



EL YO Y LA SINDÉRESIS¹

FRANCISCO MOLINA

The I and Synderesis.- This is a working paper, a discussion on the meaning that L. Polo gives to *synderesis*. Starting from this notion, the transcendental and practical dimensions of the «I» are developed and explored.

El término y la noción de *sindéresis* fueron utilizados en ambientes neoplatónicos hasta el siglo IV d. C. A partir de ese momento se difundieron por todo occidente gracias a un comentario del prestigioso escriturista S. Jerónimo a los primeros versículos de la profecía de Ezequiel. Sin embargo, hasta finales del siglo XII y principios del XIII no empezaron los intentos serios de introducir la *sindéresis* en una teoría general del conocimiento.

Se ha de recordar que Aristóteles no se plantea la existencia de este hábito puesto que es el de los primeros principios el que orienta el conocimiento intelectual y el ejercicio especulativo de la razón². Pero la sugerencia de S. Jerónimo no era vana, porque si bien la razón consigue considerables avances hacia la verdad, también alguna vez cosecha notables errores, tanto en temas naturales como al tratar de verdades reveladas. Algunos autores pensaron que la misma razón es capaz de recuperarse, de alguna manera, y rectificar. Otros destacaron que, como los errores son debidos al pecado, la restauración del orden racional tiene que provenir de la gracia divina. Pero

1. Éste es un ensayo de presentación global del tema de la *sindéresis* y del yo según el pensamiento poliano.
2. Las posibilidades de ser fieles a ARISTÓTELES y TOMÁS DE AQUINO en teoría del conocimiento son múltiples. Se puede partir de la naturaleza humana y de sus tendencias naturales; de la razón, que curiosamente es una de esas tendencias naturales pero con la particularidad de ser intérprete de todas las demás, incluida ella misma; se puede contar además con la *sindéresis*, que no es aristotélica pero sí tomista. Actualmente, la mayoría de los autores aristotélicos y tomistas —SPAEMANN, MACINTYRE, FINNIS, RONHEIMER, GONZÁLEZ—, parten de las dos primeras posiciones. No está de moda la *sindéresis*. Para LEONARDO POLO, por el contrario, tiene un papel destacado.

otros se alinearon con S. Jerónimo y opinaron que debía haber en la naturaleza del hombre otro hábito primordial, menos activo, más discreto que el de los primeros principios pero igualmente constante, que señalase el buen camino a la razón. E indicaron que este hábito podía hacerlo porque guardaba un recuerdo del momento creador, cuando fue determinado el origen y el fin del hombre. Y como esa determinación le vino de fuera, como el sello a la cera, la naturaleza humana podría resultar dañada por el pecado pero eso no tenía por qué afectar a la huella marcada por el acto creador en la sindéresis³.

Hay matices entre los autores de tradición agustiniana y los de tradición dominica acerca de si la sindéresis es una facultad o el hábito de una facultad, por tanto si es superior o si depende de ellas⁴. Tomás de Aquino, deci-

3. O bien la razón se equivoca accidentalmente y ella misma es capaz de rectificar; o bien, dado que se equivoca, nunca se sabe cuando rectifica o cuando yerra de nuevo. De ahí que para ello se apele a un principio distinto a la razón.

Según la exposición de JOSEPH RATZINGER en el apartado «Conciencia y verdad», de *La Iglesia, una comunidad siempre en camino* (Ed. Paulinas, Madrid, 1992, 95-115), ese principio no puede ser la conciencia puesto que puede ser subjetivamente cierta y objetivamente errónea. Por eso prefiere pensar, con algunos Padres de la Iglesia, como S. BASILIO y S. JERÓNIMO, que existe un principio de *anámnesis* que sería “una memoria original del bien y de la verdad”, “una anámnesis del origen”, “una anámnesis del creador” (*ibid.*, 109). Creo que está en lo cierto, aunque rehusar el término sindéresis no evite tener que entrar en polémicas pasadas si se quiere ir al fondo del asunto.

VIKTOR EMIL FRANKL, conocido psiquiatra, en su libro *La presencia ignorada de Dios* (Herder, Barcelona 1991), proponía que “la conciencia es la voz de la trascendencia”, la voz de Dios mismo que interviene en ella (*ibid.*, 59-60), aunque no nos demos cuenta: “Dios a veces *nos* es inconsciente [...] nuestra relación con Él puede ser inconsciente” (*ibid.*, 69). Esta posición corre el peligro de convertirse en determinista, fanática o culpabilista, en el caso de que no se atienda cualquier corazonada que pudiera ser, nada menos, una llamada divina.

4. Los autores discutían, y siguen discutiendo aún, si habría que contar con la sindéresis o bastaba con el hábito de conciencia. Por tanto, si el hábito corrector tendría que ser superior a las facultades o dependía de alguna de ellas. No caían en la cuenta de que la conciencia habitual es un hábito adquirido, lo cual quiere decir que «se sigue adquiriendo» conforme se va ejerciendo. De ahí deducían la necesidad de formar bien, continuamente, la conciencia, pero no caían en la cuenta de que no atinaban en señalar la fuente de esa bondad correctora.

La sindéresis, por el contrario, es un hábito innato, independiente de cualquier uso de la razón, por lo que siempre puede inspirar la tarea de la conciencia moral. Lo cual no quita que deba formarse mediante un buen estudio el aspecto racional de la conciencia moral. Lo que se quiere decir es que la captación del bien moral no puede venir sólo del buen estudio y de la adquisición de un buen hábito de conciencia, porque para que sean buenos necesitan ser bien orientados por quien es la fuente de esa buena orientación: la sindéresis.

Todo lo visto en el texto ha sido tratado en FRANCISCO MOLINA, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 9-32.

dido partidario de este hábito, nos ha legado un estado de la cuestión y una posición personal bien determinada. En diversos lugares repite que *la sindéresis es el hábito de los primeros principios prácticos, paralelo al hábito de los primeros principios del intelecto especulativo y dependiente, como éste, del intelecto agente*⁵.

Esta doctrina, mantenida con alguna ligera aportación hasta nuestros días, soluciona el problema de que venimos tratando pero, como veremos, trae otros consigo. Por ejemplo: sostener que hay dos hábitos al frente de las funciones especulativa y práctica del intelecto, aunque parece explicar el aspecto constructivo de la razón, por una parte, y la sanación de sus errores, por otra, no facilita la integración de las actividades de la inteligencia y de la voluntad, ni tampoco la relación entre las nociones de verdad y de bien, por ejemplo. Muchos autores pensaban que la voluntad dependía de la inteligencia y el bien de la verdad, pero si se enuncian dos caminos distintos y se dice que cada uno depende de un hábito diferente, ¿cómo entender la unidad entre la actividad teórica y la práctica? *Cuando Tomás de Aquino sugiere que ambos hábitos dependen del intelecto agente, está indicando una vía de solución*. Ahora bien, una vía que él no emprendió y que ha sido muy poco transitada. Quizás por eso, por haber faltado una investigación vigorosa, el tratado sobre la sindéresis ha ido decayendo con el tiempo.

Leonardo Polo, en un curso de doctorado impartido en el año 1993 y publicado en 1998 con el título de *La voluntad y sus actos*, hacía suyo el problema y tomaba partido de la siguiente manera: “sostengo que la distinción entre conocimiento teórico y práctico sólo es posible si la sindéresis es asimismo dual; esto es, si se distingue el *ver-yo* del *querer-yo*”⁶. ¿Qué quieren decir estas palabras? Literalmente, que la voluntad y la inteligencia dependen de la sindéresis. Por tanto, ambas facultades no se comunican mediante el hábito de los primeros principios sino por el de sindéresis.

Veamos la situación que tenemos tras esta propuesta: primero, el hábito de sindéresis «suplanta» la función del hábito de los primeros principios especulativos respecto del conocimiento teórico; segundo, habrá que investigar si éste último hábito desaparece totalmente de la escena o si pasa a desempeñar otro papel en algún lugar de la filosofía; tercero, la nueva función de la sindéresis se añade a la que ya ejercía sobre la acción práctica del

5. TOMÁS DE AQUINO, *In II Sent.* dis. 24, q. 2, a. 3; dis. 39, q. 3, a. 1 ad 2. Ver F. MOLINA, *La sindéresis*, parte I, para el conjunto de la doctrina tomista. Respecto al intelecto agente, ver 16, 19, 23 y nota 23. A pesar de lo que se dice en el texto, no trata de la sindéresis en sus comentarios a ARISTÓTELES.

