

## ¿Es posible una lectura kantiana del intelecto agente?

JOSÉ ÁNGEL GARCÍA CUADRADO\*



Uno de los pasajes más controvertidos de la historia de la Filosofía antigua y medieval ha sido, sin duda, el capítulo V del libro III del *De Anima*. En este oscuro texto Aristóteles presenta la doctrina del entendimiento agente para explicar de qué manera la percepción sensible pasa a ser un conocimiento intelectual. La propuesta aristotélica fue ampliamente debatida por sus comentadores, con posturas dispares cuando no claramente enfrentadas. Sin embargo, en la Filosofía moderna y contemporánea la doctrina del intelecto agente parece haber sido ignorada cuando no claramente criticada.

¿Cabe todavía mantener la actualidad de la doctrina del entendimiento agente, o debe ser considerada como un objeto de estudio meramente arqueológico del pensamiento medieval? En mi opinión, recogiendo la afirmación del profesor García González «en la filosofía moderna la doctrina del intelecto agente ha desaparecido. Pero su función gnoseológica no. Y Kant ha propuesto una dimensión *a priori* en el conocimiento intelectual, a su juicio pluralmente formal, pero derivada de la unidad de la conciencia trascendental; igual que Husserl, en nuestro siglo, ha buscado con la segunda reducción y en el *ego* trascendental el *a priori* del conocimiento intelectual. La doctrina del intelecto agente es la versión metafísica tradicional del tema de la prioridad en el ámbito cognoscitivo intelectual»<sup>1</sup>.

Por lo que respecta a las raíces de la doctrina husserliana cabría buscarlas en la tradición aristotélica centroeuropea, con Brentano y Trendelenburg, que sostienen explícitamente la existencia del intelecto agente. Sin embargo, en mi exposición quiero detenerme en los paralelismos entre la filosofía trascendental kantiana y la doctrina aristotélica del intelecto agente. Para ello nos serviremos de las interpretaciones de cuatro filósofos que de manera explícita han advertido la semejanza entre

\* Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona, España. E-mail: jagarcia@unav.es

<sup>1</sup> J.A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona 1998, pp. 194-195.

ambas propuestas. Estos filósofos son: Rosmini, Balmes, Maréchal y Rahner. Los cuatro son pensadores católicos con una base escolástica, pero buscaron la actualización de la filosofía aristotélico-tomista con las aportaciones del criticismo kantiano.

## 1. La interpretación renovadora de Antonio Rosmini

Antonio Rosmini (1797-1855) publica en 1830 el *Nuovo Saggio sulla origine delle idee*, en abierto diálogo y confrontación con el empirismo y con el trascendentalismo idealista. A lo largo de su exposición, el pensador italiano percibe el paralelismo existente entre el *a priori* formal kantiano y la luz del intelecto agente. La postura rosminiana se puede comprender mejor desde la perspectiva renovadora en la que se sitúa su filosofía. Así se entiende el intento de conciliar en la idea de ser (la tesis central de su filosofía) la noción de *lumen intellectus* de la tradición, con el *a priori* formal kantiano.

En efecto, Rosmini «cree que el punto neurálgico de toda la teoría del conocimiento debe situarse en torno a dos conceptos extremadamente próximos, cuando no coincidentes en el fondo: aquel del *lumen mentis* de la filosofía tradicional y el famoso *a priori* formal tan exigido en la alternativa kantiana»<sup>2</sup>. Para ello, el pensador italiano propone una sugerente interpretación de la luz intelectual asignada al entendimiento agente. «Los principios innatos de Sto. Tomás, sean especulativos sean prácticos, están habitualmente insertos (*habitus principiorum*), y luego con ocasión de las sensaciones (*phantasmata*) son llevados al acto por el intelecto agente, y casi diría se recuerdan. Pero hay que observar, que el doctor de Aquino, además de estas nociones innatas en hábito, y no en acto, pone un intelecto agente, que está verdaderamente en acto, y que hace actualmente presente todas las cosas al pensamiento con su luz. Ahora bien, yo juzgo que esta luz del intelecto agente, que se expresa con el manto de la metáfora, y que no se encuentra en los escritos antiguos o raramente y como de paso, quitada la metáfora, es la idea del ser»<sup>3</sup>.

La génesis de la afirmación rosminiana hay que buscarla en su intuición fundamental, es decir, en la centralidad de la idea de ser. Para él, todo nuestro conocer viene mediado por la captación original, aunque no consciente, de la idea de ser: todo hombre al conocer posee la idea primigenia del ser universal<sup>4</sup>, de tal modo que la idea de ser es lo primero que ontológicamente se necesita para conocer. Esa idea de ser es la única idea innata.

Pues bien, en este planteamiento gnoseológico, la luz del intelecto agente viene a coincidir con esa idea innata del ser, en tanto que es un «medio de conocer el cual es como una luz que ilumina para la mente las cosas cognoscibles y este medio fue llamado por los antiguos filósofos “bajo el cual”, *medium sub quo*»<sup>5</sup>. La luz del intelecto

<sup>2</sup> J.A. JORDÁN SIERRA, *Comunicación y educación. Una lectura de la antropología de A. Rosmini*, PPU, Barcelona 1995, p. 14.

<sup>3</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee*, Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, Anonima Romana Editoriale, Roma 1934, n. 468, nota 1.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, nn. 399-400.

<sup>5</sup> A. ROSMINI, *Logica e scritti inediti vari*, F.lli Bocca, Milano 1943, I, n. 1086.

to agente, es decir, la idea de ser, es puramente indeterminada y coexistencial al pensamiento.

La semejanza con el *a priori* formal kantiano se puede advertir en la indeterminación del entendimiento agente como medio de conocer, que precisa de la sensación como materia o contenido sobre la cual actúa la luz del intelecto agente. Así lo explica el Roveretano: «si en nosotros se diese sólo la simple aprehensión, esto es, la pura idea, y no estuviese allí presente lo real, esto es, lo sentido, no se diría que nuestra mente entienda, sino sólo que tiene el medio de entender. Y tal es la condición de la mente que tiene sólo la idea innata del ser, sin ningún fantasma recibido del sentido: no se dice entonces que conoce algo, o que entiende algo, sino sólo que tiene la potencia de conocer y de entender»<sup>6</sup>.

No obstante, para Rosmini, el intelecto agente no es sólo medio de conocer (*obiectum quo cognoscimus*), sino también y primariamente objeto conocido (*obiectum quod cognoscimus*). Este parece ser un punto central de la tesis rosminiana a juzgar por sus mismas palabras: «convencer al hombre de que ve esta luz en sí misma, la cual es —a la vez— principio de todo conocimiento, ha sido todo el objetivo del *Nuovo Saggio*»<sup>7</sup>. Y en otra ocasión dice: «La luz es algo que se ve, sin reducirse al ojo ni al acto de visión; es aquello que es visto y hace ver las cosas. Del mismo modo, la luz de la mente humana es un objeto visto, con el que se ve todo lo demás»<sup>8</sup>.

