



DISTINGUIR LO MENTAL DE LO REAL

EL «CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO» DE LEONARDO POLO

1. El planteamiento

El interés de Leonardo Polo por el estudio del conocimiento humano acompaña desde el principio su dedicación a la filosofía. Esto no resulta extraño, teniendo en cuenta la misma naturaleza de esta disciplina, a la que corresponde no descuidar ninguna parcela de lo real; pero, en el caso de este autor, responde también a una circunstancia más personal. Polo ha entendido su tarea como el intento de expresar y sacar partido a un descubrimiento súbito, que tuvo lugar en la primavera de 1950, el carácter de límite que comporta el objeto para el pensar, que desembocó en un método, que constituye el nervio de su aportación: el abandono del límite mental.

Según él mismo confiesa, la empresa que por entonces emprendía no era nada fácil. Exigía, de entrada, afrontar los grandes filósofos para poner a prueba su hallazgo y extraerle el máximo partido; y también con la intención de encontrar un precedente, pues, a pesar de reconocer la novedad de su propuesta, nunca abrigó un prurito de originalidad. Así lo aclaraba hace algunos años en una entrevista: “El método que propongo es lo que llamo el abandono del límite mental (...). No se aduce con ello ningún mérito, pues más que de vanidad me llena de inseguridad el no haber encontrado algún pensador anterior que lo haya visto. Aban-



donar el límite mental: ése es el método cuyo alcance he tratado de explorar desde hace cuarenta años”¹.

Las primeras obras dedicadas a la exposición de este método y a su aplicación a la metafísica se revelaron difícilmente comprensibles²; algo que el autor atribuye a lo abrupto del modo de abordar la cuestión y a la aparente desconexión de la exposición con los planteamientos habituales. Pero, con el correr de los años, Polo va a encontrar un modo más accesible de formular su propuesta, que consiste en desarrollar en profundidad 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; 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. Estas páginas se proponen ofrecer una visión sintética de la obra, que permita una perspectiva de conjunto de los temas abordados y pueda servir como guía para su lectura³.

1. “Filosofar hoy: entrevista con Leonardo Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1992 (25), 42.
2. Se trata, sobre todo, de *El acceso y El ser*.
3. La obra en cuestión se encuentra dividida en cuatro tomos (*Curso de teoría*, I, 2ª ed.; II, 3ª ed.; III; IV/1; IV/2), el último de los cuales ha sido editado en dos partes. 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, la 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 Tomo I está dedicado a la axiomática, la intencionalidad cognoscitiva y el conocimiento sensible; el Tomo II, al objeto intelectual y la presencia mental, y a la operación incoativa (abstracción y conciencia); el Tomo III se detiene en el estudio de la prosecución generalizante o negativa del pensar; y el Tomo IV, en la prosecución racional, que conoce la realidad física causal, y en el logos u operaciones unificantes. 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. Ésta es



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 tratadas. 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 expresión⁴. Por eso, el lenguaje, cuando se usa para comunicar los resultados de una investigación acerca de la naturaleza del conocimiento, sólo puede cumplir su papel de un modo alusivo u oblicuo, es decir, intentando conducir al interlo-

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: JUAN A. GARCÍA, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998 y JUAN FERNANDO SELLÉS, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Universidad de la Sábana, Santafé de Bogotá, 1997. Una exposición introductoria que puede complementar la presente es la de JUAN A. GARCÍA, "El abandono del límite y el conocimiento", en AA. VV., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

4. "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, 71).



ductor a que entienda lo que hemos entendido. De este modo Polo se distancia de las corrientes contemporáneas que identifican el conocimiento 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 axiomática; de hecho, el elenco de facultades sensibles no parece posible reducirlo a una deducción necesaria. Y, por su parte, el tratamiento adecuado del sujeto cognoscente corresponde a la antropología.

2. La operación cognoscitiva

Polo presenta su propuesta 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 de operación aristotélica, la *enérgeia*. Según Polo el sentido más aristotélico de la aristotélica noción de acto es el acto de conocer⁵. 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 aten-

5. Cfr. RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.



ción 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 conocimiento. 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 cabe constatar que la operación no es ninguna de la categorías, y, por tanto, no basta situarla entre ellas para describirla en lo que tiene de más propio. Para hacerlo es preciso mostrar qué la caracteriza en cuanto actividad. Aristóteles distingue netamente entre dos tipos de acto: la *kínesis* y la *prâxis téleia*. 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 *prâxis téleia*. 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 lateral⁶ 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 aspeccual. 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.

En el conocimiento, lo intencional es el objeto y no la operación. En esto se diferencia de la voluntad, que ejerce actos intencionales⁷. El acto de conocer es, en cambio, posesivo. Lo que remite a la realidad 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 la misma, hasta que hay objeto. Por lo tanto,

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

7. *La voluntad (I)*, 54 ss.