6. *La voluntad (II)*, 7. Del *ver-yo* y *querer-yo* como dependientes de la sindéresis trata en *ibid.*, 7; 57 y nota 42.

intelecto; y cuarto, ha de verse cómo se puede ejercer, con este planteamiento, la rectificación de la verdad o del bien cuando se cae en el error o en el mal.

¿Por dónde empezar? Desde luego, el problema de la *sindéresis* no es un *primer* problema filosófico, sino que es derivado. El primero, por *antonomasia*, sigue siendo el conocimiento del ser. Pero éste requiere dos investigaciones convergentes: una, el estudio del ser y, otra, el de su conocimiento. Afrontaremos las dos, y será la última la que nos lleve hasta el intelecto agente.

El acto de ser

La convicción de que el conocimiento humano versa sobre una realidad que le es exterior se puede encontrar, de una manera o de otra, a lo largo de toda la historia de la filosofía. En Parménides, por ejemplo, el segundo término de la fórmula «es lo mismo pensar y ser» resulta equívoco, porque parece indicar que se está refiriendo al ser extramental pero, de hecho, se refiere al ser en cuanto conocido. Para pensar se necesita conocer realidades que queden bien enmarcadas, fijas, quietas. La condición errante de la realidad no permite que se la pueda encerrar en fórmula alguna. Que el ser se refiere a lo que existe es innegable, ahora bien, para que se diga idéntico al pensar hay que aislarlo de la realidad. Algo parecido sucede con I. Kant, si se nos permite dar este salto en la historia. Admite, como es sabido, la distinción entre «fenómeno» y *noúmeno* o «cosa en sí». Curiosamente, mientras analiza y afirma, de modo taxativo, que únicamente el conocimiento *a priori* es válido y que los sentidos y la razón conocen el fenómeno, acepta que, además, se pueda hablar de la existencia de la «cosa en sí». Ahora bien, con sus presupuestos una afirmación de este tipo es inconcebible: si sólo es posible conocer fenómenos, o no se conoce la cosa en sí en absoluto, o se tendrá que conocer como fenómeno, aunque sea como un tipo particular de fenómeno. Polo lo comenta de este modo: “el doble error del racionalismo es admitir que la esencia pensada puede y debe explicarse teóricamente; y, al mismo tiempo, construir una noción de ámbito extramental, a la cual condena por lo mismo que, como mera hipótesis, carece de una capacidad de explicación semejante”⁷.

Volviendo a dar un salto en el tiempo, Heidegger plantea una afirmación contraria a la de Parménides: no es lo mismo pensar y ser. Ahora bien,

7. *El acceso*, 305.

si son irreductibles, ¿cómo llegamos a entender la presencia de un ser no reconocible por el pensamiento?; o, ¿cómo comprender, siquiera, que se da una irreductibilidad entre pensar y ser? Veinticuatro siglos antes, Aristóteles se había encontrado en una situación parecida: había diferenciado la forma del acto, pero sólo había explicado el conocimiento de la forma. De ese modo, por no haber dado razón de su conocimiento, llegaba a perder el acto. Y, dieciséis siglos después, Tomás de Aquino afirmó que debía establecerse una distinción real entre la esencia y el *acto de ser*, aunque sólo daba razón del conocimiento del ente, es decir, del *habens esse*, de la forma o esencia de lo real, pero no de su ser⁸.

Además de esta dificultad, que queda planteada desde muy antiguo, cierta indeterminación en el empleo de algunos términos clave facilitó la proliferación de imprecisiones y complicaciones nocionales. El mismo Aristóteles utilizó dos palabras para designar el acto, *enérgeia* y *entelécheia*. Empleó la primera más de 300 veces sin cambiar su sentido a lo largo de toda su obra. “Es sinónimo de *práxis téleia*, es decir, de acción perfecta, o, mejor, *praxis posesiva de fin*”⁹. Es el acto que corresponde al conocimiento intelectual. En cambio la *entelécheia* es el acto perfecto, estable, de lo que se llamó sustancia: acto primero por el que pueden ejercerse actos segundos, habituales o accidentales, a los que propiamente podríamos llamar secundarios¹⁰. Y se pensó que la *enérgeia*, como acto de conocer, debería quedar supeditada a la *entelécheia* o acto de la sustancia. Pero si tenemos en cuenta la noción aristotélica de Primer Motor, esa solución no parece correcta. El Primer Motor debería ser *entelécheia*, pero no, Aristóteles lo consideró *enérgeia*, porque entendía que su acto de ser era un pensar puro. ¿Querría decir esto que el acto de ser divino era un acto segundo o accidental? ¿No habría que pensar, más bien, que la *enérgeia* es superior a la *entelécheia*? Lo que queda claro es que estas nociones y sus relaciones mutuas no quedaron bien establecidas.

8. Proclamar el acto de ser y no dar cuenta de cómo se conoce, es insuficiente. CORNELIO FABRO apunta que en la percepción del sentido común y de la cogitativa se tiene conciencia de que la forma o la imagen captada corresponde a la sensación provocada en los sentidos externos al contacto con una realidad exterior. Ahora bien, esa percepción constata ciertamente que la información que se obtiene procede del exterior, pero no dice nada acerca de qué sea el *acto de ser*, porque no es una cosa sino que es un tema filosófico.

Sobre la polémica de si el ser se conoce en el concepto o en el juicio y la aportación poliana de que el ser se conoce mediante el principio de no-contradicción, vid. la larga nota 386 publicada en *Evidencia y realidad*, 1ª ed., 256-263.

9. *Nominalismo*. 181. Véase de la misma obra 180 y ss.

10. “Al alma la llama siempre Aristóteles *entelécheia*” (*Nominalismo*, 182).

El asunto se complica en la escolástica por un nuevo influjo del platonismo. Se empieza a decir que las esencias ideales o posibles tienen un acto propio procedente de su acabamiento formal. Son perfectas en su orden, como esencias, aunque no existan, porque para ellas existir es accidental. O, en todo caso, se considera que la existencia real es como una última formalidad, un nuevo acto formal que reciben. Aunque, para muchos, y ahí se vislumbra un cierto neoplatonismo, la existencia complica su perfección esencial, porque existir provoca imperfecciones, es casi una desgracia. Tomás de Aquino, como creyente, no puede estar de acuerdo con estas deducciones pero tampoco es ajeno del todo a sus planteamientos. Sin embargo, hay que reconocer que su decisión de distinguir realmente la esencia de su acto de ser supone una ruptura con el platonismo. Su tratado de Dios uno y trino debió convencerle de la importancia del acto de ser, y quizás el de la creación de la necesidad de establecer la distinción real.

La firmeza de esta decisión tomista ha servido de apoyo a Leonardo Polo para afirmar que “hemos de apelar a la noción de *actus essendi* y hacerla jugar en el pleito que Aristóteles no puede resolver”¹¹. Hay que fortalecer el hallazgo del acto real o exterior al pensamiento, que se encuentra en Aristóteles pero con “oscilaciones y vacilaciones de la atención”¹². El Estagirita pasa del acto a la potencia y de la materia a la forma con cierta facilidad, como prueba Polo al estudiar la teoría hilemórfica, la sustancia como acto, el movimiento y su reducción al cambio, la dualidad de acto y potencia, la de materia y forma, etc.¹³ Esa inestabilidad de la atención la atribuirá a que Aristóteles *nunca encontró un método para su investigación*¹⁴. “Todo lo cual equivale a decir que en Aristóteles no ha comenzado todavía el avance metafísico, es decir, no se ha encontrado el método capaz de desarrollar el saber acerca de la actividad”. Y añade: “lo que venimos llamando avance metafísico no se confunde con la idea ordinaria de progreso de saber o adquisición de ideas más precisas o más matizadas que superan a otras anteriores [...]. El avance en metafísica sólo puede cifrarse en la ganancia de un estricto mantenimiento del hallazgo de la actividad. A tal mantenimiento llamo temáticamente advertencia del ser”¹⁵.

11. *Nominalismo*, 186-187. TOMÁS DE AQUINO utilizó la noción de acto de ser en teología, al tratar de las personas divinas (cfr. *El acceso*, 379).

12. *El acceso*, 368.

13. Cfr. *El ser*, capítulo II.

14. “*La continuación del hallazgo es, rigurosamente, el problema del método propio de la metafísica*” (*El acceso*, 374).

15. *El acceso*, 376.



A pesar de su firmeza en la distinción, Tomás de Aquino no se plantea un uso metódico de ella. Polo, por el contrario, la empleará metódicamente. Prueba de ello es que desde sus primeros escritos anuncia que su investigación abarcará estos cuatro apartados: el ser extramental, la esencia correspondiente, la existencia humana, su esencia.