En la propuesta rosminiana resulta interesante constatar de qué manera se percibe la relación existente entre el intelecto agente y el ser. La analogía de la luz se presentaba ya en la filosofía clásica ligada tanto a la luz intelectual del entendimiento agente como al acto de ser<sup>9</sup>. No obstante, tal y como está formulada la propuesta rosminiana, ésta resulta un tanto ambigua. Parece difícilmente aceptable que la luz del intelecto agente sea la idea de ser, puesto que para la elaboración de la idea de ser, sería precisa la previa asistencia del intelecto agente. En la tradición aristotélica el entendimiento agente es el principio activo que manifiesta, es decir, “hace ver la realidad” mediante su iluminación. Lo que es principio de conocer no puede ser ello mismo un término de la actividad intelectual. Es decir, lo que es principio y causa de la idea, no puede ello mismo ser una idea, y esto es lo que parece concluirse si se afirma que la luz del intelecto agente es la idea de ser.

Sería preciso una exposición más completa de la interpretación rosminiana de la doctrina del intelecto agente<sup>10</sup>. Sin embargo, me interesa ahora subrayar el esfuerzo

<sup>6</sup> A. ROSMINI, *Nuovo Saggio...*, cit., n. 555, nota 2.

<sup>7</sup> A. ROSMINI, *Epistolario Completo*, Casale Monferrato 1887-1894, vol. III, p. 583; citado por J.A. JORDÁN SIERRA, *Comunicación y educación. Una lectura de la Antropología de A. Rosmini*, PPU, Barcelona 1995, p. 18.

<sup>8</sup> A. ROSMINI, *Aristotele esposto ed esaminato*, Edizione Nazionale delle Opere edite e inedite di Antonio Rosmini, Anonima Romana Editoriale, Padova 1963, vol. I, n. 110.

<sup>9</sup> Cfr. J.R. CATAN, *Aristotele e San Tommaso intorno all'“actus essendi”*, «Rivista di Filosofia neo-scolastica», 73 (1981), pp. 639-655; K. CORRIGAN, *Light and Metaphor in Plotinus and St. Thomas Aquinas*, «Aquinas», 57 (1993), pp. 187-199.

<sup>10</sup> Cfr. W.R. DAROS, *La interpretación rosminiana del intelecto agente tomista*, «Pensamiento», 34 (1978), pp. 47-72.

de Rosmini por conciliar en la idea de ser, la doctrina de la luz intelectual de la tradición con el *a priori* formal kantiano. Sin embargo, una vez expuesto el paralelismo de fondo, Rosmini marca las distancias con el criticismo. Es cierto que Kant ha tenido el mérito de haber visto la necesidad de informar la experiencia sensible y analizar minuciosamente este hecho<sup>11</sup>, pero el defecto capital del filósofo de Königsberg consistiría en que con el método trascendental se examina sólo el acto por el que el sujeto conoce, sin reparar en el objeto que constituye en “acto primero” la mente misma<sup>12</sup>. Esta limitación hace exclamar al filósofo italiano. «las múltiples formas de Kant tienen el pecado original de ser subjetivas»<sup>13</sup>. Así pues, la crítica rosminiana al sistema kantiano advierte la carga subjetivista de su planteamiento, lo que dificulta un verdadero conocimiento de la realidad objetiva. Esta podría ser, en síntesis, la valoración rosminiana de la gnoseología trascendental kantiana.

## 2. El escolasticismo ecléctico de Jaime Balmes

Jaime Balmes (1810-1848), comparte con Rosmini la preocupación por renovar la filosofía escolástica con las aportaciones filosóficas de la Modernidad. Durante los años 1842-1847 profundizó en su formación filosófica en estrecho contacto con pensadores franceses y más concretamente con la escuela de Lovaina impulsada por el cardenal Mercier. El resultado de su filosofía puede ser denominado como un escolasticismo ecléctico, puesto que reconociendo la indudable autoridad de Santo Tomás, recibe influencias de Suárez, Leibniz y Descartes. En cuanto al método crítico kantiano, le reconoce un valor filosófico, siempre y cuando no sea utilizado de modo exclusivo.

En su *Filosofía Fundamental*, publicado en 1848 pero elaborado durante sus estancias europeas, Balmes dedica todo el libro IV, a tratar de la génesis de la idea. El propósito fundamental del filósofo catalán es rebatir las explicaciones empiristas representadas por Condillac, el cual elimina las diferencias entre sensación e intelección reduciendo el conocimiento humano a percepción sensible. Frente al sensualismo de Condillac, Balmes acude a la doctrina aristotélica del entendimiento agente: «La escuela de los aristotélicos tomaba las sensaciones como punto de partida, pero no las consideraba como productoras de la inteligencia; por el contrario, deslindaba muy cuidadosamente entre el entendimiento y las facultades sensitivas, reconociendo en aquél una actividad propia, innata, muy superior a todas las facultades del orden sensitivo»<sup>14</sup>, y más adelante afirma que en la escolástica «se reconoce expresamente una actividad primordial de nuestro espíritu, no comunicada por las sensaciones, sino anterior a todas ellas. El entendimiento agente, [...] era una condenación permanente del sistema de la sensación trasformada, sostenido por Condillac»<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. A. ROSMINI, *Nuovo Saggio...*, cit., n. 1384 y n. 1470.

<sup>12</sup> Cfr. *ibidem*, n. 1383.

<sup>13</sup> *Ibidem*, n. 1382.

<sup>14</sup> J. BALMES, *Filosofía fundamental (tomo III)*, en *Obras Completas*, Barcelona 1925, lib. IV, cap. VII, n. 47.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

En efecto, en la gnoseología aristotélica «se hacía una separación entre el orden sensitivo y el intelectual, y como, por otro lado, era preciso establecer una comunicación entre estos dos órdenes, si se quería salvar el principio de que nuestros conocimientos venían de los sentidos, fue necesario echar un puente que uniese las dos riberas [...] y éste fue el entendimiento agente»<sup>16</sup>.

Balmes explica a continuación la iluminación de las imágenes sensibles llevada a cabo por el intelecto agente, y cómo éste las despoja de sus condiciones materiales. Y concluye: «Esta invención, más bien que ridícula, debiera llamarse poética, y antes merece el título de ingeniosa que el de extravagante. [...] Quítese a la explicación de las escuelas la parte poética, y véase si lo que en ella se envuelve vale tanto, por lo menos, como lo dicho por Kant al combatir el sensualismo»<sup>17</sup>.

