es una pieza teórica para explicar algo; es mucho más, ya que, añade Polo, “las operaciones que la inteligencia puede ejercer en tanto que tiene hábitos son distintas de las que puede ejercer si no tiene hábitos”<sup>35</sup>. La inteligencia, por eso, no es *naturaleza*, un principio de operaciones, sino que crece y se perfecciona intrínsecamente; la naturaleza, suele decirse, está determinada *ad unum*, la inteligencia como naturaleza sólo podría realizar una única operación, de ahí que Polo llegue a afirmar que “no se abstrae libremente, pero en cuanto que la operación abstractiva es iluminada tenemos hábitos, y esos hábitos son libres; ahí está la libertad, los hábitos mismos son una manifestación de la libertad. Por eso hay libertad intelectual; la libertad intelectual es habitual, no es operativa; la operación de conocer no es libre, lo libre es el hábito, que es la extensión de la libertad en los actos cognoscitivos”<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> *Curso cit.*, III, 3.

<sup>35</sup> *Persona y libertad*, 91.

<sup>36</sup> *Persona y libertad*, 81.

La inteligencia aumenta su capacidad de conocer, y ese aumento es ilimitado; por eso es operativamente infinita. Contra el pensamiento moderno y, en concreto, contra el idealismo, Polo advierte: “no es verdad que para la infinitud de la potencia se requiera que ella sea anterior al acto. Y esto, precisamente, porque si se admite la noción de hábito, en su estricto sentido aristotélico, entonces el principio potencial se perfecciona como tal. Con ello, aunque la potencia no sea anterior al acto, se infinitiza también... Al ser habitualizada, la potencia –entendida precisamente como facultad espiritual– es perfeccionada. Y ese perfeccionamiento es irrestricto”<sup>37</sup>.

Sigue pendiente, sin embargo, una dificultad seria para admitir el axioma D, y es la siguiente: “según la axiomática propuesta, ningún objeto pensado (y menos una expresión lingüística) puede indicar que queda por pensar un objeto pensado (axioma de la conmensuración), por cuanto que un nuevo objeto es insospechable (sin una nueva operación no se da de ninguna manera: axioma del acto)”<sup>38</sup>. ¿Cómo ejercer una nueva operación más elevada si cada operación es, por decirlo de algún modo, perfecta en su género?, ¿cómo explicar que la inteligencia prosiga si cada operación posee el fin? En resumen: “es imposible que un acto cognoscitivo note, él mismo, su propia limitación”<sup>39</sup>. Por eso es obligado preguntar: ¿por qué prosigue la inteligencia?, ¿cómo se manifiesta la limitación de cada operación?

## 5. EL INTELLECTO AGENTE Y EL CONOCIMIENTO HABITUAL

Para responder a las anteriores cuestiones es preciso –y así lo hace Polo al comienzo de la lección– esclarecer la noción de intelecto agente. Aquí Polo introducirá un cambio profundo en la doctrina aristotélica, no negándola, sino corrigiéndola y ampliándola.

Como la inteligencia no es una facultad orgánica, es una pura potencia pasiva, ya que no puede recibir especies impresas mediante un órgano corpóreo. “Esto plantea un problema cuya solución ya fue pensada por Aristóteles. Es la noción de *noûs poietikós*, o *intellectus agens*. La inteligencia humana sin intelecto agente no podría pasar al acto, no podría ser principio operativo. Dicho de otro modo, la inteligencia no es una facultad *sola*: re-

<sup>37</sup> *Persona y libertad*, 244 y 245.

<sup>38</sup> *Curso cit.*, III, 16.

<sup>39</sup> *Curso cit.*, II, 151.

quiere un ‘acompañante’, un acto que concurre con su carácter estrictamente potencial”<sup>40</sup>.

El intelecto agente “puede entenderse simplemente como la clave teórica para la solución de un problema”<sup>41</sup>. Pero esta solución, en realidad, no resuelve el problema, porque, si el intelecto agente se entiende al modo de Aristóteles, es decir, sólo para explicar la operación de abstraer, sería imposible seguir pensando, ya que si la inteligencia ejerce operaciones posteriores, no lo hace abstrayendo una y otra vez (ya se ha dicho que la doctrina de los grados y tipos o clases de abstracción es una manera de intentar dar respuesta a este problema, pero no es admisible).