El «haber» ser: un método

Pasamos al segundo punto que anunciamos, el conocimiento humano. Tradicionalmente se ha dicho que versa sobre *el ente, habens esse* o «lo que tiene ser». Recordemos que la noción de ente se puede entender de diversas maneras: como referida a lo existente, o como referida a su conocimiento, o incluso referida al conocimiento de algo que o no existe o ni siquiera tiene por qué existir, que sería el ente de razón. De ahí que por ente se acabe entendiendo el *estado* de la forma en la mente¹⁶.

Éste es un punto clave de la teoría poliana del conocimiento. Conviene distinguir entre el acto de conocimiento, que es la *enérgeia*, y el resultado del conocer, que es el objeto. El acto u operación de conocer ha sido expuesto muchas veces desde Aristóteles, pero Polo añade algún aspecto clave: tanto la acción como el objeto son *intencionales*, lo cual quiere decir que conocen la realidad extramental. No son la realidad exterior porque si lo fuesen, el conocimiento sería material en lugar de inmaterial, como es evidente. El objeto caballo no es un caballo de carne y hueso. La acción de una moto corriendo no es la acción de conocerla. Además, se ha de advertir que al conocer, la acción cognoscitiva *se oculta* para destacar el objeto. El objeto es lo patente, lo que destaca en el conocer, lo que llena la pantalla al completo, diríamos con símil televisivo. Es lo dado, lo que conocemos de la realidad. Y esto hasta tal punto que *suple* la realidad¹⁷. Los ejemplos de esta afirmación pueden ser variados: desde el modo corriente de hablar por el que llamamos objeto a una cosa, siendo así que objeto es su conocimiento; hasta el modo de hablar muchos científicos que, del mismo modo y con suma facilidad, hablan del resultado de sus investigaciones como si fuesen la realidad misma, como si ésta se diese por vencida al estar totalmente descubierta. Falgueras lo ha destacado muy acertadamente: “el científico empírico

16. “El ente es inseparable de la esencia. Pero no la incluye. Hay que entender entonces que el ente es pasivo respecto de la existencia. En el plano de la consideración tomista, el ente es, con relación a la existencia, un «status». La existencia es su acto” (*El acceso*, 364).

17. Sobre el objeto se pueden encontrar múltiples referencias en *Curso de teoría*, II. Puede verse también el capítulo III de *Evidencia y realidad*.

al describir el ADN hace algo más que destacar o simplificar: refiere el ADN a la realidad, es decir, entiende el ADN como real”¹⁸. Lo cual no quiere decir que el ADN no sea verdadero, sino que el ADN que conocemos no es el ADN que opera en la realidad, aunque proceda de él y se refiera a él. Por tanto, se puede afirmar que *la realidad no ha sido vencida pues está más allá de nuestro conocimiento y fuera de nuestro control total sobre ella*. Si la conociéramos totalmente, hasta el punto de poder identificar nuestro conocimiento con ella, habría que decir que estamos perdidos, porque entonces ya no cabría mayor profundización en la investigación. Por eso hay que decir que, aún cuando el conocimiento que tengamos «sea de la realidad», o al menos de ella provenga, es «el conocimiento que de la realidad tenemos o tiene nuestra inteligencia», lo que en ella «hay» acerca del ser. Es de la inteligencia porque depende del acto de conocer del hombre y no del acto de ser de la cosa extramental. *Distinguiendo el estatuto del objeto y el estatuto de la realidad, es como podemos darnos cuenta de la grandeza y de la limitación del conocimiento mediante objetos*¹⁹.

Si mantenemos adecuadamente esta distinción conseguiremos un método para roturar un camino para el conocimiento del acto de ser. Una vez que sabemos en qué consiste ser objeto, se trata de que “*la atención no se dirija nunca propiamente al objeto*. Si es así, no se trata de cambiar la atención sino, más bien, de concentrarla”²⁰, cuando se trate de descubrir el ser extramental. Como puede verse, se ha de distinguir entre «intención» y «atención». La primera tiene que ver con el conocimiento de objetos: persigue el conocimiento de lo real para introducirlo en el pensamiento como objeto. Pero la atención es algo muy diferente, como ya hemos visto. Consiste en no perder de vista al ser, en fijarse en él continuamente, de modo que en ningún momento lo objetivemos. ¿Cuándo se puede decir que hemos perdido el ser porque lo hemos objetivado? Cuando nuestra atención deje de estar dirigida a la actividad real y se centre en el conocimiento obtenido de ella. Tomás de Aquino hacía observar que una mosca pensada no vuela. Un objeto es incapaz de ejercer actos reales.

18. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, *De la razón a la fe por la senda de Agustín de Hipona*, Eunsa, Pamplona, 2000, 51.

19. Puede consultarse *El acceso*, 291-308; *Curso de teoría*, II, 193-198; *Presente y futuro*, 157-164 y 178-182.

20. *El acceso*, 292.

De este modo, si nos hemos dado cuenta, podemos decir que Polo rompe definitivamente el aforismo parmenídeo que identificaba el pensar y el ser²¹.

El entender y el ser humano

Hemos distinguido entre acto de ser y acto de conocer, ahora bien, el acto de conocer pertenece al hombre, por lo que podríamos preguntarnos: ¿es, acaso, el acto de conocer *el acto de ser humano*? Fue la solución cartesiana expresada en el *cogito*. Ya la filosofía tradicional decía que al conocerse algo, el cognoscente se reconoce como quien conoce. Descartes lo destaca y lo pone en un primer plano. Ahora bien, ¿eso quiere decir que pensar es para el hombre ser?

Ante esta pregunta, Leonardo Polo dirige su atención hacia el intelecto agente. Recordemos que, para Aristóteles, el intelecto en acto marca la diferencia entre el conocimiento que nos viene de los sentidos y el conocimiento intelectual. Al iluminar la especie sensible y hacerla inteligible se dice de él que es «el acto de los inteligibles en acto». Este intelecto es, por tanto, una pieza clave para explicar la inmaterialidad en que consiste el conocimiento de cada hombre, como defendió con gran acierto Tomás de Aquino²². Polo abundará en su importancia diciendo que “el entendimiento agente no es una hipótesis de trabajo, sino uno de los elementos de una investigación causal acerca de la objetividad como actualidad”²³. Ahora bien, “la actividad del entendimiento agente no es una operación mental [...] no conoce operativamente la esencia, sino que precede al conocimiento”²⁴. «Precede» al conocimiento, pero no es «previa» como la especie sensible se dice previa al conocimiento intelectual. Una cosa es la operación de conocer, que consiste en el proceso sensible preparatorio del conocimiento intelectual de la cosa, y otra el conocimiento intelectual. Se puede decir que la operación es previa al conocimiento intelectual, como así mismo se puede decir que la capacidad de conocer, o el entender humano mismo, es previo a todo proceso sensible. Por tanto, el intelecto en acto está al margen de toda operación y existe aunque aquella no exista. Por eso se puede decir distinto a ella y previo, porque

21. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, «El abandono del límite y el conocimiento», en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA, R. YEPES, *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 36.

22. TOMÁS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra averroistas; Summa Contra Gentiles*, II, q. 76, y *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 3, 4 y 5.

23. *El acceso*, 309.

24. *Ibid.*, 310.

sin él quizás habría operación, pero no habría inteligible. Él es el auténtico *a priori* del conocimiento humano porque “el entendimiento agente constituye la inteligibilidad en acto”²⁵. Él es el entender humano. En cambio lo inteligido, el objeto, la forma o esencia, “sería más bien del orden del entendimiento paciente”²⁶.

Ahora bien, la persona humana no consta solamente de su intelecto agente. A la persona humana pertenece también el cuerpo, que soporta la sensibilidad y todos sus actos. Por lo tanto, el acto de entender del intelecto agente es *uno de los actos del ser del hombre*, pero no puede decirse que sea su acto de ser. Eso sí, tampoco es un acto cualquiera, un acto más, accidental, innecesario, porque el entender humano caracteriza a la persona. Es el signo de la existencia de un ser personal. Con otras palabras, es un acto a la misma altura de su ser propio. Polo dirá que es un trascendental del ser personal.

Si resumimos lo anterior, podemos precisar la existencia de tres actos irreductibles entre sí: el acto de la realidad extramental que es conocida; el acto del intelecto siempre en acto; y el acto de conocer, que es un acto iluminante del intelecto agente sobre la especie sensible haciéndola inteligible. Hemos de añadir que la actividad de este intelecto siempre en acto no parece que deba reducirse a conocer de vez en cuando los sensibles que le ponga por delante la sensibilidad, aunque esto ocurra de manera frecuente. También deberá iluminar el ejercicio del pensar. ¿No acompañará la luz del intelecto agente a todas las actividades intelectuales del hombre? ¿Y no podrá realizar otras iluminaciones que hagan posible, por ejemplo, el conocimiento de los actos, por otras vías que no terminen en el intelecto posible, conocedor sólo de objetos?²⁷.