La autoridad de Kant le sirve a Balmes para refutar desde una perspectiva moderna, el sensualismo de Condillac, el cual no alcanzó a notar «que las sensaciones por sí solas no bastan a explicar todos los fenómenos de nuestro espíritu, y que, a más de la facultad sensitiva, era preciso admitir otra muy diferente, llamada entendimiento»<sup>18</sup>. Comienza entonces la comparación de la gnoseología kantiana con la aristotélica, « semejanza que tal vez no ha sido notada hasta ahora, no obstante de que salta a los ojos a la simple lectura del filósofo alemán »<sup>19</sup>. Con esta afirmación, Balmes no parece conocer las obras de Rosmini, a pesar de compartir con él la idea de que se ha de abandonar el valor metafórico de la luz aplicada al intelecto agente para reconocer en el fondo la misma concepción kantiana.

Según Balmes, el acierto de Kant es considerar las sensaciones como materiales suministrados al entendimiento y que éste combina de varias maneras, reduciéndolos a conceptos. «Pensamientos sin materia, dice, son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. Es, pues, igualmente indispensable el hacer sensibles los conceptos, esto es, darles un objeto en intuición, y el hacer inteligibles las intuiciones, sometiéndolas a conceptos» (*Lógica trascendental*. Introducción). «¿Quién no ve en este pasaje —continúa Balmes— *el entendimiento agente* de los aristotélicos, bien que expresado con otras palabras? Sustitúyase a *intuición sensible, especie sensible; a concepto, especie inteligible*, y nos encontraremos con una doctrina muy semejante a la de los escolásticos»<sup>20</sup>. Balmes, se detiene más detenidamente en establecer las concomitancias entre el sistema kantiano y el aristotélico, proponiendo una sugerente “traducción” de los términos kantianos al lenguaje escolástico<sup>21</sup>.

Sin embargo, Balmes también hace ver poco después las profundas divergencias entre el planteamiento aristotélico y el kantiano. En la filosofía trascendental el conocimiento no puede traspasar el límite de la sensibilidad puesto que no es posible hacer un uso trascendental de los conceptos puros. La crítica de Balmes no puede ser más neta: «Difícilmente se puede encontrar doctrina más dañosa. ¿Qué le resta al

<sup>16</sup> *Ibidem*, n. 48.

<sup>17</sup> *Ibidem*, n. 50.

<sup>18</sup> *Ibidem*, n. 52.

<sup>19</sup> *Ibidem*, n. 53.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

espíritu si se le quitan los medios para salir de la esfera sensible? ¿A qué se reduce nuestro entendimiento si sus ideas más fundamentales y sus principios más elevados no tienen ningún valor para enseñarle algo sobre la naturaleza de las cosas? Si el mundo corpóreo no es más para nosotros que un conjunto de fenómenos sensibles, y nada podemos conocer fuera de ellos, nuestros conocimientos nada tienen de real, todos son puramente subjetivos, el alma vive de ilusiones y se envanece con creaciones imaginarias a las que nada corresponde en la realidad. Forma subjetiva el espacio, forma subjetiva el tiempo, conceptos vacíos las ideas puras, todo es subjetivo en nosotros; nada sabemos de los objetos»<sup>22</sup>.

En definitiva, Balmes y Rosmini (aparentemente sin relación entre ellos aunque con un mismo afán renovador de la filosofía tradicional) advierten el paralelismo existente entre la doctrina aristotélica del intelecto agente y el *a priori* formal kantiano, pero no dejan de marcar las diferencias que se esconden en sus planteamientos fundamentales de orden ontológico.

### 3. La interpretación trascendental de Maréchal

La interesante interpretación llevada a cabo por Rosmini y Balmes, coincide en su propósito con la interpretación llevada a cabo por Joseph Maréchal (1878-1944). El filósofo belga intenta asumir lo esencial del kantismo en el pensamiento escolástico: éste parece ser el hilo conductor de su gran obra, *El punto de partida de la metafísica*, publicada por vez primera en 1926. Para ello tratará de traducir al lenguaje crítico la terminología metafísica tomista, de modo similar a lo que anteriormente hiciera Balmes.

Al tratar de la doctrina del intelecto agente Maréchal apunta que se trata de una «verdadera teoría de la espontaneidad intelectual»<sup>23</sup>, con la cual se intenta conciliar la espontaneidad y la pasividad de la inteligencia, una cuestión gnoseológica típicamente kantiana. Poco después afirma: «Al estar siempre en acto, el entendimiento agente no tiene ninguna necesidad de un acto extraño para entrar en ejercicio: los efectos particulares de su “acto”, es decir, las prolongaciones de su acto en “acciones”, serán puestas o no según que ciertas condiciones formales extrínsecas se encuentren o no realizadas; pero su actividad, considerada en sí misma, es completamente *a priori* y espontánea»<sup>24</sup>. Por lo tanto, según Maréchal, la actividad del intelecto agente es *a priori* porque es previa al inteligible en acto y previa a la sensibilidad. De esta manera el entendimiento agente pasa a pertenecer al sujeto trascendental como condición de posibilidad del conocimiento.

Poco después continúa el filósofo belga: «el entendimiento agente no basta, por sí sólo, para determinar al entendimiento posible; la parte verdaderamente espontánea de su intervención no sobrepasa ciertos caracteres *absolutamente generales*, cuya

<sup>22</sup> *Ibidem*, n. 67.

<sup>23</sup> J. MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica* (V). *El tomismo ante la filosofía crítica*, Gredos, Madrid 1959, p. 183.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 188.

especificación próxima depende del fantasma. Kant decía lo mismo en términos críticos: el concepto no es totalmente *a priori* ni totalmente espontáneo: es *a posteriori* (o empírico) *en cuanto a su materia* (su contenido diverso), *a priori* y espontáneo *en cuanto a su forma sintética* (su forma de universalidad)<sup>25</sup>. Para Maréchal el intelecto agente es un *a priori* del conocimiento humano, porque todavía no cuenta con la base empírica que hace posible el concepto. Y en este sentido, el entendimiento agente se debe colocar del lado trascendental, previo a la experiencia sensible y condición de posibilidad del conocer humano.

En la concepción marechaliana del intelecto agente, se deja sentir también la noción del ser ideal de Rosmini cuando dice que el intelecto agente presenta *a priori* unos rasgos absolutamente generales e indeterminados, condición de posibilidad de todo otro conocimiento. Pero se distancia del filósofo italiano en que el intelecto agente no se pone de parte del objeto: «La actualidad del entendimiento agente difiere totalmente de la actualidad de un inteligible en acto, ya que no es, de ninguna manera, el *objeto* propio, conocido por el entendimiento pasivo»<sup>26</sup>. El intelecto agente ilumina el objeto, pero no comparece en la operación. Con la tradición escolástica podemos decir que es *medium quo cognoscitur*, pero no objeto *quod cognoscitur*.