Ahora es el momento –como hace Polo– de plantear la cuestión de la noción de “infinito”; si la inteligencia es operativamente infinita, ¿qué significa aquí “infinito”? ¿cómo logra proseguir si ya no puede abstraer más? De entrada hay que decir que “la operatividad infinita no termina (o culmina) en el objeto llamado infinitud, como objeto estrictamente tal”<sup>42</sup>.

Según lo visto, es preciso explicar cómo se pasa de la abstracción a la siguiente operación, y también, porque esa explicación sólo vale para la primera operación, cómo es posible que la inteligencia realice posteriores operaciones.

El paso de la abstracción a otra operación superior es estudiado por Polo en la última lección del tomo II, cuyo primer apartado se titula “planteamiento de la cuestión de la prosecución operativa de la inteligencia”, y, sobre todo, en la Introducción de los tomos III y IV (en el tomo III de modo más general, para estudiar a continuación la generalización por negación; en el tomo IV para tratar sobre la razón, o sea, el concepto, el juicio y la fundamentación). No es el tema que nos ocupa; por eso bastarán algunas indicaciones, suficientes para hacer ver cómo Polo “deduce” la existencia de los hábitos intelectuales y el novedoso planteamiento del tema del intelecto agente.

Para comprender la doctrina de Polo es preciso recordar que la abstracción es la primera operación y que, por tanto, las siguientes operaciones no son nuevas abstracciones, otros niveles o tipos de abstracción; es decir, hay que descartar la teoría de los grados de abstracción así como la distinción entre abstracción total y formal; o mejor, más que descartarla, hay que explicar las

<sup>40</sup> *Curso* cit., II, 155.

<sup>41</sup> *Curso* cit., II, 156.

<sup>42</sup> *Curso* cit., II, 161. Polo no admite una noción positiva de infinito, ya sea un concepto o una idea general. Además, el ser no se conoce mediante el conocimiento objetivo.

operaciones sucesivas de otro modo más coherente. “La inteligencia comienza conociendo abstractivamente, y sigue conociendo, pero no ya abstractivamente (se ve, se tiene lo visto y se sigue viendo; en cambio, se abstrae, se tiene lo abstracto y, aunque se sigue conociendo intelectualmente, ya no se sigue abstrayendo)”<sup>43</sup>.

En cualquier caso, ya se trate de la abstracción o de cualquier otra operación, la inteligencia ejerce operaciones superiores sólo si conoce que la operación ya ejercida es insuficiente: “si el conocimiento abstractivo saturase nuestra capacidad intelectual, entonces no habría que proseguir. Si en el modo de la abstracción se conociese ‘todo’ lo que la inteligencia puede conocer (objetiva o habitualmente), la prosecución operativa carecería de sentido, y no se daría. Por tanto, sólo en la medida en que se advierte la insuficiencia del conocimiento abstractivo tiene sentido la prosecución operativa. Por eso suelo llamar a la prosecución operativa: *declaraciones de la insuficiencia de la abstracción*”<sup>44</sup>. Pero ¿cómo puede conocer la insuficiencia de la abstracción si dicha operación –como todas– se conmensura con su objeto y, por tanto, no conoce su limitación?

Respecto de la abstracción, o sea, de la primera operación intelectual, ya se ha dicho que no es libre sino que se trata de una operación “natural” (no se debe confundir “natural” con “espontánea” pues la naturaleza es un principio de operaciones finalizado, no así la acción espontánea). La insuficiencia de esta operación –y su conocimiento por la propia inteligencia– se explica si se tiene en cuenta que “la presencia [mental] es presencia de lo abstracto en tanto que articula las intenciones, formales o no formales, de la sensibilidad interna. Por tanto, un abstracto, salvo en el caso de la circunferencia [o sea, el acto de conciencia] es lo reunido en virtud de la presencia mental, que no pertenece a lo reunido; con otras palabras, el abstracto es presente como un tiempo articulado (el tiempo de la sensibilidad interna) por la presencia mental, que no pertenece a ese tiempo. Pues bien, el hábito correspondiente a la presencia como articulación es un hábito articulante. Y, a mi modo de ver, el hábito articulante es el *hábito lingüístico*”<sup>45</sup>.

El conocimiento habitual no es una operación, por eso no cumple la axiomática, y su “objeto” no es lo ya conocido por la operación, sino la operación

<sup>43</sup> *Curso cit.*, III, 3.

<sup>44</sup> *Curso cit.*, III, 5.