Los primeros principios

Después de haber examinado estos tres tipos de actos —el de conocer, el del ser extramental y el de la persona que conoce—, es hora de volver sobre el hábito de los primeros principios. Dijimos que le suplía la sindére-

25. *Ibid.*, 312.

26. *El acceso*, 318 y ss.

27. En el tomo III del *Curso de teoría*, POLO defiende esa prosecución iluminante del intelecto agente en orden al conocimiento de los actos de conocimiento de objetos, que es en lo que consisten los hábitos intelectuales adquiridos. Pero ésta es solo una pequeña muestra de la prosecución iluminante del intelecto agente, porque aún se podrá decir algo más sobre ello (cfr. *ibid.*, 1ª ed., 1-16).

sis en orden al conocimiento y a la voluntad. Y nos preguntábamos si acaso nos lo encontraríamos en alguna encrucijada.

Desde Aristóteles se entendió por primeros principios aquellas leyes básicas, mínimas, que rigen el conocer humano y el uso discursivo del pensamiento o razón. Gracias a estos principios las ideas u objetos acumulados no resultan ni una mera aglomeración ni un caos, sino una manera ordenada y progresiva de conocer y de alcanzar nuevos conocimientos²⁸. La tradición ha considerado, de manera prácticamente constante, que los primeros principios son el de identidad, el de contradicción y el de causalidad.

En *El ser*, Polo intenta salir de esta formulación tradicional de los primeros principios, ceñida exclusivamente al pensamiento, para darles un sentido extramental²⁹. ¿No es correcto el cometido que tradicionalmente se les asignaba? Es exquisitamente correcto. Ahora bien, *si ser es primero que conocer, puesto que sin él no hay ni cognoscente ni cognoscible, los primeros principios tendrán que referirse al ser y establecer su primacía sobre el conocimiento*³⁰. Veamos esta conversión al ser de cada uno de los principios.

Se juzgaba, de manera generalizada, que el principio que ostentaba la primacía era el de identidad porque si no se delimita el alcance del contenido de un objeto no se puede poner en relación rigurosa con los demás. Ahora bien, la identidad de un objeto consigo mismo dice muy poco respecto de su adecuación con la variante realidad de la que ha sido tomado y a la que intencionalmente se refiere. La realidad es activa, cambiante, y escapa a la limitación y a la rigidez de un conocimiento que quiere ser idéntico. Por tanto, no se trata tan sólo de la incapacidad del pensamiento para conocerla o pensarla toda, ni tampoco de que ella sea excesivamente compleja, *sino que la realidad continúa existiendo, prosigue en su ser*, al margen de que sea o no contemplada por alguien. Es el viejo tema planteado por Parméni-

28. Hemos de aludir a que, durante un tiempo, se pensó y se reiteró que estos primeros principios eran, a la vez, principios del pensamiento y de la realidad extramental. Pero si hemos diferenciado el acto de conocer de los actos de ser, ese paralelismo ya vemos que no se puede mantener. El conocimiento del hombre es intencional, pero ello quiere decir que es aspectual. Se conoce «de» la realidad, no «la» realidad en cuanto tal. HEGEL no llevaba razón: la verdad no es la totalidad. La totalidad del absoluto es imposible de captar por los humanos. El conocimiento perfecto de la realidad, por otra parte, sólo sería posible desde su acto de ser, pero eso corresponde exclusivamente a Dios, no al hombre. Dios crea actos de ser y, por ellos, las formas. Véase, por ejemplo, *Presente y futuro*, 47-56.

29. Cfr. *El ser*, 2ª ed., 22-76.

30. "Los primeros principios, como funciones regulativas, son el saber de lo latente; y sólo secundariamente la ley de las conexiones entre objetos" (*El acceso*, 348). Véase también JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ en su libro *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, 1998.

des: si el ser lo establece el pensamiento, porque ser y pensar es lo mismo, la realidad será el no-ser, es decir, todo cuanto queda existiendo al margen del pensamiento. Si, en todo caso, el pensamiento quiere dar cuenta de ella, tendrá que perseguirla, deberá proseguir su conocimiento directo de ella. Pero esta persecución se verá dificultada por el principio de identidad si es que se trata de identificar lo que se conoce. Por tanto, si el pensamiento la identifica, pierde la realidad, y si la realidad llega a ser en algún momento idéntica consigo misma, es que está muerta. En cambio, si la realidad existe, hay que decir que ni es idéntica a sí misma ni puede ser idéntica al conocimiento que de ella pueda adquirir el hombre.

En el fondo, con las dos afirmaciones últimas lo que estamos diciendo es que sería contradictorio identificar el ser extramental con el ser contenido en el pensar y, también, identificar el ser activo real con alguno de los momentos o aspecto de su ser. Por tanto, más que principio de no-identidad, habría que hablar de principio de no-contradicción, porque identificar sería contradictorio. Concluyendo, la versión realista de este principio puede llamarse de no-contradicción, y al ser al que alude puede ser llamado no-contradictorio. Este «ser no-contradictorio», en terminología poliana, *persiste*, es decir, «es por el ser», es siendo, es activo.

El tercer principio es el de causalidad, pero su enunciado y su uso clásico era más lógico que real. En su versión realista, la causalidad es propia del ser no-contradictorio porque al persistir de modo no idéntico es causal, promueve causas, causas reales. Persistir significa promover causas, las causas físicas concretas que son estudiadas por las ciencias.

El principio de identidad tradicional lo hemos convertido en principio de no-contradicción. ¿Quiere esto decir que no hay lugar para un auténtico principio de identidad? Lo hay, pero para ello habremos de subir un peldaño en la escala del ser. Si la realidad que encontramos a nuestro alrededor es inidéntica, no-contradictoria, quiere decir que es una actividad en la que no podremos encontrar razón de su origen o de su fin y, por tanto, de su sentido existencial. Ni ella los muestra ni el hombre es capaz de encontrarlos en ella³¹. ¿Se puede decir, entonces, que la realidad es incontrolable, dislocada, temible, y que en ella no se puede encontrar seguridad? ¿El mundo, el universo, deben producirnos confianza o pánico? La razón intenta controlarlos mediante la ciencia y la técnica, pero ¿lo consiguen realmente? Por consiguiente, ¿la realidad es racional o irracional, podrá controlarse algún día o será siempre incontrolable? Para responder a estas preguntas hemos de dar

31. Por más que las ciencias indaguen sobre los orígenes o el fin del universo, no logran dar una explicación suficiente.

un buen salto y subir de nivel. Nos lo facilitará entrar en el tema de la creación.

La creación

En la filosofía tradicional ha habido quienes han hecho una filosofía de la creación, como Juan de Fidanza, conocido como Buenaventura, y quienes han pensado que era un tema extrafilosófico, introducido en la historia del pensamiento por la revelación judeo-cristiana. De hecho, los filósofos paganos se toparon con la realidad y les pareció que era eterna porque ¿de qué modo podría haberse originado? Los mitos intentaban dar una explicación aunque, la verdad, no resultaba muy verosímil.

Para Leonardo Polo, la creación es un tema filosófico, propio, fuerte, importante, porque, “¿qué puede ser más primero que el acto de ser creado: su carácter de acto o su carácter creado? ¿Es que el acto de ser creado es una prioridad distinta de su creación? ¿Y no es más primordial el acto de ser increado? ¿O puede separarse el acto de ser de su ser creado sin ser Dios? Cuando se trata de la sustancia, cabe decir que la creación es una relación accidental. Cuando se trata de un acto de ser no, pues, ¿cómo puede ser que exista el acto de ser creado sin ser creado?”³². En estas preguntas están resumidos todos los puntos importantes a considerar: primero, la creación del ser creado es anterior a la consideración de su acto de ser, porque presta atención a su origen; segundo, ambos aspectos son distintos pero no separables porque se refieren a una única realidad, el ser; tercero, por tanto, de un acto de ser no puede excluirse que haya sido creado, salvo que sea increado; cuarto, únicamente el ser increado es idéntico, *ipsum esse subsistens*, en terminología tomista, mientras que el ser creado es no-contradictorio, como hemos visto. En definitiva, *los seres se diferencian entre sí por sus actos de ser —creado o increado—, antes de diferenciarse por sus formas o esencias: el ser como principio es primero que la esencia*³³.