Con todo, podemos concluir que la lectura de Maréchal coincide básicamente con las realizadas por Rosmini y Balmes. Sin embargo, no parecen advertirse en la interpretación marechaliana las reservas que éstos ponen a la doctrina kantiana. ¿Es posible conciliar las dos visiones de la metafísica del conocimiento aquí confrontadas? ¿Es totalmente asimilable el intelecto agente aristotélico con el *a priori* formal kantiano? Nos parece que la respuesta puede llegar de uno de los filósofos que con más decisión han llevado hasta sus últimas consecuencias las implicaciones metafísicas de la gnoseología kantiana: Karl Rahner.

#### 4. La antropología trascendental de Rahner

La interpretación marechaliana sobre el entendimiento agente es recogida y ampliada por la antropología trascendental de Karl Rahner (1904-1984). En efecto, resulta bien conocido que el teólogo alemán recibió una formación escolástica fuertemente mediatizada por la filosofía de Maréchal. Ya en 1939 (sólo trece años después de la aparición de la obra del filósofo belga) Rahner publica el libro *Espíritu en el mundo*, en donde recoge su síntesis entre la teoría del conocimiento clásica y la kantiana.

También para Rahner el intelecto agente es una condición de posibilidad del pensar, es decir, un *a priori* del sujeto, y por lo tanto inmanente al pensar mismo. «En lo conocido intelectualmente es copercibido un elemento apriórico, que el espíritu comporta consigo [...], y éste es la condición de todo conocimiento objetivo [...]. Este elemento *a priori* de todo conocimiento no es idea innata alguna, porque es sólo copercibido como condición de posibilidad de la aprehensión intelectual de lo sensi-

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 188.

blemente dado, a saber, cuando ejerce una función “formal” con respecto al material de la sensibilidad»<sup>27</sup>. Advértase cómo de manera explícita se separa de la concepción rosminiana, según la cual el intelecto agente es una idea innata, a través de la cual percibimos toda la realidad.

Esta caracterización del intelecto agente parecería responder mejor a la concepción escolástica, como se manifiesta a la hora de explicar la metáfora de la luz aplicada al entendimiento agente: «Una de las imágenes más usadas para la descripción de la función del *intellectus agens*, es la representación de que los *phantasmata* son iluminados por el *intellectus agens* como *lumen*. ¿Qué quiere decir esta imagen? Si nos atenemos sencillamente a la imagen misma, se nos dice por de pronto que se trata de un hacer visible al *phantasma* por el *intellectus agens*. Ésta es, en general, la tarea de la luz con respecto al objeto iluminado por ella»<sup>28</sup>.

Pero la propuesta rahneriana parece ir más lejos de la interpretación clásica cuando a continuación parece fundar la “visibilidad” intelectual en la conciencia y no en la realidad misma. En efecto, para el pensador alemán, «el “ser visible” es en nuestro caso, naturalmente, la conciencia»<sup>29</sup>. En esta sencilla afirmación parece condensarse el giro gnoseológico operado por la antropología trascendental de Rahner. Continuando con la analogía de la visión intelectual, la inteligibilidad parece descansar más en la espontaneidad del sujeto que en la realidad. La visibilidad del objeto parece ser una condición de posibilidad del sujeto trascendental, más que de la misma inteligibilidad ontológica de la realidad.

Por otro lado, la antropología trascendental de Rahner hace coincidir también la iluminación del intelecto agente con la *conversio ad phantasmata* del entendimiento agente. «Al concebir el acontecer de la *abstractio* en cuanto información del contenido sensiblemente dado por la luz del *intellectus agens*, incluye ya una *conversio intellectus ad phantasma* como aplicación de la luz a lo sensiblemente sabido. En tal proceso se cumple tanto la *abstractio* como la *conversio*, y con todo derecho pueden caracterizarse como *illuminatio*, bien, en primer término, la *abstractio* como tal, es decir, unida con el contenido sensible; bien en segundo lugar, la *conversio ad phantasma*, o sea, la unión de la forma apriórica con el contenido sensible mediante lo que ésta, sin más, llega a ser percibida»<sup>30</sup>. Fabro apunta que para Rahner tanto la abstracción como la conversión a las imágenes no son más que dos momentos de la autoacleración del espíritu mediante la *reditio* completa del alma sobre sí misma<sup>31</sup>.

Al analizar la interpretación de Rahner acerca de la naturaleza del intelecto agente se podría decir que ésta constituye una piedra de toque de la teoría del conocimiento realista o inmanentista. En efecto, si el entendimiento agente se presenta como una virtud desveladora de la realidad inteligiblemente captada, estamos en las coordenadas realistas del conocer según la tradición escolástica. Pero si se presenta como una condición de posibilidad del conocimiento que se caracteriza por su abso-

<sup>27</sup> K. RAHNER, *Espíritu en el mundo*, Herder, Barcelona 1968, p. 220.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 212-213.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>31</sup> Cfr. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, pp. 82-87.



luta espontaneidad cognoscitiva totalmente *a priori* y que consiste en la autoaclaración del espíritu, desembocaremos en una gnoseología de corte inmanentista. Fabro hace notar el giro inmanentista de la gnoseología de Rahner con estas palabras. «Si, como quiere el pensamiento moderno, el objeto del conocer es el acto de conciencia, la abstracción no puede consistir en tener conciencia del *phantasma*, ya que de éste el hombre tiene conciencia mediante la sensibilidad y no tiene necesidad de una nueva conciencialidad»<sup>32</sup>. «Por lo tanto, —prosigue Fabro— el acto de ser *extra animam* que para Sto. Tomás es el estímulo que lleva al entendimiento a “tomar conciencia de” (la realidad), en el tratamiento rahneriano se convierte en el acto de conciencia de sí misma»<sup>33</sup>.

Como hace ver Possenti, la noción de intencionalidad cognoscitiva, presente en toda la tradición tomista, se encuentra olvidada en los planteamientos gnoseológicos rahnerianos<sup>34</sup>. En efecto, en el planteamiento clásico, el conocimiento intelectual se encuentra intencionalmente “volcado” hacia lo conocido, es decir, la misma realidad. Pero sin intencionalidad cognoscitiva la conciencia se vuelve hacia sí misma. De esta manera, Rahner concibe la abstracción intelectual no como la aprehensión intencional de la realidad sino como una vuelta del sujeto sobre sí mismo.