<sup>45</sup> *Curso cit.*, III, 5.

ejercida; en concreto, “los abstractos son determinaciones. La verbalización de las determinaciones, es decir, el establecimiento de una vinculación semántica nombre-verbo, es la expresión de la conmensuración de la de la presencia mental con los objetos abstractos. La presencia mental es iluminada como verbo”<sup>46</sup>.

Dicho de otro modo: la abstracción no es la “separación” de las formas de la materia; no hace falta separarlas porque eso ya lo ha realizado la sensibilidad<sup>47</sup>. La abstracción, en cambio, “articula” las intenciones de pasado y futuro de la memoria y la cogitativa dando lugar al “presente”: la presencia mental presenta en presente; pero ella misma no aparece, no forma parte del contenido del abstracto. Sin embargo, dicha articulación es conocida habitualmente, es decir, mediante el hábito concomitante a la abstracción. Por eso “los verbos expresan el conocimiento habitual de la presencia en tanto que articulación del tiempo”<sup>48</sup>. Aquí está la explicación –sorprendente para algunos– de por qué, según Polo, la filosofía comienza ejerciendo la abstracción; no puede ser de otro modo si, como se ha dicho, esta operación es “natural” y necesariamente ha de ser la primera; sin la abstracción es imposible pasar a otras operaciones superiores.

<sup>46</sup> *Curso* cit., III, 13.

<sup>47</sup> La sensibilidad conoce formas accidentales; según santo Tomás, la inteligencia, mediante la abstracción, conoce la forma sustancial o quiddidad. Polo, en cambio, al llamar al abstracto lo “vasto”, hace ver que en él se encuentran, de modo implícito las causas predicamentales en su causalidad y, en concreto, las causas material, formal y eficiente, que se explicitan en el concepto; la causa final sólo se explicita en el juicio. Por lo demás, que todo sentido “abstrae” de la materia lo explica con detalle santo Tomás: “hay un doble tipo de alteración: Una física y otra espiritual. *La alteración física* se da cuando la forma de lo que es causa de la alteración es recibida en el objeto alterado según su propio ser natural”. Ejemplo: El calor en lo calentado. *La alteración espiritual (inmutatio spiritualis)* se da cuando la forma de lo que provoca la alteración es recibida en el objeto alterado según su ser espiritual. Ejemplo: La forma del color en la pupila, la cual, no por eso queda coloreada. Para la operación del sentido se requiere una alteración espiritual por la que se establezca en el órgano del sentido una representación intencional de la forma sensible. De no ser así, si sólo la alteración física fuera necesaria para sentir, todos los cuerpos físicos, al ser alterados, sentirían. *S.Th.*, I, q. 78, a. 3. La noción poliana de “sobrante formal” explica, inspirándose en la tradición aristotélico-tomista, cómo, aunque la sensación requiere de un estímulo físico, lo conocido es formal, no material. (El término “espiritual” empleado por santo Tomás, tenía entonces un sentido mucho más amplio del que tiene hoy; como se ve en el texto, indica, en general, lo no físico o material).

La inteligencia no es un sobrante formal porque carece de órgano corporal, de ahí que requiera del intelecto agente, el cual, por así decir, hace la misma función que el órgano corpóreo, pues le suministra la especie impresa. Si no existieran hábitos intelectuales que hagan posible nuevas operaciones, la inteligencia sólo podría conocer abstractos porque, como se ha dicho, no existen grados ni tipos diversos de abstracción.

<sup>48</sup> *Curso* cit., III, 14.



¿Por qué se requiere del hábito abstractivo?; ¿no estamos aquí ante una “pieza teórica” para solucionar un problema? No. Y ello por lo siguiente: “la presencia, cuando se trata de los abstractos articulados, es iluminable de modo habitual, y entonces se expresa como un valor verbal. Ahora bien, esta formulación de la presencia mental es imprecisa (queda pendiente el problema insoluble de la unidad verbal)”<sup>49</sup>. El hábito correspondiente es lo que normalmente se llama “conciencia concomitante” que acompaña a la operación, pero en el caso de la abstracción, al ser posible obtener muchos abstractos, la conciencia (el hábito) no puede unificarlos, lo que significa que no se conoce “todo”, que queda mucho por conocer.

Polo lo expresa así: “la actualidad como presencia es la actualidad del objeto; por consiguiente esa actualidad es *lo que queda por pensar*: su expresión lingüística es un indicador de la prosecución operativa de la inteligencia, pues ‘quedar por pensar’ significa: quedar por ejercer como acto intelectual”; ahora bien, “el único valor de acto de la presencia mental es la operación intelectual: eso es lo que queda por pensar en la expresión verbal... La iluminación habitual de la presencia mental *insta* a seguir pensando”<sup>50</sup>.