32. *Curso de teoría*, IV/1, 48. “Algunos sostienen que la creación no es descifrable por la filosofía. En rigor, lo que no cabe es objetivarla” (*Nominalismo*, 242, nota 34). Y advierte que, aunque descifrable, no lo llega a ser del todo y la razón nos la ofrece la teología con palabras como las siguientes: “como Dios crea en el Verbo [...] mientras no conozcamos al Hijo, no sabemos «cómo» Dios crea” (*ibid.*, 255, nota 42).

33. “A la pregunta sobre la distinción del *actus essendi* de Dios y del *actus essendi* de la criatura no se puede responder con este planteamiento. Lo único que puede decirse es que el *actus essendi* de la criatura se distingue del divino porque el de la criatura se distingue de su esencia. Pero la argumentación es insuficiente: sólo la distinción de los actos puede explicar la distinción real *essentia-esse*, no al revés. Y los actos han de distinguirse en cuanto que primeros principios” (*Nominalismo*, 239, nota 31). Esta tesis es profundamente poliana.

Si nos referimos a los actos, y el acto creado era no-contradictorio por no ser ni independiente ni idéntico, el acto de ser Idéntico y Creador será totalmente distinto y habrá que considerarlo a otro nivel, como Origen e Increado. Le llamamos Idéntico no sólo y principalmente por guardar la identidad del ser creado, sino, sobre todo, porque en sí mismo es Idéntico³⁴. Por otra parte, que sea Idéntico no quiere decir que esté inmóvil o fosilizado, porque quien es Origen de todo ser y de toda actividad no puede ser inferior a lo que crea. Precisamente, su identidad es activa. De este modo hemos llegado hasta la principalidad real más radical y así podemos afirmar, con toda convicción, que los primeros principios son tres: el de no-contradicción, el de causalidad y el de Identidad.

El ser creado es compuesto. Eso quiere decir que la esencia no es la existencia, que en ningún momento se funden entre sí, que en ningún momento se identifican. Que la esencia nunca llega a alcanzar a la existencia porque ésta, si es primera, por decirlo de manera gráfica, se le escapa, le va siempre por delante. Tanto la dualidad como su distanciamiento aluden indudablemente a una cierta precariedad o contingencia. Ahora bien, que sea precario no quiere decir que sea frágil. La impresión de fragilidad cesa cuando en lugar de fijarnos en su composición ponemos nuestra atención en su ser, que es su aspecto más importante. *Si los seres son, por ser creados, entonces persisten, son fuertes*³⁵. La fuerza del ser le viene de su creación, es decir, de su dependencia del Ser Increado. Quizás otra dependencia cualquiera podría ser interpretada como frágil pero ésta, precisamente, significa todo lo contrario. Si el ser es, es potente, se le abren una infinitud de posibilidades. Su dependencia no significa ni pobreza ni agotamiento sino todo lo contrario, riqueza y superación. La dependencia no es sólo inicial, porque estamos hablando del ser. Que «le es dado el ser» quiere decir que «el don persiste», y persistir es tanto como un comenzar cotidiano, un puro comienzo incesante. Y no porque no acabe nunca de comenzar o porque su comienzo sea débil, sino todo lo contrario, insistimos: su fuerza reside en su permanente comienzo. La tierra ofrece nuevas posibilidades a los hombres porque el sol amanece en ella cada día.

Que el ser le es dado a la criatura, se puede afirmar únicamente desde la formulación de los tres primeros principios en clave existencial. “Los actos

34. No queremos decir que la actividad del ser creado esté prevista o determinada por el Creador, sino que como Creador conoce cuanto ha creado.

35. Lo destaca muy bien IGNACIO FALGUERAS al afirmar que “el ser del mundo es el don de un donante sin receptor previo”. Y poco más adelante precisa que “el don básico no es la esencia del mundo, sino el ser del mundo” (*Crisis y renovación de la Metafísica*, Estudios y Ensayos, Universidad de Málaga, 1997, 63).

han de distinguirse en cuanto que primeros principios”³⁶. No hay un principio único sino que son tres los principios, como se ha entendido tradicionalmente, aunque haya que rectificar el contexto de su formulación. Tampoco son principios separados unos de otros, porque su principialidad es conjunta: *los primeros principios son tres*. “Lo primero no es lo uno sino la prioridad de principios [...]. La metafísica poliana axiomatiza una pluralidad de primeros principios mutuamente vigentes”³⁷. En ellos podemos atisbar una prueba de la existencia de Dios desde el *ser*, no desde las esencias o desde las ideas pensadas³⁸.

El carácter de «además»

Dijimos del ser extramental que era persistir, *comenzar*. ¿Qué puede decirse del ser del hombre? Polo destaca lo que llama su «carácter de además»³⁹. Carácter significa signo. Carácter de además querrá decir, por tanto, que *el adverbio además es un signo: signo del ser activo del hombre*. Ya nos hemos encontrado con este signo en varias ocasiones a lo largo de este artículo. Nos dimos cuenta que *el ser es además del pensar*, porque además de pensar existe la persona que entiende la existencia del ser extramental y el conocimiento objetivo o formal que de él obtiene. “Pienso y además soy, o soy además de pensar. Porque además es, ante todo, además de la operación mental; si pienso, el ser que me corresponde es además: mi ser es además”⁴⁰. Hay en estas palabras una alusión directa a Descartes. “*Cogito* y además *sum*. Y además, de tal manera, que es además respecto del *cogito*. Y es ade-

36. J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Principio*, 147.

37. *Ibid.*, 149. Es muy interesante todo el capítulo 9. Quiero destacar la cita que hace de F. OCÁRIZ: “nunca el ser puede entrar a formar parte de lo que la cosa es, y por tanto, si Dios no comunicase continuamente el «esse», como la esencia no se lo puede apropiarse, el ente decaería a la nada” (*ibid.*, 150 y nota 203).

38. “El Ser Incausado tiene en la advertencia [de los primeros principios] riguroso carácter real” (*El ser*, 305). Hay que añadir que si se llama a Dios, desde la metafísica, Incausado, Identidad, Origen, no es por referencia a la criatura ni a la creación. Lo es por sí mismo, con independencia de ella (cfr. *ibid.*, 307).

39. Del «carácter de además» trata POLO en *Presente y futuro*, sobre todo en 197-203. En la *Antropología*, I, dedica un apartado (apartado IV de la 2ª parte, 190-200), para indicar este carácter de además como método y tema: “es un método que es un tema y un tema que es un método” (*ibid.*, 197). Por ello, ha de tenerse en cuenta en la exposición de los trascendentales personales.

40. “El ser del hombre no se conmensura con objeto. Y precisamente porque no se conmensura es coexistencia, además. Además equivale, en equivalencia trascendental, a coexistir” (*Presente y futuro*, 199).

más respecto del *cogito* porque ese además se mantiene como además. Es decir, es acto, cosa que el *sum* no es en Descartes⁴¹. En Descartes, la actividad humana es pensar y el *sum* es, a lo sumo, un indicador empírico que redundante en la indicación de que efectivamente ahí hay un pensar. En cambio, “el carácter de además permite entender que el ser humano es inagotable como acto”⁴². Es además de pensar porque la complejidad del hombre, cuerpo y alma, no se reduce a pensamiento. El crecimiento del hombre no es unidireccional ni monista, no es sólo pensar. El crecimiento humano proviene de la apertura de todo su ser personal a la verdad y el bien radicales, mediante actos de entender y amar que abarcan toda la complejidad de su ser espiritual y corporal⁴³.

De ahí podemos concluir que el acto de ser humano es de una riqueza muy superior a la del ser creado no humano. El ser del universo es, persiste, con independencia de que un observador lo conozca y lo considere verdadero o bueno. Pero el ser de la persona humana es capaz de descubrir ese ser, su verdad y su bondad, y además se halla a sí mismo y a Dios. Por tanto, encuentra riquezas reales en los seres no-humanos que ellos desconocen. Un gato, una perdiz, no saben nada de sus virtualidades para el hombre. Además, ellos sólo son, persisten, decaen y cuando mueren les suceden otros individuos de su misma especie. No son conscientes de ello, pero el hombre sí. Por eso la persona humana es más que persistir o que comenzar: es *además* de la realidad que le rodea, además de la cultura con la que se encuentra o que él mismo contribuye a formar. *La persona es libertad, es estricta novedad*. La libertad con que actúa en su ser-con los demás produce una renovada novedad.