La interpretación apriórica del intelecto agente realizada por la antropología trascendental de Karl Rahner, se encuentra también presente en otros autores como De Petter<sup>35</sup>, Coreth<sup>36</sup>, Mertens<sup>37</sup> y Verbeke<sup>38</sup>. Estos autores llevan a cabo una particular exégesis de los textos tomistas, lo que les lleva a concebir los primeros principios metafísicos no fundados en la realidad misma, sino inscritos en ella gracias a la actividad del intelecto agente debido a su carácter trascendental y *a priori*. Así por ejemplo, Verbeke de manera explícita afirma que según Sto. Tomás el intelecto agente es capaz de “introducir” la inteligibilidad en los datos sensibles, y en última instancia, el que torna inteligible el mundo material<sup>39</sup>. Pero si el mundo no está dotado de inte-

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>33</sup> «Quindi l'esse che per san Tommaso è l'*actus entis prout ens est in se (extra animam)*, che stimola perciò l'anima a prendere coscienza di..., è voltato da Rahner nell'atto di coscienza, ossia nel farsi coscienza della coscienza in quanto anzitutto come coscienza sensibile (ancora confusa) dell'altro prova lo stimolo che la spinge a prendere coscienza di sé e a vedere perciò nella coscienza sensibile il primo (imperfetto) attuarsi dell'*a priori*» (*ibidem*, p. 163).

<sup>34</sup> Cfr. V. POSSENTI, *Essere e intellectus. Una prefazione alla metafisica*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 83 (1991), p. 424.

<sup>35</sup> Cfr. D.M. DE PETER, *De Oorsprong van de zijnskennis volgens de H. Thomas van Aquino*, «Tijdschrift voor Philosophie», 17 (1955), pp. 199-254.

<sup>36</sup> Cfr. E. CORETH, *Metafísica: una fundamentación metódico-sistemática*, Ariel, Barcelona 1964.

<sup>37</sup> Cfr. J. MERTENS, *Functie en wezen van de intellectus agens volgens S. Thomas*, «Tijdschrift voor Philosophie», 36 (1974), pp. 267-322.

<sup>38</sup> Cfr. G. VERBEKE, *Certitude et incertitude de la recherche philosophique selon Saint Thomas d'Aquin*, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», 66 (1974), pp. 740-757.

<sup>39</sup> «Puisque les données sensibles ne sont pas intelligibles par elles-mêmes, il appartient à l'intellect agent de les rendre telles: St. Thomas est convaincu que l'individu est équipé non seulement d'un intellect réceptif ou possible, mais aussi d'un intellect actif, capable d'introduire l'intelligibilité dans les données d'expérience. Cette doctrine a une portée considérable pour la densité du sujet humain: c'est lui, et non un intellect transcendant, qui rend le monde intelligible» (G. VERBEKE, *Certitude et incertitude...*, cit., p. 746).

ligibilidad propia, y si es el entendimiento agente la única causa de la inteligibilidad del mismo nos situamos bien lejos de la postura tomista, y en última instancia aristotélica. En mi opinión, la interpretación propuesta por Rahner resulta excesivamente kantiana, puesto que el difícil equilibrio creado por la dicotomía moderna sujeto/objeto se rompe de nuevo (como en Kant) en favor del sujeto.

## 5. Conclusiones

Comenzamos la exposición preguntándonos por la legitimidad de la asimilación de la doctrina aristotélica del entendimiento agente con el *a priori* formal kantiano. Hemos visto cómo este intento se ha llevado a cabo en el seno del pensamiento escolástico en su afán de renovación y actualización en diálogo con la Modernidad filosófica.

Esta asimilación parece parcialmente válida si tenemos en cuenta que la gnoseología aristotélica y la kantiana son intentos por superar tanto la concepción psicológica empirista —que acaba reduciendo el conocimiento humano a la sensación— como al innatismo —ya sea en su versión platónica o cartesiana—. Esta base común hace posible captar las semejanzas entre la gnoseología crítica de Kant y el realismo cognoscitivo de la tradición aristotélico-tomista.

El intento de Balmes y Maréchal por traducir en términos kantianos la gnoseología escolástica supone sin duda un esfuerzo especulativo para hacer más comprensible la oscura doctrina del intelecto agente. En este sentido, sería legítimo afirmar que el intelecto agente es un *a priori* del conocimiento humano, porque todavía no cuenta con la base empírica que hace posible el concepto. Y consecuentemente, el entendimiento agente se debe colocar del lado trascendental, previo a la experiencia sensible y condición de posibilidad del conocer humano. Esta interpretación es plausible y muestra que la doctrina del intelecto agente responde a una cuestión gnoseológica característica del pensamiento moderno.

Es preciso, sin embargo, ahondar en estas aparentes coincidencias. Rosmini y Balmes advierten explícitamente que la propuesta kantiana pone el acento en el sujeto trascendental, pero se deja en entredicho la objetividad del conocer. Sin embargo, Maréchal, y sobre todo, Rahner no parecen marcar explícitamente las distancias con el planteamiento trascendental kantiano. El giro gnoseológico kantiano en favor del sujeto es plenamente asumido en esta interpretación: nos encontramos, a mi modo de ver, frente a una lectura kantiana del entendimiento agente aristotélico.

Pero hacer una lectura kantiana de Aristóteles ¿no es deformar al mismo Aristóteles? De la misma manera, se puede intentar hacer una lectura aristotélica de Kant, pero ¿no sería esto deformar la originalidad del planteamiento kantiano? Parece útil y necesario establecer paralelismos entre los planteamientos de estos dos filósofos, mostrando la perenne actualidad de los problemas gnoseológicos. No obstante, sería conveniente no obviar sus profundas divergencias ontológicas: sólo así estaremos en condiciones de hacer justicia a cada uno de ellos, y, sobre todo, hacer justicia a la Filosofía misma.

## La publicación del tomo I de la *Antropología trascendental*, de Leonardo Polo\*

JUAN A. MERCADO\*\*



### 1. El lugar de la antropología en la obra de Polo. Algunas cuestiones terminológicas

En el prólogo, Leonardo Polo —catedrático de Historia de la filosofía desde 1966 y profesor de la Universidad de Navarra (España) desde 1954— presenta esta obra como el vértice de su investigación filosófica, queriendo decir con esto que «el método que la ha conducido no da más de sí» (p. 11).

A ningún lector atento le resultará indiferente esta afirmación, pues para quien conoce la trayectoria de Polo, esto implica una cierta culminación de un trabajo de más de treinta años (en la p. 16 rehace brevemente la historia de sus obras precedentes, que se remontan a 1964). Gran parte de ese trabajo, más que constituir una reelaboración de su pensamiento —planteado ya en *El acceso al ser*, de 1964— es una preparación y explicitación del mismo, situándolo en una perspectiva que parte de la teoría del conocimiento. De hecho, el *Curso de teoría del conocimiento*, en cuatro volúmenes (1984-1996), es una preparación y re-presentación de los temas esbozados en las primeras obras, cuya «redacción era excesivamente esquemática y ofrecía lagunas» (p. 16). El subtítulo —*la persona humana*— sirve para indicar que en el tomo II se presentará *la esencia del hombre*, que de algún modo se bosqueja ya en esta primera parte<sup>1</sup>.