Aunque ninguna operación conozca su limitación, ésta es conocida por el hábito que la acompaña necesariamente. Si no hubiera hábitos intelectuales unidos a cada una de las operaciones de la inteligencia, además de carecer de lo que normalmente se conoce como conciencia concomitante, no se podrían realizar más operaciones. Por eso la existencia de los hábitos puede “deducirse” del axioma de la operatividad infinita de la inteligencia, ya que, sin hábitos, el axioma D sería contradictorio.

Esto se ve más claramente cuando se ejercen las operaciones prosecutivas a la abstracción. En la abstracción no es posible formular la noción de “infinito”, puesto que existen muchos abstractos. Si se intentara unificarlos hasta llegar a una idea infinita nos encontraríamos con el infinito de Espinoza o con

<sup>49</sup> *Curso* cit., III, 15.

<sup>50</sup> *Curso* cit., III, 16. El siguiente texto puede ayudar a comprender mejor lo expresado por Polo en la cita: “el concepto se constituye primordialmente como entendido, es decir, no desasistido o destacado (ob-iectum), sino referido y dependiente de una anterioridad más plena, de la cual es pura manifestación. Por lo mismo, la consideración del concepto como independiente sólo es posible como una instalación en el concepto, o, también, bajo el impulso de la pretensión de *autoconcepto*. El resultado de esta instalación no puede ser otro que la detección de la nuda pasividad intelectual humana: en primer lugar, como evidencia; ahora como freno y detención del concepto”. *El acceso* cit., 171-172. La anterioridad a la que refiere y de la que depende el concepto es el ser extramental.

el de Schelling o el de Hegel: un supuesto infinito “positivo” que lo engloba todo. Pero ya Hegel criticó el “infinito” de Espinoza (no es dinámico, luego no puede englobar todo) y el de Schelling (es indeterminado). Por su parte, el infinito hegeliano, como síntesis de finito e infinito, “es englobante”; además, “conviene añadir que para Hegel la noción de infinito no es la última noción; es una síntesis, pero no la última síntesis. El sistema de Hegel no debe calificarse como filosofía del infinito. Hegel trata el infinito como concepto, síntesis de la finitud y la infinitud, pero formula por encima del infinito otras nociones hasta culminar en el absoluto”<sup>51</sup>.

Todos estos intentos de alcanzar el saber absoluto, el conocimiento de una realidad infinita que sature la capacidad de conocer, “tienen como antecedente el máximo pensable de Anselmo de Canterbury: *id quo maius cogitari nequit*, aquello cuyo mayor no se puede pensar”<sup>52</sup>. Este argumento ha sido criticado por muchos autores, tanto contemporáneos como posteriores a san Anselmo, pero, desde la perspectiva en la que aquí nos movemos –la infinitud operativa de la inteligencia–, la crítica de Polo es definitiva: “otro argumento frente a la hipótesis de san Anselmo, es que desde ella no se podría seguir pensando. La imposibilidad de seguir pensando tiene que ser consagrada con una declaración, a saber, la declaración de que el último pensable es realmente empírico, o existente *en sí* fuera de la mente. Ésa es justamente la conclusión del argumento *a simultaneo*. Si hay como objeto el máximo pensable, el paso siguiente no puede ser un pensar. Por eso, el máximo pensable no puede estar sólo en la mente: tiene que estar en la realidad. Es evidente que el paso se ha dado: es el argumento *a simultaneo* mismo. Pero ese paso alude a la realidad, lo cual es incoherente: equivale a poner un objeto fuera de la operación...; consagrar con un criterio de empiricidad la imposibilidad de pensar algo más, es una incongruencia que afecta al propio argumento desde cualquier punto de vista, en especial, a su propio carácter de argumento, pues el argumento es pensable, o no es argumento alguno”<sup>53</sup>.

En dos palabras: el argumento es contradictorio: niega lo que afirma, porque si Dios (máximo pensable) no puede existir sólo en el pensamiento sino que “además” debe existir en la realidad, ¿cómo conocer que realmente existe si su existencia “real” queda fuera del pensamiento, es “además” del pensamiento?

<sup>51</sup> *Curso* cit., II, 162; cfr. también 161.

<sup>52</sup> *Curso* cit., II, 162.

<sup>53</sup> *Curso* cit., II, 163.