La actividad de su ser libre ejerce actos. Muchos de ellos son inferiores a él, los tradicionalmente llamados actos segundos, actos esenciales o accidentales. Pero, y ésta es una aportación poliana importante, el ser personal ejerce actos del mismo nivel trascendental de su acto de ser. Con toda propiedad se les puede llamar *actos de acto*, porque son actos de su acto de ser, convertibles con él.

41. *Presente y futuro*, 201. La expresión *cogito ergo sum*, es examinada profusamente por LEONARDO POLO en *Evidencia y realidad*. Nos quedamos con este juicio: “la equivocidad de la fórmula cartesiana de la autoconciencia humana persiste hasta nuestros días” (*ibid.*, 96, nota 161 de la 1ª ed.). ¿Es lo mismo pensar y ser? Para el hombre no. Aunque POLO intenta, al final del libro, pasar del *sum* del *cogito* cartesiano al *sum* como existencia humana.

42. *Presente y futuro*, 201.

43. *Ibid.*, 201-202. En *La persona humana*, POLO trata de los múltiples aspectos de ese crecimiento.

En la primera parte de la *Antropología trascendental*, I, trata Polo de la necesidad de ampliar los trascendentales tradicionales para llegar hasta los antropológicos. La verdad y el bien, por referirnos a los trascendentales metafísicos más importantes, se advierten como tales porque hay un intelecto y una voluntad que los captan. Y si el hombre busca radicalmente su origen podrá llegar hasta Dios como Verdad y como Bien, pero también a Dios como Intelecto y como Amor. Dios no es sólo la culminación de los trascendentales metafísicos como objeto de contemplación, sino como Quien los origina activamente.

De alguna manera, también la persona humana entiende y ama. La verdad y el bien metafísicos *no son actos* sino aspectos del acto, trascendentales con él. En cambio, *el entender y el amar humanos son actos*, actos con los que la persona capta el ser y sus trascendentales. Por tanto, los trascendentales antropológicos tienen un nivel distinto y muy superior al de los metafísicos. Del mismo modo, por supuesto, los actos personales divinos trascienden a los humanos: en primer lugar, porque son los actos que dan origen a todo entender y a todo amar; en segundo lugar, porque *cada uno de los actos trascendentales divinos es un acto de ser, no un acto «del» único ser, y su convertibilidad es su naturaleza divina única. Los actos trascendentales del hombre no son actos de ser distintos, sino actos de su acto de ser, que es la persona humana*⁴⁴.

Los trascendentales humanos

Hasta que desemboquemos en la sindéresis de nuevo, nos interesa hacer alusión, aunque sea rapidísima, a la peculiaridad de cada uno de los trascendentales humanos. Polo indica que son tres: la libertad, el entender y el amar. Empecemos por el primero. En la libertad trascendental —que es libertad de destinación y no la predicamental libertad de elección—, el carácter de además aparece como animador de los otros dos actos del ser personal: “la libertad anima la búsqueda” del entender y del amar⁴⁵. El ser

44. Una orientación filosófica de gran valor puede encontrarse en IGNACIO FALGUERAS, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 36, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1996, 84-85.

A una conclusión muy similar llegaba EDITH STEIN, como deja indicado con abundantes citas de sus obras FERNANDO HAYA, en *La fenomenología de Edith Stein: una glosa a «Ser finito y ser eterno»*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 46, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997.

45. *Antropología*, I, 234.

personal humano es creado pero no limitado, porque su actividad es siempre nueva, abierta hacia un futuro que permanece como tal, porque es una meta que se va alcanzando sin que nunca llegue a ser del todo alcanzada.

Si nos detenemos un momento en el entender, además de considerarlo como hasta ahora vertido hacia fuera, hacia la realidad exterior, lo podemos considerar vertido hacia dentro, hacia sí mismo, en la tarea de entenderse como quien entiende. Pero, ¿puede iluminar el entender su propio acto de entender? ¿Puede encontrar dentro de sí lo que Polo llama una «réplica» de sí mismo, en la que pueda mirarse y entenderse como entender? Más bien encuentra, al mirar dentro de sí, que es “luz cuyo interior es luz”⁴⁶. El intelecto agente hacia afuera es luz iluminante, pero hacia dentro es luz transparente. La metáfora es excelente pero ha de ser explicada. Quiere decir que *cuando el hombre busca entenderse, a lo que llega es a saberse entendido*. Su luz iluminante es originada, por creada, de la luz que le ilumina.

El acto de amar es un acto que la persona ejerce libremente. Es donal, porque otorga a otro el don de amarle. Pero eso, que parece pura filantropía, le es posible hacerlo porque *él mismo es amado donalmente*, gratuitamente, sin ningún mérito por su parte. A ello hay que añadir que *aceptar ser amado es también un don que se otorga a quien ama, otra forma de amar*. Ambas modalidades se manifiestan en el tiempo mediante actos de amor, actos concretos, inferiores, que significan y expresan el amar⁴⁷.

Como se ve, la trascendentalidad del hombre se abre hacia la trascendentalidad divina que, por superarle, le permite crecer como persona y, con ella crece también toda la realidad con la que trata. Porque crecer sólo es posible si se crece hacia arriba⁴⁸. Como puede advertirse, la dependencia de la persona humana respecto del Ser Original es mucho más intensa que la dependencia de todo otro ser creado no humano, que también depende pero no lo sabe⁴⁹. La persona humana se introduce activamente en la intimidad del Origen⁵⁰.

46. “De acuerdo con Eckhart, Dios es el Verbo y el hombre el adverbio. Dicho adverbio es el carácter de *además* cuya exposición ha llevado a alcanzar el intelecto personal humano como transparencia intensa, luz cuyo interior es luz. Según esto, el adverbio es semejante al Verbo. El hombre es imagen de Dios [...]. En la persona humana la luz que penetra la luz no es generada sino creada” (*Antropología*, I, 197, nota 63).

47. *Antropología*, I, 217 y ss.

48. *Ibid.*, 165.

49. “Las criaturas se asemejan por depender de Dios, y se distinguen por la intensidad de la dependencia” (*ibid.*, 137).

50. Intimidad que se hará más intensa gracias a la Revelación y la fe. Véase I. FALGUERAS, *De la razón a la fe*, 129.



Las raíces del yo

Al acto de ser de la persona creada conviene llamarle co-ser, o ser-con, porque no es un ser aislado sino que convive con las cosas, con los demás hombres y con Dios, como hemos visto. El ser creado no humano, por el contrario, no puede considerarse co-existente porque su correspondencia con el hombre, o con otros seres no humanos es instintiva, muy por debajo de la conciencia intelectual y del querer. Por tanto, no tiene trato consciente con los niveles trascendentales superiores.

En uno de sus primeros libros, intentando dilucidar el significado del yo humano, Polo escribía: “el yo es comienzo como existencia”⁵¹. Esta afirmación nos parece reveladora y será la que nos inspire la glosa que haremos más adelante sobre el yo. En su *Antropología*, camina más pausadamente y propone mantener ciertas cautelas. Enumera dos, pero en el contexto podemos encontrar otras dos, que son las que van a encabezar nuestra lista:

1. Comienza preguntándose “si el yo posee valor trascendental”, y continúa: “persona significa *cada quién*, pero ¿*cada quién* significa *yo*?”⁵². Para que fuese así habría que buscar el lugar del yo a nivel trascendental: “habría que preguntar si el yo equivale a la intimidad personal, es decir, a la dualidad de co-existencia y libertad, o bien, a la transparencia intelectual y al amar, que se dualizan en búsqueda”⁵³. Habrá que contestar a esta primera dificultad.

2. “La coexistencia es incompatible con el yo entendido como *yo soy*, o como sujeto”⁵⁴, es decir, como alguien consistente o autosuficiente.

Y pasamos a las dos cautelas enumeradas expresamente por Polo:

3. “Si *cada quién* equivale al yo, habría que admitir la distinción *yo-tú*, o bien las nociones de nosotros y vosotros, etc. Estas palabras son usadas en el lenguaje ordinario, y a ellas apela la llamada filosofía personalista, de la que, como dije, se distingue el planteamiento propuesto”⁵⁵, es decir, el poliano.

4. Habría que ver de qué manera se pueden hacer compatibles un adverbio —además—, y un pronombre —yo—, referidos a la persona humana.

51. *Evidencia y realidad*, 326.

52. *Antropología*, I, 210.

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*

55. *Ibid.*, 211.

A la primera cuestión creemos que debe responderse que sí, que el yo tiene el mismo valor trascendental porque es otro modo de llamar a la persona. Como es evidente, aporta algo, pero no hasta el punto de que se deba considerar otro trascendental. Avala esta afirmación todo lo que después vamos a decir sobre la sindéresis. Además, puede añadirse a esta respuesta la que daremos a la cuarta cautela o cuarta objeción.