\* Leonardo POLO, *Antropología trascendental. Tomo I: la persona humana*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 245.

\*\* Pontificia Università della Santa Croce, Piazza di Sant'Apollinare 49, 00186 Roma. E-mail: mercado@usc.urbe.it

<sup>1</sup> La publicación del tomo II está prevista para el año 2000. En la colección *Cuadernos de Anuario Filosófico* fueron publicados el año pasado dos volúmenes que contienen gran parte del material que será presentado en el tomo II de la Antropología. Corresponden a los números 50 y 60 de la

La propuesta antropológica de Polo no es fácil de seguir, como no es fácil de seguir ninguna propuesta seria en temas tan ricos de significado. Las dificultades que pueda ofrecer el estilo están por debajo de lo que realmente cuenta, que es la comprensión de las nociones expuestas<sup>2</sup>.

Polo no entiende su planteamiento al margen de las distintas tradiciones filosóficas, y en las primeras páginas explica cuál es su punto de partida: su propuesta «arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional (...) se trata de sacar partido a la tesis nuclear del tomismo» (pp. 12-13).

Se puede continuar ese camino abierto por Tomás de Aquino porque ese gran hallazgo de la distinción real entre ser y esencia está muy comprometido con elementos filosóficos que no están a su altura y que, al ser combinados con ella, devalúan sus potencialidades explicativas. El Aquinate no habría conseguido conectar de modo satisfactorio otras nociones que pudieran ampliar el horizonte que despejaba la distinción real. El lastre principal de ese truncado desarrollo sería el prestigio del conocimiento actual u objetivo o inmanente<sup>3</sup>. Ese compromiso lleva a entender el ser desde una sola dimensión del conocimiento, impidiéndole alcanzar los niveles superiores del intelecto, propios del conocimiento habitual<sup>4</sup>.

---

colección: *La voluntad y sus actos I* y *La voluntad y sus actos II*, respectivamente, Eunsa, Pamplona 1998.

<sup>2</sup> Entre las obras de Polo que pueden servir para una mejor comprensión de su propuesta antropológica, se encuentran, sobre todo, el capítulo 7 de *Presente y futuro del hombre* (Eunsa, Pamplona 1994), titulado «Por qué una antropología trascendental» (pp. 149-203). Algunas indicaciones sobre el lugar de la noción de acto se pueden encontrar en *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 61-82. En *Nominalismo, idealismo y realismo* —Eunsa, Pamplona 1997, reseñado en «Acta Philosophica», 7 (1998), pp. 369-370— hay una detenida exposición de la noción de hábito y del conocimiento habitual de los primeros principios (pp. 171-259), con muchas observaciones sobre la historia de las interpretaciones de los primeros principios, los problemas de la noción de sustancia, el monismo, la noción de identidad, y una tipificación de las corrientes filosóficas dependiendo de la ordenación que se da a los trascendentales. Son abundantísimos los puntos de contacto con la exposición de *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos* (Aedos, Madrid 1995). Las exposiciones más detalladas de la interpretación de Polo de muchos de estos conceptos se encuentran en los cuatro tomos del *Curso de teoría del conocimiento*.

Una buena introducción al planteamiento antropológico poliano se encuentra en el artículo de Ricardo Yepes, *Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales*, «Anuario Filosófico», 29 (1996), pp. 1077-1104. En la tercera parte de la obra *El pensamiento de Leonardo Polo* (Eunsa, Cuadernos de Anuario Filosófico, n. 11, Pamplona 1993, pp. 61-84), el mismo Yepes planteó ya una introducción a la antropología trascendental.

<sup>3</sup> Polo ha dedicado muchas páginas a la exposición del conocimiento de los objetos, tal como es descrita por Aristóteles. El Estagirita habría conseguido descifrar algunas de las aporías heredadas de la tradición parmenídea precisamente por haberse colocado en el nivel de los hábitos cognoscitivos, a través de los cuales se pueden conocer los actos: los actos no se conocen a sí mismos, sino que con ellos se conocen objetos. Éste sería el punto de partida para entender el ser sin confundirlo con los actos cognoscitivos, superando el fijismo propio del nivel operativo del conocimiento, en el cual se habría quedado Parménides. Cfr. las referencias a *Introducción a la filosofía* y *Nominalismo, idealismo y realismo*, de la nota anterior.

<sup>4</sup> En sus observaciones sobre la historia de la filosofía, Polo da mucha importancia al recorrido de

Polo explica la interrupción de la propuesta tomista como un estancamiento. El condicionamiento impuesto por el conocimiento objetivo o actual es la clave para entender la noción de *límite mental*. En el tomo I del *Curso de teoría del conocimiento* el mismo Polo afirma que «el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó»<sup>5</sup>. Parece lógico suponer que la prosecución de la propuesta tomista deba efectuarse en paralelo con la continuación del camino aristotélico: el conocimiento desarrollado en el nivel del hábito, en combinación con la doctrina de la distinción real<sup>6</sup>.

La propuesta de Polo, como él mismo explica en muchos momentos, debe entenderse como una *ampliación* de la temática de los trascendentales, es decir, como retomar los elementos de la distinción real y el *actus essendi* y reproponerlos en un ambiente que supere, dando cuenta de él, al conocimiento actual. Esa nueva ambientación está dada, según la propuesta de Polo, con la profundización de la noción de hábito cognoscitivo. El conocimiento habitual es superior al actual u objetivo, y por

---

la noción de hábito. Según él, esta noción es fruto de los descubrimientos cognoscitivos del periodo griego; durante el medioevo esta noción se desarrolló sobre todo en el terreno de la moral; a partir del siglo XIV, con el desarrollo del escotismo y del nominalismo, la noción de hábito se devaluó o se pierde —tanto en el campo moral como en el gnoseológico—, por el énfasis que se da en la filosofía moderna al conocimiento objetivo, siguiendo una interpretación de Aristóteles que se encuentra ya en Averroes y que enfatiza el conocimiento como acto «terminado», como *entelécheia*. En Tomás de Aquino, por contraste, se da una integración entre los actos y las facultades a través de los hábitos, y con estos elementos se puede explicar el crecimiento en las virtudes. Sin embargo, el Aquinate no consiguió un entramado tan fructífero en la explicación de los actos intelectuales, y por eso su indagación sobre los hábitos intelectuales debe ser reemprendida. J.F. Sellés ofrece una exposición detallada de estos temas, con abundancia de referencias a las obras de Polo en *Los hábitos intelectuales según Polo*, «Anuario Filosófico», 29 (1996), pp. 1017-1036. Salvador Piá, uno de los colaboradores de Polo, ha presentado sucintamente estos problemas en su recensión a este primer tomo de la *Antropología trascendental*, en «Anuario Filosófico», 32 (1999), pp. 358-359.