Más tarde Duns Escoto propuso también como constitutivo formal de Dios la infinitud. Su planteamiento es distinto al de san Anselmo, pero llega a conclusiones parecidas, sobre todo porque el infinito, entendido ahora como pureza formal absoluta, no puede ser conocido ni por Dios mismo, ya que la inteligencia forma parte de él: “omnipotencia según Duns Escoto no es lo mismo que infinitud. La omnipotencia es *ad extra*, e incluso se puede conocer *in statu* beatífico. Pero la infinitud es otro tema. Y la cuestión que plantea es esta otra: ¿la entiende Dios? Éste es el asunto: si la infinitud puede producir una inteligencia que la entienda. Se trata de un asunto difícil por su gran coherencia interna... Duns Escoto niega que Dios pueda entender el infinito, puesto que como primero no es abarcable. ¿Cómo puede una inteligencia conmensurarse con el infinito? Se trata de la reserva de lo divino para cualquier inteligencia”<sup>54</sup>. Ante esta situación tan incómoda, por absurda, cabe una escapatoria que tendrá largo recorrido en la filosofía moderna: “¿Qué se puede sacar de la imposibilidad? Pues todo, cualquier cosa. Quizá sea ésta la manera de salvar a Duns Escoto del escepticismo radical. Afirmar que el infinito es principio infinito, es decir: principio inagotable. Principio que puede poner todo, y que por lo tanto inmediatamente es omnipotencia”<sup>55</sup>. El único modo de “entender” el infinito positivo es como omnipotencia, es decir, anteponiendo la voluntad a la inteligencia; el voluntarismo es, en el fondo, un irracionalismo.

Una vez que se ha desechado, por contradictoria, la hipótesis de una idea infinita que impida seguir pensando, es preciso admitir la existencia del conocimiento habitual, pues sólo los hábitos pueden conocer la limitación de cada operación intelectual y, por tanto, que aún queda por pensar. “La tesis de una culminación objetiva intelectual es insostenible. También la prohíbe la presencia mental descrita como límite [cada operación conoce lo que conoce, y sólo eso]”<sup>56</sup>.

Una última objeción a la admisión de los hábitos intelectuales que acompañan a cada operación es afirmar que la conciencia que acompaña a cada uno de esos actos no es un conocimiento habitual sino una reflexión de la inteligencia por la que ésta conoce su propio acto. Polo, desde sus primeras obras, ha negado la posibilidad de la reflexión, incluso en Dios. Brevemente su críti-

<sup>54</sup> *Filosofía moderna*, 2ª ed., Obras Completas, XXIV, 2015, 48 y 50.

<sup>55</sup> *Filosofía moderna* cit., 50. Sobre la visión de Escoto por Polo, cfr. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Polo frente a Escoto: libertad o voluntad”, en *Studia Poliana*, 9 (2007), 47-65.

<sup>56</sup> *Curso* cit., II, 164.

ca es la siguiente: “una operación estrictamente reflexiva, circularmente reflexiva, es una noción sin sentido... Sin embargo, la dificultad es inevitable porque no podemos dejar de preguntar sobre nuestra semejanza con el conocimiento más alto (no humano), es decir, con la *noesis noéseos*. Descriptivamente, la *noesis noéseos* es una reflexión puntual, una pura reflexión *a priori* respecto del objeto intencional. El conocimiento como acto de ser es el acto de ser como conocer. ‘Versar’ sobre el acto de ser al modo intencional es un despropósito. El conocimiento divino no es objetivo. Paralelamente, la pretensión de lograr un cierre reflexivo con operaciones, choca en directo con una imposibilidad. En la filosofía moderna el renovado empeño por la reflexión ha terminado en un atasco. A mi juicio, la única manera de salir de ese atasco es el hábito”<sup>57</sup>. En este punto Polo es contundente: “la operatividad es infinita, pero para ser congruente, no es infinita reflexivamente: si lo fuera se anularía”<sup>58</sup>. La reflexión perfecta, si fuera posible, anularía la operatividad infinita de la inteligencia; luego no sería una reflexión perfecta sino limitada.

## 6. EL INTELECTO AGENTE COMO INTELECTO PERSONAL

Una de las aportaciones más novedosas de la antropología de Polo, es su doctrina sobre el intelecto agente. En su antropología trascendental intelecto agente e intelecto personal son equivalentes y, además, son trascendentales personales.