Respecto a la segunda, podemos acudir a las últimas páginas de *Evidencia y realidad en Descartes*, cuando intenta superar la interpretación cartesiana del *cogito ergo sum*. Escribe allí que “la luz intelectual no se deja entender mediante metáforas sacadas de la luz física, por cuanto esta última carece de esa insistencia de la claridad, de ese «vivir alguien en la luz», en virtud del cual la luz misma encuentra su propio carácter de tal. *Esa declaración de la luz que se llama ver es lo propiamente luminoso [...]. Esa declaración de la luz mental significa ver exclusivamente*”. Es decir, en la luz mental se dan simultáneamente iluminación y conocimiento, o lo que es lo mismo, *conocer es luz que ilumina y entiende*. Polo suele utilizar la palabra «ver», tomando metafóricamente la función del sentido externo más perfecto que el hombre posee⁵⁶. ¿Qué hemos de concluir de las palabras citadas? Que la persona conoce sin necesidad de comparecer en la acción de conocer. Conocer es algo que realiza naturalmente, sin esfuerzo. Una cosa es que yo mire algo voluntariamente o no lo mire pero, si estoy mirando, verlo no requiere la acción de la voluntad. El acto de conocer no es por sí mismo voluntario, aunque conocer esto o aquello sí lo sea⁵⁷. Cuando emplea la fórmula «conocer-yo», Polo quiere evitar que el yo aparezca como sujeto y, por tanto, que sea un sujeto entendido como voluntad. Pero, al mismo tiempo, deja indicado mediante el yo, que conocer es propio de la persona humana, porque el yo se refiere a ella. Si volvemos sobre el *sum* cartesiano nos daremos cuenta que sufre un vuelco antropológico: ese *sum*, que es similar al yo de conocer-yo, no debe identificarse con el *cogito*, porque yo o *sum* se refieren a la persona, y el *cogito* a su acto de conocer.

Creemos que estas explicaciones deben bastar para que entendamos que debemos huir de la fórmula «yo soy». Primero, porque esta fórmula sería una reduplicación innecesaria y engañosa dado que ambos términos se refieren a la persona: el yo no debe indicar ninguna superioridad sobre el ser.

56. Las frases citadas se encuentran en *Evidencia y realidad*, 319. Todo el capítulo VI le sirve de contexto adecuado. Queremos añadir que aunque POLO esté tratando del conocer que ilumina la sindéresis, la capacidad de ver le viene dada a este hábito por el intelecto agente, que es quien propiamente ilumina y entiende.

57. Lo que se dice en el texto recuerda los axiomas A y F, expuestos en *Curso de teoría*. I: conocer es un acto que comporta siempre un objeto.



Segundo, porque al decir yo-soy podría darse la impresión de que la persona es un ser aislado, autosuficiente, en lugar de considerarlo como co-ser o co-existir.

A la tercera cautela se puede responder con mayor brevedad, teniendo en cuenta lo que ya hemos visto al tratar de los trascendentales. La intimidad humana carece de réplica. Por tanto, ni el yo es una réplica de mi co-ser, ni el tú lo es del co-ser de otro; ni tampoco el tú es una réplica de mi yo, o viceversa. El ser humano no tiene identidad o réplica, sino que es búsqueda de su destino en libertad.

Respecto a lo que podríamos llamar cuarta dificultad o cautela que hemos de tener en cuenta, recordemos que se trataba de ver como compaginar el pronombre *yo* con el adverbio *además*. La respuesta de Polo no es de tipo gramatical, sino profundamente antropológica. “Su solución se encuentra si se admite que con el pronombre *yo* se atestigua el entero *sometimiento* de la persona creada a Dios”⁵⁸. Y, continúa diciendo: “Dicho someterse se convierte con los otros trascendentales según lo que he llamado continuación en búsqueda. La persona equivale al yo en tanto que someterse a Dios estriba en adorarlo: el sentido trascendental del yo es *adorar-yo*”. Sigue diciendo que este sometimiento no es pasivo, aunque su actividad se incluiría en el acto mismo de adoración. Y en una nota escribe, aludiendo al origen de la palabra griega *prósopon* y a la latina *per-sonare*, que “la persona es una llamada a la atención de Dios; en cambio el yo como adoración viene a ser una renuncia a hacerse notar, es decir, el reconocimiento de que la persona humana es más distinta de Dios que de la nada”⁵⁹. Ese reconocimiento puede manifestarse oralmente, como indica la etimología de *ad-orare*, aunque la oración pueda manar de modo silencioso. Mediante la oración hecha de este modo es fácil destinar los actos personales⁶⁰.

A todo esto queremos añadir por nuestra cuenta dos consideraciones. La primera se refiere a que nos parece que no debe quedarse ahí, a un nivel tan alto, el yo personal o *adorar-yo*, “el trascendental antropológico más difícil de alcanzar, el más alejado de la noción de fundamento y el más afín al libre descubrimiento de la carencia de réplica”⁶¹. Ese yo personal está presente, de alguna manera, en el *ver-yo* y en el *querer-yo* de las acciones prácticas, como enseguida trataremos. Porque es la asistencia del yo tras-

58. *Antropología*, I, 210-211.

59. *Ibid.*, 211, nota 15.

60. Se leerá con gusto el Apéndice I, «Anotaciones filosóficas en torno a la oración» del libro de I. FALGUERAS, *De la razón a la fe*, 145-167.

61. *Antropología*, I, 211.

centesimal a la esencia la que nos hace pensar que el sometimiento del yo, sin abandonar su posición, ha de estar en relación con el yo que se vuelca en los niveles inferiores. Recordemos a I. Kant cuando proponía la trascendentalidad de un yo que no solamente fuese el centro receptivo y organizador de nuestros conocimientos sino también el origen de toda la actividad práctica. De manera parecida, el yo personal podría ser comprendido también en ambas dimensiones. Si la persona se abre mediante *actos de acto*, el yo podría indicar, sin abandonar su nivel trascendental, *la coherencia existencial elegida por su libertad, es decir, la coherencia que va cobrando su actividad personal*. “El yo es comienzo como existencia”, citábamos antes. El yo es la coherencia o unidad vital —no unicidad, propia ésta de la presencia mental—, que la persona vuelca en su esencia a través del hábito de sindéresis. El yo, de alguna manera, resume los diversos actos trascendentales presentes en el hábito de sindéresis.

Y aún añadiríamos una segunda consideración: si no es apropiado, por las razones ya vistas, hablar de un «yo soy» humano, podría darse la vuelta a la expresión y convertirla en «soy-yo», de la misma manera que se hace con los actos propios de la sindéresis, en los que la actividad se deja patente en la anteposición del verbo. Esta fórmula, además, nos parece muy apta para indicar que la persona humana es creada y que su ser es co-existir. «Soy-yo» no es reduplicativo porque soy es el acto de ser y el yo su coherencia existencial conquistada libremente. El acto de ser humano es apertura y búsqueda. El yo sería la expresión del camino existencial que va cobrando desde su sometimiento inicial a los actos esenciales predicamentales que le siguen por estar en el mundo. Frente al «Yo soy» divino, que expresa la Identidad perfecta, «soy-yo» podría indicar, según nuestra propuesta, la dependencia, la inidentidad, pero también la búsqueda de plenitud propia de la persona humana⁶².

Hábitos y dualidades

A pesar de haber iniciado este artículo con el hábito de sindéresis y haberlo proseguido con el hábito de los primeros principios, aún no hemos tratado de los hábitos. Hemos querido dar primacía a los actos con la pretensión de hacer este escrito más directo y comprensible.

62. Nos parece que tiene que ver esta noción con el sentido de la filiación divina que es radical para entender a la persona humana, porque se refiere a su origen y al comportamiento coherente de la persona con su origen.

De los hábitos escribieron Platón y Aristóteles entre los antiguos y la literatura ha proseguido hasta nuestros días. Pero no todos los autores se han detenido en los hábitos más altos, de los que escribió Aristóteles en su *Ética nicomaquea* y Tomás de Aquino en su *Comentario* a esta *Ética*. Son cinco: sabiduría, primeros principios, ciencia, prudencia, arte. Los tres últimos son claramente adquiridos, por lo que han de destacar sobre los demás los dos primeros que, según los autores citados, son innatos. Tomás de Aquino añade a estos dos, en otros lugares de su obra, el hábito de sindéresis. Decía de él que era el hábito de los primeros principios prácticos, y lo ponía, como hemos tenido ocasión de ver en este artículo, al mismo nivel de importancia que el hábito de los primeros principios del intelecto especulativo⁶³. El Aquinate insinúa claramente que ambos dependen del intelecto agente, como ya ha sido indicado.