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 conocer el rojo que conocer el azul.

Polo ilustra este axioma con 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 el conocimiento no es mera proliferación, pues permite la unificación.

3. 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 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 impresa⁸. 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.

En este primer nivel la intencionalidad es *resbalante* o *plural formal*, lo sentido no tiene referente: se limita 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 objetos. Estos últimos aparecen ahora destacados, y, de este modo, como referidos a un apoyo, que es la sustancia como sensible *per accidens*⁹.

Ahora bien, el conocimiento no puede progresar ya en esta línea. Por eso 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

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

9. La 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” (*Curso de teoría*, I, 406).



sensibles: su órgano no es previo a su ejercicio, sino que se constituye mediante él. Por eso la imaginación puede crecer y ejercer progresivamente actos superiores. Estos actos son la retención formal de lo sentido, y consisten en una reobjetivación. La imaginación no suple los actos de los sentidos externos, pero es capaz de volver a objetivar lo alcanzado por ellos. Esto se corresponde con una intencionalidad distinta. La imaginación no necesita referir las imágenes a ningún sensible *per accidens* para que éstas se establezcan. “La intencionalidad imaginativa se conmensura con el acto en el modo de estar suspendida de él”¹⁰. La forma imaginada está, por tanto, autorreferida. Por eso se puede hablar de un contenido. “El contener garantiza que la descripción se mantenga aunque se dilate. Por decirlo así, la forma retenida es recorrida por ella misma, de tal modo que ese recorrer es la regla (especie expresa) que la describe *objective*”¹¹.

De lo dicho, se desprende que la imaginación es representativa. Pero no porque lo conocido por ella no sea intencional, sino por las características de la intencionalidad de su objeto. Asimismo se puede decir que es la facultad formal por excelencia. De todos modos, 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 imagina-

10. *Curso de teoría*, I, 408.

11. *Curso de teoría*, I, 408.

ción es capaz de reobjetivaciones que no tendrían ningún sentido para la conducta animal y que, por tanto, preludian la inteligencia. Así ocurre 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 reobjetivaciones¹². 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.

4. El conocimiento intelectual: la operación incoativa

Con la abstracción comienza el conocimiento intelectual humano. A diferencia del conocimiento sensible, la inteligencia es una facultad inorgánica. Por eso no puede tener especies impresas ni retenidas del mismo modo que las sensibles. Su comienzo se debe a una iluminación del acto de que depende: el entendimiento agente. El conocimiento no procede *extra se inspiciendo, sed intra se considerando*¹³, lo que, en el caso de la inteligencia, implica que

12. Esto no excluye una cierta conexión entre los sensibles *per accidens*, pero para ello "tiene que reducir la referencia intencional" de estos. "Tal reducción es un intercambio". "El enlace que puede suministrar la imagen entre la retención intencional y la proyección intencional es su propio carácter reiterativo. La reiteración viene a ser una serie que lleva el pasado hasta el proyecto como término: algo así como una mecánica según la cual se trae el pasado de acuerdo con las posibilidades de la intención proyectiva (ya que el pasado en cuenta tal no puede volver). En suma la comparación de los sensibles *per accidens* con la imaginación da lugar a un automatismo cíclico. La intención cíclica es la condición del recuerdo" (*Curso de teoría*, I, 409-410).

13. POLO cita esta afirmación de JUAN DE SANTO TOMÁS, que pertenece al *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n° 11: cfr. *Curso de teoría*, I, 78; *ibid.*, 279; *Curso de teoría*, II, 228.



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.

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. Pero es preciso notar que la presencia no comparece en esa articulación. La presencia mental es la operación intelectual¹⁴. Ahora bien, no todos los abstractos son articulaciones temporales, pues hay una imagen que se puede abstraer sin que esté reforzada por las otras intenciones. Esta imagen, por ser una forma pura es presente a la operación sin resquicios, sin guardar ninguna reserva¹⁵. 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 conmensura 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 una operación, esta unidad no se mantiene para una pluralidad de objetos, pues a cada objeto le corresponde una ope-

14. “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” (*Curso de teoría*, II, 201).

15. Nótese que la 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 *Curso de teoría*, II, 191-192.



ración 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 otros abstractos, que son articulaciones temporales de las imágenes unidas a las intenciones no formales de la memoria y la cogitativa 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 para la prosecución intelectual.

¿En qué sentido se puede hablar de prosecución intelectual? Desde luego, ésta no es posible sin aceptar otras operaciones distintas¹⁶ que correspondan a la misma facultad. Pero esto plantea algunos problemas que hay que resolver, pues la inteligencia no extrae conocimiento de otras fuentes diversas de la abstracción¹⁷. Por otro lado, no cabe una nueva recombinación, comparación o profundización en lo conocido sin aportar un nuevo acto, pues, de lo contrario, o supondríamos que una operación puede conocer mejor su objeto —lo que conculca la axiomática, pues negaría la conmensuración entre la operación y su objeto— o que se pueden suscitar operaciones de un modo ciego y sin precedente cognoscitivo.