<sup>5</sup> *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona 1984, p. XII. Para entender el rescate de la distinción entre esencia y acto de ser que realiza Polo, es necesario asimilar las observaciones indicadas en las notas precedentes: los alcances de la noción de acto de ser deben entenderse desde la relectura poliana del acto, asumiendo los límites de las confusiones clásicas. En este sentido se encuentran muchas de las afirmaciones sobre la oportunidad de romper con el tratamiento de la antropología como mera metafísica, como ontología regional, objetivista —conocimiento actual y conocimiento objetivo son sinónimos—, sustancialista —la noción de sustancia exige estar «cerrada» y «fijada» como el objeto del conocimiento actual—. Así, la metafísica es un derivado de la actualidad del conocimiento intencional, que da lugar a la fijación de los seres como si fueran los objetos del conocimiento. Con estas coordenadas se puede entrever la situación de algunas nociones que tienen gran importancia en la propuesta antropológica de Santo Tomás: el hombre es entendido como sustancia, dentro del esquema aristotélico de las categorías, y sus perfecciones no superan el ámbito de las propiedades o accidentes propios. Cfr. *Nominalismo, idealismo y realismo*, en el apartado 5 del capítulo III de la Tercera Parte «Aporías de la noción aristotélica de sustancia: ámbito lógico y ámbito real». Otras indicaciones sobre las relaciones entre la doctrina del acto y la cristalización de la noción de sustancia se encuentran en la «Lección Tercera» del tomo III del *Curso de Teoría del Conocimiento*, Eunsa, Pamplona 1988, pp. 323 ss.

<sup>6</sup> Polo explica la oportunidad de su propuesta en distintos pasajes de la *Antropología*, p. ej. pp. 13, 68-69, 79, 101, 112-113, 130, 136-7, 156-7, 167, 191, etc.

él es más neta la distinción entre los actos del conocimiento y los actos de ser. En esa nueva exploración, la distinción esencia-acto de ser se destaca mejor.

La explicación de esta propuesta se trata más directamente en los Capítulos II y III de la Primera Parte.

La *ampliación* de la doctrina de los trascendentales depende de dos factores. El primero es el reconocimiento de la trascendentalidad de la verdad y del bien, como está expresado en la filosofía de Santo Tomás. Con este presupuesto, se puede entender que la intelección y el querer son también trascendentales, pues sus «objetos» —precisamente, la verdad y el bien— lo son; el segundo factor es la dimensión metodológica, que parte de la noción de *abandono del límite mental* —el límite es el mismo conocimiento objetivo-actual—, lo cual implica una renovación de los sentidos de la convertibilidad de los trascendentales tomistas —meramente metafísicos— como trascendentales personales. Las distintas vías o *dimensiones* por las que se puede abandonar el *límite mental* son los hábitos intelectuales, planteados de un modo muy original por Polo. Tales hábitos son: (1) el hábito de los primeros principios, (2) el hábito por el cual se explicita la presencia extramental (y por el cual se llega a Dios como Identidad Originaria), (3) el hábito de sabiduría y (4) la sindéresis. Todos estos hábitos encuentran en la formulación de Polo elementos que los distinguen mucho de la propuesta clásica.

Los trascendentales personales son: el acto de ser personal (denominado también *co-ser, co-existencia, cada quién o ser además*), que es espiritual o trans-inmanente (p. 27); el *intellectus ut co-actus*, entrevisto en la noción de Intelecto Agente aristotélica; el *amar que acepta o estructura donal de la persona*; la libertad. En cuanto trascendentales, estas nociones son convertibles, y el esclarecimiento de esta convertibilidad es el tema central del libro, y es tratado de modo especial en la Tercera Parte.

Si se entiende bien la distinción entre el nivel trascendental del ser del hombre y su esencia, es posible recuperar el ámbito del perfeccionamiento y del crecimiento personal de un modo distinto al que se puede plantear desde la noción de sujeto. Así se consigue romper con la concepción moderna de la autorrealización y se corrige la cristalización prematura del hombre como sustancia<sup>7</sup>.

Hay dos recursos metodológicos que Polo utiliza continuamente en esta obra. Por una parte, el desarrollo de las *dualidades*, que se proponen como una vía distinta tanto de la univocidad, como de la analogía y de la dialéctica: es plantear el «parentesco» de los términos de modo que no sean confundidos, pero tampoco opuestos y aislados. La propuesta de las dualidades presenta parejas jerarquizadas de conceptos. Que haya jerarquía significa que los conceptos acoplados no son idénticos entre sí, ni «paralelos» a otras parejas, con las cuales se pueden conectar, gracias a esa semejanza. De este modo, la gradación de los seres presenta una comunicación que al mismo tiempo respeta las distinciones.

<sup>7</sup> El ámbito del perfeccionamiento humano está en el desarrollo de su esencia, que como ya se ha anunciado, es el objeto del tomo II de la *Antropología trascendental*. Al final de esta presentación se recogen algunos de los indicios que ofrece ya este primer tomo, para entender cómo recupera Polo el crecimiento personal a través de los hábitos en su propuesta antropológica.

La noción o carácter de *además* es un término que Polo ya ha utilizado ampliamente en otras obras para referirse al ser del hombre<sup>8</sup>. El empuje que da este adverbio al lenguaje antropológico expresa bastante bien el afán por mostrar que esa ampliación de los trascendentales va *más allá* de las constricciones de una metafísica basada en los objetos del conocimiento actual. Los alcances de ese carácter de *además* se van desplegando sobre todo en el Capítulo III de la Segunda Parte, paralelamente a la exposición de las dualidades.

He optado por esta explicación «por bloques» de conceptos, porque el estilo de Polo es muy reiterativo y la exposición de las nociones se «rehace» continuamente. A pesar de que la estructura de la obra es bastante ordenada y responde muy bien a los contenidos, las reapariciones de las nociones importantes casi siempre añaden algo significativo, o retoman una afirmación que se ha hecho muchas páginas antes. Lo que parece un simple «anuncio» de los conceptos a desarrollar implica ya una serie de conexiones con el resto de la obra que no se pueden dejar de lado. De hecho, la exposición de los temas centrales del libro (la ampliación ante los temas clásicos; los modos de la ampliación; la exposición de los trascendentales) se vislumbra ya en los pasajes introductorios, y no está de más confrontar las afirmaciones iniciales con las partes conclusivas. Paso ahora a describir sucintamente la estructura del libro.