En la tercera parte de *Nominalismo, idealismo y realismo*, Leonardo Polo constata la existencia y el empleo de los hábitos innatos y dice de ellos que, efectivamente, dependen del intelecto agente, que es asimilable —como trascendental—, al acto de ser de la persona humana. *Mediante estos hábitos conoce actos*, quedando retenido el conocimiento obtenido, según apuntaba Tomás de Aquino, como hábito⁶⁴. Éste es el camino abierto para tematizar el conocimiento de actos, impedido a lo largo de toda la historia de la filosofía, por la «objetivación del acto», por convertir los actos en objetos. Siguiendo el método del «abandono del pensamiento objetivo» hemos podido llegar a establecer el conocimiento de actos.

Para entender correctamente los hábitos, como también los actos a que se refieren, Polo propone que debemos relacionarlos dualmente. No hay que confundir esta dualidad con las relaciones formales que encontramos, por ejemplo, en el *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio, obra comentada por Tomás de Aquino⁶⁵. Las correspondencias formales, jerárquicas, que allí se exponen tienen que ver con una teoría de la participación formal. Pero esta participación cae dentro del conocimiento objetivo que señalamos como límite del conocimiento de la realidad. El método propuesto por Polo es,

63. ARISTÓTELES hacía depender la prudencia de la experiencia y de la sabiduría, puesto que la experiencia trata de lo útil o de lo agradable y para descubrir lo que es bueno o malo necesitaba un hábito superior. TOMÁS DE AQUINO puso como hábito práctico, entre la sabiduría y la prudencia, a la sindéresis, dependiente del intelecto agente y del hábito de sabiduría. Tratamos esta cuestión en una comunicación titulada *Recta razón y sindéresis*, inédita, que fue presentada en las Reuniones filosóficas de la Universidad de Navarra del año 1999, que versaban sobre «La filosofía práctica de Aristóteles».

64. *Nominalismo*, 186-187. Debe leerse también, 188-225.

65. Lo recoge TOMÁS DE AQUINO en *De Veritate*, q. 16, a. 1. Vid. una exposición del contenido en F. MOLINA, *La sindéresis*, 22.

insistimos, el abandono de este límite mental de modo que podamos instalarnos en el nivel de los actos. Por tanto, cuando Polo propone tratar de dualidades *está refiriéndose a dualidades de actos, o de hábitos, no de formas*. En la línea de los actos se encuentran los principios. Y, sólo más adelante, cuando desde ellos la *sindéresis* baje al mundo de los objetos o de las formas, lo hará teniendo en cuenta los actos o principios de los que depende la acción humana, por tanto, manteniendo el método propuesto. Éste será el cometido de la *Antropología*, II. Allí se habrá de tratar el camino de vuelta, desde la raíz de la persona hacia la co-existencia con las personas y el resto de realidades creadas en el ámbito del tiempo y de la cultura.

El rigor en el método exige establecer con cuidado las dualidades entre los diferentes actos, de modo que luego se puedan prolongar hacia las formas⁶⁶. Como nos estamos refiriendo ahora a los hábitos, digamos que el hábito de sabiduría será dual con el de los primeros principios, ampliando los temas de este segundo —el ser Originario y el ser del universo—, con el ser personal humano y de las personas divinas. Y el hábito de *sindéresis*, mediante el que la persona humana se vuelca prácticamente en el mundo físico y social originado por la convivencia entre los hombres, tendrá que relacionarse con aquellos dos hábitos que le son superiores. De esta forma la persona puede conseguir que sus hábitos más altos se hagan intensivamente presentes en los hábitos siguientes y en sus actos. Si centramos nuestra atención en la *sindéresis*, la riqueza trascendental del entender y amar libres se proyectarán, precisamente, en una dualidad de actos. El primero será *ver-yo*, la luz iluminante del conocer y del pensar, procedente del intelecto agente. *Ver-yo* es el acto intencional del hábito: mediante los objetos llegará a conocer el mundo extramental. En cambio, el segundo de sus actos, *querer-yo*, habrá de ser constituido. Como es lógico, la entrada de la acción humana voluntaria en el mundo físico supone un choque con las causas naturales. Leonardo Polo utiliza una expresión tomada de Nietzsche: que la voluntad «es curva». Lo cual quiere decir que el simple querer debe ser impelido por el «yo» para que el acto se ejerza. No porque la voluntad sea débil sino todo lo contrario, porque es fuerte. Mientras el yo está supuesto en el conocer, aparece en los actos de la voluntad con toda su fuerza. Y si la *sindéresis* está intensivamente en contacto con los principios más altos, el entender y el amar provocarán, como dijimos más arriba, los actos voluntarios de amor, es decir, ejercicios concretos y significativos llenos del sentido que les da el estar orientados hacia el destino humano.

66. No olvidemos que en el *Curso de teoría*, I, proponía un primer axioma A que dice: “el conocimiento es siempre activo”. Explicitado por el axioma lateral E: “no hay objeto sin operación”. Los hábitos propios de este nivel son los que desvelan los actos que han originado cada objeto. Vid. 29 y ss.

Conclusión

Podemos ahora conectar con el inicio de este artículo. Entonces veíamos que el hábito de los primeros principios especulativos era desplazado del lugar tradicional para ocupar otro lugar que creemos ser fiel al sentido que Aristóteles y Tomás de Aquino parecían darle. Los primeros principios han de referirse al ser antes que al conocer. Y, consecuentemente, antes de ser principios del conocimiento son principios reales, actos de ser. A partir de ese momento el campo queda abierto para buscar el acto de ser personal, protagonista y testigo de esta búsqueda. Y para ello acudimos a un acto que en el hombre está siempre en acto, al intelecto agente. Pero hemos visto que es el acto de entender, diferente del ser del hombre, aunque muy próximo a él, convertible con él. Convertible como lo son también el acto de amar personal y la libertad con la que la persona se manifiesta a través de todos sus actos.

Hemos considerado que los actos trascendentales personales ejercen su actividad a través de hábitos, y así hemos vuelto a la sindéresis y a la praxis, pero sin perder el método que nos había elevado a la trascendencia para no perder nuestro contacto intensivo con ella. La sindéresis nos introducirá a través de la corporalidad humana en el mundo social y en el mundo físico, es decir, en el mundo de las causalidades, en el que la ciencia busca introducirse con notable y variado éxito⁶⁷. A la sindéresis le llama Polo el *ápice* de la esencia del hombre, aunque no pertenece a ella porque es un hábito innato personal que orienta el ver-yo y el querer-yo. Todos los actos temporales de la persona consistirán en destinar su esencia de manera conveniente, de modo que toda la persona, a través de actos sencillos, categoriales, crezca trascendentalmente.

Apenas hemos prestado atención a los abundantes proyectos que los filósofos de la época moderna han aportado al tema del yo. Han hablado del yo como autocomprensión o autorreflexión, como autoconciencia, como autorrealización, como identidad o búsqueda de una identidad necesaria, o del yo como autofundación de la existencia individual. En un curso de doctorado inédito, impartido en 1991, titulado precisamente *El yo*, Polo examina el pensamiento de autores como Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein o Heidegger, desencadenantes de la mayoría de los modos de pensar de nuestro tiempo. En general, se podría decir que todos inciden en un *auto-algo*: en una autofundación, en una autorrealización, en

67. IGNACIO FALGUERAS ha adelantado un estudio de Antropología titulado *Hombre y destino*, Eunsa, Pamplona, 1998. Dos años antes había sido editado un ensayo con forma de manual debido a RICARDO YEPES, *Fundamentos de Antropología*, Eunsa, Pamplona, 1996.



FRANCISCO MOLINA

una autofinalización. En un principio parece que si se colmasen estas teorías, ennoblecerían y engrandecerían al hombre. Pero, visto más despacio, hacen todo lo contrario, lo empequeñecen. El hombre no se tiene que auto-fundar porque es creado, ni se tiene que autorrealizar porque su realización depende de la búsqueda de la verdad y del bien, que no son un producto que él deba fabricar, sino que están más allá de él porque le trascienden. Al ir tras ellas, el hombre se trasciende a sí mismo, supera su situación anterior. Trascender, para el hombre, es introducirse en el desvelamiento de la Verdad y de la Bondad del Ser. Un Ser que, por ello, no se desfuturiza, porque ni el hombre le agota, ni él se acaba.

Francisco Molina
c/ Marqués de Comillas, 7, 2º
04004 Almería (Spain)

e-mail: fmolina@edunet.es