Esto lleva a Polo 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 no operativo, que ilumina la sensibilidad, convirtiéndola

16. Nótese 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.

17. No nos referimos aquí al conocimiento de nuestra realidad espiritual, que, ciertamente, no puede proceder de la abstracción.



en especie impresa de la inteligencia. Ya hemos visto que Polo acepta esta explicación. Pero 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 operativamente infinita; no hay un último objeto que sature la inteligencia humana, de tal modo que no se pueda pensar más allá de él. Esto exige que el acto iluminante que la pone en marcha no la abandone a lo largo de su ejercicio.

Desde luego, no se tratará ya de una iluminación de la sensibilidad. Pero recordemos que, salvo el caso de 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. El objeto se obtiene 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. Por eso, si el conocimiento debe continuar, y no puede ser de otro modo, pues en ese caso su mismo comenzar carecería de sentido¹⁸, es preciso que el entendimiento agente ilumine la operación, la presencia mental, desocultándola. Este desocultamiento es más que una especie impresa. En este caso 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, gracias a ellos, puede seguir.

De lo dicho se desprende que el entendimiento agente no es un mero suministrador de especies impresas, sino que acompaña a la inteligencia a lo largo de su ejercicio, siendo el acto intelectual de que depende. Y, puesto que el conocimiento intelectual es una realidad personal, sólo cabe que este acto que permite conocer la

18. Como se desprende del axioma D, POLO dice al respecto: “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” (*Curso de teoría*, III, 5).



realidad en toda su amplitud se identifique con el acto de ser del sujeto intelectual: el *esse hominis*.

Gracias a esta iluminación, la conciencia operativa da lugar al hábito de conciencia. Pero la absoluta carencia de implícitos hace que este hábito no permita ningún desarrollo posterior. En cambio, la iluminación de la operación articulante, es, a su vez, un hábito articulante, pues desoculta la articulación. Para Polo el tema de este hábito es la articulación verbo-nombre, y, por lo tanto, es el hábito lingüístico por excelencia¹⁹.

Como se desprende de lo dicho, Polo propone también una rectificación de la teoría clásica de los hábitos intelectuales. Según él, estos deben ser considerados, no como unas meras perfecciones potenciales, sino ante todo como unos actos cognoscitivos distintos de las operaciones. Se trata de actos permitidos por el entendimiento 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 está de acuerdo con el axioma H, lateral del axioma D, afirma que la inteligencia no es un principio fijo, sino que puede crecer en cuanto principio gracias a los hábitos²⁰.

19. 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" (*Curso de teoría*, II, 210).

20. "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 *quasi* 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" (*Curso de teo-*

La doble prosecución del conocimiento intelectual desde el abstracto

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 ellas. En esta dirección la inteligencia muestra que ningún contenido es todo lo pensable. Su infinitud operativa es aquí patente. Polo denomina a esta vía como negativa, generalizante o reflexión objetiva. El desocultamiento de la presencia 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 deuda. Pero esta forma de ver lo real depende de una extrapolación de la presencia a la realidad, es decir, de entender que la presencia es el fundamento de los entes; y se debe a una detención apresurada del conocimiento intelectual. La solución más drástica es la de Parménides, que declara impensable la diferencia: “entes” es la última palabra de la inteligencia, aun a costa de dejar impensados el movimiento y la pluralidad. Parménides rechaza la prosecución negativa de la inteligencia.

Si “perro” y “gato” son unos abstractos determinados, ninguno de ellos es todo lo pensable. 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, por serlo, es constante; luego en el conocimiento no cabe un *pensar más* que no se corresponda con un *pensar menos*: no hay ganancia

ría, III, 4-5). Sobre los hábitos en POLO puede consultarse JUAN FERNANDO SELLÉS, “Los hábitos intelectuales según Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1017-1036.

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. La idea general comporta una ganancia en claridad, pero, a su vez una pérdida de contenido respecto a los abstractos. Los abstractos se pueden describir también como un complejo de notas. En cambio, la idea general, que es homogénea y consta de lo que Polo llama *una mononota*, no puede ser objetivada al margen de los abstractos que unifica. Esa unificación es una versión intencional sobre ellos que los conecta mutuamente. 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 como un caso particular. De este modo, el abstracto, no es una determinación primera, como en la operación de abstraer, sino una determinación segunda.

Al abstracto —la determinación primera— tal como aparece en la operación abstractiva, Polo le denomina lo vasto. Se trata de un objeto cuya unidad se da sin conectivos o, dicho de otro modo, es pura semántica sin sintaxis. Por eso el abstracto es prelógico. 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 pensable²¹.