En el *Curso de teoría del conocimiento*, sin necesidad de usar el método del abandono del límite mental, Polo llega a la misma conclusión, aunque sin desarrollar la doctrina, puesto que aquí el intelecto agente es estudiado sólo en cuanto que “desciende” a la esencia del hombre para hacer posible el conocimiento intelectual. Como ya se citó, Polo dice que esta averiguación no tiene ningún mérito, pues podría ser conocida si se profundiza en el estudio del conocimiento. Lo cierto, sin embargo, es que es una novedad cuyas implicaciones son numerosas y muy importantes.

Para alcanzar, y comprender, la posición de Polo en este tema es necesaria una cierta introducción acerca de la prioridad del acto sobre la potencia, mantenida por la tradición aristotélica y negada en la filosofía moderna.

<sup>57</sup> *Curso* cit., II, 170-171. Sobre este aspecto del pensamiento de Polo, cfr. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Existencia personal y libertad”, en *Anuario Filosófico*, 2009 (XLII/2), 327-356.

<sup>58</sup> *Curso* cit., II, 171.

El estado de la cuestión lo resume Polo así: “según el planteamiento clásico, si el acto es anterior a la potencia, la potencia es necesariamente finita. Se admite que la potencia llegará a una actualización en cuanto que el movimiento se hace cargo de ella; sin embargo esa actualización es segunda o secundaria, porque está precedida por un acto anterior, pues axiomáticamente el acto es primero, *a priori*. En los pensadores modernos ese axioma es paulatinamente abandonado. Se sostiene más bien que la potencia es anterior al acto. Y si la potencia es anterior al acto, puede ser infinita, lo que permite, a su vez, llegar a una actualización total. Así, el acto actual no es lo primero, sino lo último, el resultado. Pero no sólo esto: si la potencia se infinitiza y alcanza un resultado total, ese resultado es absoluto, con lo cual se desemboca en pantheísmo: la verdad es el todo”<sup>59</sup>.

Ya vimos que Polo se proponía a sí mismo una posible objeción a la tesis de la operatividad infinita de la inteligencia: ¿cómo es posible que una potencia finita sea operativamente infinita? La potencia es de orden óptico, es una facultad del alma; ¿puede algo finito ser operativamente infinito? La respuesta, que resuelve el problema, es la siguiente: “no es verdad que para la infinitud de la potencia se requiera que ella sea anterior al acto. Y esto, precisamente, porque si se admite la noción de hábito, en su estricto sentido aristotélico, entonces el principio potencial se perfecciona como tal. Con ello, aunque la potencia no sea anterior al acto, se infinitiza también. Por eso, el dilema señalado no es exacto: que el acto sea anterior a la potencia no significa para la filosofía clásica que la potencia siempre sea finita; en cambio, que la potencia sea anterior al acto sí comporta para la filosofía moderna que la potencia es infinita, pero con el inevitable resultado de que termina en el absoluto”<sup>60</sup>.

También se ha dicho que sólo se abstrae de lo sensible en la primera operación intelectual; por eso es preciso determinar de dónde proceden las “especies impresas” de las operaciones posteriores. Para responder hay que tener en cuenta dos cosas; primero, que el hecho de que “la inteligencia sea perfeccionada habitual o intrínsecamente por la operación que ha ejercido”, lleva consigo que “el hábito permite ‘repetir’ la operación precedente, sin necesidad ahora de especie impresa. En este sentido, la inteligencia es su propia memoria. La sustitución de la especie por el hábito es de la mayor relevancia”<sup>61</sup>. En

<sup>59</sup> *Persona y libertad*, 244.

<sup>60</sup> *Persona y libertad*, 244-245.

<sup>61</sup> *Curso cit.*, III, 3.

segundo lugar, si el hábito ilumina la operación, debe proceder de una instancia cognoscitiva superior, o sea, del intelecto agente, cuya actividad no se limita a iluminar los fantasmas de la sensibilidad. La teoría de los grados de abstracción y la distinción entre abstracción total y formal no requiere que el intelecto agente ilumine más que los fantasmas, pues todas estas operaciones son distintos tipos de abstracción. Pero ya se ha dicho que la abstracción es una operación y que no existen distintas abstracciones.

De ahí que la explicación de las operaciones posteriores a la abstracción requiera un estudio más detenido. En concreto, “la llamada conversión al fantasma es la intencionalidad de la abstracción... Pero no sólo conocemos abstractos (o la quiddidad de lo sensible). La cuestión es ahora el salto a las operaciones cognoscitivas superiores (y a sus intenciones; entre ellas, el llamado objeto adecuado). Estas operaciones cognoscitivas superiores no se explican desde la intencionalidad abstracta por cuanto han de ser intencionales respecto de los abstractos. Así pues, es menester una nueva intervención del intelecto agente, la cual tiene que ver con los abstractos, no con los fantasmas... El intelecto agente no se limita a la iluminación de imágenes”<sup>62</sup>.

Es claro que, sin contradecir a santo Tomás, Polo está llevando a cabo una ampliación de la doctrina del Doctor Angélico; en concreto, “por lo común, se habla del intelecto agente en atención a la primera operación, pero de su respecto a las siguientes no se dice apenas nada. Sin embargo, la tesis de Tomás de Aquino implica mucho más. La consideración completa de la primera operación no se limita a ‘constatar’ que ha tenido lugar, porque cuando se trata de inteligibles no basta un criterio empírico: hay que evidenciar. Sin la retracción no hay conversión al fantasma, dice Tomás de Aquino; propongo añadir: sin la retracción no hay nueva operación. El intelecto agente tiene que ver con la abstracción, y también con la prosecución operativa de la inteligencia, esto es, con la infinitud operativa (axioma D)”<sup>63</sup>.

Esto concuerda con otra tesis de Polo ya señalada: que la libertad llega a la inteligencia a través de los hábitos. La abstracción, como primera operación, es “natural”; las siguientes, en cambio, son libres, no porque pueda o no faltar la iluminación del intelecto agente (no falta nunca sino que a cada operación sigue un hábito), sino porque “seguir pensando” no es ya “natural”: la facultad ha crecido, se ha perfeccionado intrínsecamente y ha dejado, propia-

<sup>62</sup> *Curso* cit., II, 226.

<sup>63</sup> *Curso* cit., II, 231.

mente, de ser una facultad natural: “un hábito no es sólo un acto formal, sino más que formal. Lo llamaré acto esencial en atención a que la inteligencia es una facultad del alma humana, la cual es forma y esencia... El hábito no ‘despotencializa’ a la inteligencia, sino que refuerza su carácter de potencia: es más potencia con hábito que sin él. Ello significa, a su vez, que perfeccionada por el hábito, no es potencia formal, sino potencia esencial. Ésta es estrictamente la primera insuficiencia de la operación intelectual y, en rigor, de cualquier operación intelectual: ninguna es un hábito, ninguna es del orden esencial”.

“El hábito es también una retracción, a saber, de la facultad como principio al principio de la facultad. Ese principio no es el alma como forma sustancial del cuerpo, sino el *esse hominis*, también principio del alma como esencia. *El intelecto agente no es el alma*. Sin embargo, en tanto que ilumina la insuficiencia de la operación, tampoco el hábito es el acto de los inteligibles en acto”<sup>64</sup>.

Si no hay diversos tipos de abstracción sino operaciones diversas, posteriores y más elevadas que la abstracción, la tesis de Polo es coherente con la doctrina tomista, y supone un avance en el conocimiento de las operaciones prosecretivas. Las consecuencias de esta doctrina son inmensas, pues al situar al intelecto agente fuera del alma, o sea, de la esencia del hombre, se abre paso a una nueva antropología –la antropología trascendental–, porque si la verdad es un trascendental relativo, ha de corresponderse con un intelecto que también sea trascendental: el intelecto personal, que pertenece al acto de ser de la persona, no a la esencia y, menos aún, a la naturaleza del hombre.

Por eso afirma Polo con frecuencia que el conocimiento operativo es un indicio de la persona. Lo es porque no puede explicarse de un modo coherente sin ampliar la noción de intelecto agente, y sin elevarlo por encima de la esencia del hombre, es decir, sin aludir al ser personal.

Otro problema, que recorre la historia de la filosofía al menos desde el neoplatonismo, queda resuelto, o mejor, eliminado, al advertir que es un falso problema. Se trata de la “reflexión” de la inteligencia, de la que ya se ha tratado.

<sup>64</sup> *Curso cit.*, II, 235-236. Esta doctrina será desarrollada y matizada por Polo en su *Antropología trascendental*. Allí se explica que el intelecto agente ilumina los fantasmas y las operaciones intelectuales mediante uno de sus hábitos innatos, la sindéresis, que hace de enlace entre la persona (el acto de ser humano) y la esencia del hombre. Por eso a la sindéresis suele llamarla “el ápice de la esencia”. Sobre los hábitos intelectuales, y el hábito abstractivo y el intelecto agente, cfr. J. M. POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 1996, 197-226.