21. En esto basa POLO su crítica al argumento *a simultaneo* de SAN ANSELMO. Cfr. MIGUEL ÁNGEL BALIBREA, "La crítica de Polo al argumento anselmiano", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 373-380.



Pero, como decíamos, la inteligencia puede declarar también la insuficiencia del abstracto para conocer la realidad. Como decíamos, todos los abstractos tienen en común su carácter objetivo, su carácter constante, pero en todos ellos, menos en la conciencia objetiva, se guarda 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 todo lo que tiene el objeto de objeto se refiere a la operación. Esta diferencia remite más bien al estatuto anterior respecto del cual el abstracto ha sido obtenido.

El abstracto representa un valor formal, pero se trata de una forma pensada. La operación que objetiva esta forma la exime precisamente de existir. Éste 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, cuyo valor causal es inseparable de las otras causas. Las causas físicas lo son siempre *ad invicem*.

El principio a que se puede devolver el abstracto en primer lugar no es otro que la materia. De este modo 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 capaz de desocultar más intensamente la presencia. Se trata del *hábito de analogía*. De este modo es posible conjurar la amenaza de ignorancia que comportaría detener en este punto la explicitación. Esta 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 comporta una causa eficiente 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 la realidad extramental permite conocer de qué modo son ordenables los explícitos judicativos. La causa del orden no es otra que la causa final. Aquí comparece el modo en que ésta 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 ordenabilidad²².

Pero de este modo la unidad no se comunica a la pluralidad. Esto es lo que se consigue con la explicitación judicativa. 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 es concausal con la causa final; se trata de una analogía de analogados. La operación racional a que corresponde este nuevo modo de pugnar con las causas físicas es *el juicio*. En él comparece la concausalidad completa, es decir, las cuatro causas aristotélicas. 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 se devuelve el abstracto a la realidad. La diferencia que cada abstracto guarda implícita es explícita como analogado. Los analogados son afirmados porque cumplen el orden. Aquí comparece la

22. Con estas explicaciones se consigue una exégesis heurística y una rectificación de la física aristotélica.



sustancia tricausal, y, por tanto, aquella que tiene accidentes. Por eso, en el juicio se explicitan las categorías.

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. El “es” muestra que este balance no es totalmente contemplativo. Las causas físicas se han explicitado en la medida en que su prioridad se separaba de la prioridad de la presencia, por medio de la pugna de esta última. Ahora, el hábito judicativo manifiesta el carácter potencial del universo. Pero ese carácter potencial no puede deberse tan sólo a su distinguirse de la actualidad de los objetos pensados. Por eso este hábito obliga a poner a prueba la presencia, para ver si 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, 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, objetivarla, y que entiende el ser creado en dependencia del Creador²³.

6. Las compensaciones de las operaciones racionales

Las diversas fases por las que pasa la explicitación racional se corresponden con varias *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 racionalmente es de un nivel inferior a la presencia.

Pero la presencia se puede introducir después de cada una de

23. Ya hemos señalado que la presencia exige 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 alude 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. *El conocimiento habitual*; SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997. Acerca de la compatibilidad entre la perspectiva poliana y la de TOMÁS DE AQUINO, puede consultarse JOSÉ IGNACIO 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.



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. 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. Esta consolidación se logra mediante la versión de las mismas sobre los objetos inferiores de la propia línea, que aparecen así al margen de la intencionalidad que les corresponde. Las compensaciones suplen a la presencia, pero otorgar la condición de objeto corresponde sólo a ella; por eso, las compensaciones otorgan a aquello sobre lo que versan tan sólo el valor de término de la intencionalidad.

El primero de estos objetos es el *universal lógico*. En él los muchos en que se encuentra el uno son simultáneos. Su consolidación es el 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.

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 que precisa la base para consolidarse es el *raciocinio*.

Pero, como decíamos, las operaciones de la vía racional 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. La versión 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”²⁴.

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 racionales²⁵.

7. Consideraciones conclusivas

De lo dicho se desprenden algunos de los puntos más importantes de la teoría del conocimiento de Polo. En mi opinión, uno de

24. *Curso de teoría*, IV/1, 79.

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



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. Esta clara delimitación de lo intencional permite al autor proponer una nueva explicación del juicio y de otras operaciones intelectuales, que no aportan 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 conciencia—.

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 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, que, sin embargo, 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. Esto comporta una revisión de la teoría clásica de



la sustancia y de las causas, de la esencia y del acto de ser. 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.

Una de las más interesante 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, hasta las cuestiones filosóficas que plantea la investigación científica en física, biología y matemáticas.

José Ignacio Murillo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)
e-mail: jimurillo@ceit.es