La reflexión se “requería” tanto para explicar la conciencia concomitante a cada operación intelectual, como para dar razón de la “infinitud” de la inteligencia; así, Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo, y la inteligencia humana, volviendo sobre sí misma, no sólo “expresa” la verdad –la adecuación–, sino que también se conoce a sí misma, imitando de este modo la perfección divina.

En realidad la reflexión, como se ha visto, no explica nada; al contrario, impide dar razón del ser de Dios y de la trascendencia del ser personal. “El principio o criterio de conciencia es un criterio de reflexión. Su expresión es antigua: es el *redere in se ipsum* de Proclo... La fórmula ‘*redere in se ipsum reditione completa*’ no es intencional... Si la intencionalidad fuese reflexiva, anularía el acto correspondiente... Si intencionalmente conocer es poseer *ya* (se ve y se ha visto), de ninguna manera lo conocido es posterior al acto de conocer. Si el acto de conocer no es una posesión de *télos*, es una tendencia, una búsqueda del fin. La búsqueda del fin respecto de un acto lo presupone ciego. En suma, la noción de reflexión intencional se reduce a la noción de auto-aclaración... La noción de auto-fin es incoherente por defecto, corrompe el fin al formularlo como lo que llena su propia ausencia previa. El éxito del intento de auto-aclaración no nos haría iguales a Dios, pues el intento mismo se formula destruyendo el acto”<sup>65</sup>.

Efectivamente, “la conciencia es muy importante, pero no es el constitutivo de la intencionalidad, o una condición suya, pues en tal caso la operación estaría pendiente de un requisito y su conmensuración con el objeto no sería suficiente... En suma, la reflexión es otra operación, la cual no es reflexiva respecto de sí. Si fundimos operación y reflexión, perdemos de vista los actos cognoscitivos superiores a las operaciones”<sup>66</sup>.

¿Se ha limitado el conocimiento, no sólo cada operación, con el axioma de la operatividad infinita de la inteligencia? Que el pensamiento humano es limitado se sigue del hecho de que el hombre es criatura. En cambio, el axioma D abre la puerta a otros modos de conocimiento superiores propios del hombre, poco o nada transitados a lo largo de la historia de la filosofía: “la inteligencia es operativamente infinita, en el sentido de que no hay un último objeto intencional. No puede haberlo porque la intencionalidad no es el conocimiento más alto. Hay niveles operativos, pero no hay un máximo nivel ab-

<sup>65</sup> *Curso* cit., II, 173 y 175.

<sup>66</sup> *Curso* cit., I, 2ª ed., 1987, 282 y 283.



soluta porque el absoluto cognoscitivo no es una operación, sino el acto de ser... Pero el conocimiento objetivo no es el único”<sup>67</sup>.

La conclusión que se obtiene del axioma D no es el escepticismo, actitud de quien piensa que si no se conoce lo absoluto no se conoce nada, no vale la pena empeñarse en aumentar el conocimiento. La verdadera conclusión, por el contrario, es la siguiente: “siempre se avanza. Aristóteles termina el estudio del ente real en la sustancia. Pero si se logra entender que la distinción entre la potencia y el acto tiene valor trascendental, se va más allá. El conocimiento del acto de ser puede intensificarse, etc. En las ciencias pasa algo semejante. Unos hablan de crisis de fundamentos, otros de cambio de paradigma, pero en rigor, se trata de operaciones inmanentes nuevas. No todas las operaciones inmanentes de que somos capaces las han ejercido todos los hombres ni todas las épocas históricas. En este sentido, el carácter infinito de la inteligencia es una garantía del progreso histórico, aunque no de su mantenimiento, ya que los hábitos no se transmiten ni biológica ni culturalmente. La historia no se termina de suyo: en primer lugar, porque desde un punto de vista práctico no tiene fin, pero también porque la teoría es infinita”<sup>68</sup>.

El *Curso de teoría del conocimiento*, por tanto, no es la última palabra acerca del conocimiento humano. Para ir más lejos y llegar a actos de conocer superiores, así como a los nuevos temas que con dichos actos se conocen, es preciso proseguir la investigación sobre el ser humano y, en concreto, abandonar el “límite” del pensar objetivo, buscar lo transoperativo y *alcanzar* el ser personal; o sea, hace falta una antropología trascendental.

---

<sup>67</sup> *Curso cit.*, II, 177.

<sup>68</sup> *Curso cit.*, II, 166.