## 2. Estructura de la obra

El libro tiene una larga Primera Parte, titulada *Planteamiento*. En ella se presenta en líneas generales la propuesta de Polo (cap. I). En el Capítulo II —*Discusión del elenco medieval de los trascendentales y la propuesta de ampliarlos*— se hace una presentación de la doctrina clásica, basada sobre todo en un comentario de Polo al artículo 1 de la *Quaestio* 1 de *De Veritate*, de Santo Tomás: es una profunda exposición que muestra los alcances y algunas de las paradojas de la propuesta tomista, que ponen al descubierto la escasez de recursos del conocimiento actual para «administrar» nociones tan densas como el *actus essendi* y la distinción real. Entre otros problemas, se explica por qué se ha debido explicar el ser como «ente universalísimo» para distinguir al ente metafísico con respecto a las categorías.

Por otra parte, Polo explica cómo entiende las nociones de «unidad» o «unicidad», propia de los objetos del conocimiento actual, para distinguirlas de la «Identidad», propia de Dios, que además es originaria. El hombre no será ni «único» ni «Idéntico». El ser del hombre dependerá de la comprensión de las dualidades. La unidad entendida como «mismidad» será también propia del objeto conocido, y no se refiere al ser (cfr. pp. 122-123)<sup>9</sup>.

En el Capítulo III (*Tres tesis acerca de la ampliación trascendental*) se reacomodan los términos clásicos en orden a la presentación de la propuesta de Polo: se recuerda la distinción entre antropología y metafísica; se ofrecen muchas aclaracio-

<sup>8</sup> Cfr. *Presente y futuro del hombre*, pp. 149-203; *Introducción a la filosofía*, p. 227.

<sup>9</sup> Un resumen del balance de Polo sobre el elenco clásico de los trascendentales se encuentra en la citada recensión de S. Piá, en «Anuario Filosófico», 32 (1999), p. 358.

nes de tipo histórico (tanto del periodo medieval como del moderno) para entender el recorrido de algunos conceptos y la representación que de ellas se está realizando en esta obra. El Capítulo se cierra con una larga aproximación al método propuesto (pp. 102-150).

La Segunda Parte, dividida en una *Introducción* y cuatro Capítulos, abarca sólo cincuenta páginas (151-200). En el Capítulo I se exponen *Las averiguaciones de la filosofía tradicional sobre lo intelectual en el hombre* y en el II se explica nuevamente *La propuesta de continuar la versión tradicional de lo intelectual*. El tercero y más largo está dedicado a la presentación de *Las dualidades humanas como indicaciones del carácter de además*. El IV expone el carácter de *además*.

La Tercera Parte (pp. 203-245) se titula *Los trascendentales personales*. Ahí se explican los ya citados trascendentales y se explicitan los intercambios con las dimensiones del abandono del límite mental.

### 3. Las dimensiones del *abandono* del límite mental

Propongo ahora una explicación de estas nociones, tratando de combinar las dimensiones del abandono del límite (con sus distintos nombres) y las denominaciones de los trascendentales personales, rompiendo deliberadamente el orden de exposición del libro. Para encontrar una primera referencia de la estructuración de los hábitos se puede acudir a las páginas 115-120, pero la metodología propuesta en el libro exige volver continuamente a ella, para entender sus despliegues y ulteriores matizaciones.

El hábito de los principios (el *intellectus principiorum* clásico, p. 126; *habitus principiorum*, p. 179), también denominado *advertencia* (cfr. pp. 123, 158, 181) o *concentración atencional* (cfr. pp. 123, 185, 189), es el hábito intelectual innato con el cual se *advierten* los primeros principios —o sea la existencia extramental—, tema primordial de la metafísica<sup>10</sup>, la Identidad Originaria y la causalidad trascendental (p. 181). Como los principios son actos de ser, y no objetos, este hábito debe seguirlos *iluminándolos* (p. 123), *dejándolos ser* (p. 179); la concentración *obedece* al tema, dejándose guiar por él (cfr. p. 181). Se distingue de la operación, de la cual proviene el objeto, y se puede ejercer esa *concentración* sin implicar una *re-flexión*, que supondría una detención infructuosa en el objeto: desde ahí sería imposible llegar a las nociones trascendentales (cfr. pp. 122-123; 194).

El *habitus principiorum* es una apertura *hacia fuera* con la que se advierte el ser primero (el ser del hombre es ser segundo). Es precedido por la experiencia intelectual, con la cual forma una *dualidad* (pp. 163, 189). En esta dualidad, el hábito de los principios es el término superior, que se conjuga con otras dualidades superiores. En este nivel se han quedado algunos de los desarrollos clásicos, y por eso interpretan el ser y el acto como mera actualidad, que es la actualidad de la conciencia (p. 194). Para evitar ese estancamiento en el nivel especulativo, que es ya una iluminación

<sup>10</sup> La existencia extramental también es llamada persistencia. Cfr. p. ej. *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 251-252.



(cfr. p. 198), hay que entender este hábito en combinación con los otros, y también en conexión con los trascendentales. De ese modo, se llega al límite mental sin comprometerse con él, es decir, en condiciones de abandonarlo. La posibilidad del abandono se desarrolla por el sistema de las dualidades, que permite una influencia o *repercusión* de unos hábitos en otros.

El segundo hábito intelectual innato explicita la esencia extramental, es decir, conoce al ser creado en sus relaciones de concausalidad. Es también una apertura *hacia fuera*, cuya operatividad se entiende como *desposesión* del objeto, o sea, como una apreciación de los intercambios del mundo exterior como tales, sin confusión con el límite mental. La operación, que en la primera dimensión del abandono *advier*te los principios, en esta segunda puede explicitar las causas si es *desposeída* del objeto (cfr. pp. 122-123). Esencia extramental, concausalidad y *alteración* (pp. 123 y 179) son términos que designan a esta segunda dimensión del abandono del límite mental<sup>11</sup>.

Polo recurre a la noción de *generosidad* para explicar cómo se dan estos hábitos (cfr. pp. 182 y 185; 214). Tal generosidad es una muestra de la libertad de la persona. Es una manifestación más de ese *sobrar* personal, que está por encima de las operaciones y de sus objetos.

El hábito de sabiduría constituye la tercera dimensión del abandono del límite, y es tratado más extensamente que los otros porque con él se *alcanza* a la persona humana y a los demás trascendentales antropológicos (p. 122; cfr. 159). El uso del verbo *alcanzar* es significativo porque subraya la neta diferencia con el nivel de la operación inmanente, que se conmensura con el objeto («tanta operación como objeto, tanto objeto como operación»): aquí no se agota «lo conseguido», y el hábito se desenvuelve en un ámbito dinámico. Así, Polo da valor metódico a este hábito, que alcanza a la persona humana sin agotarla, como una *apertura hacia dentro*, hacia el co-acto de ser personal (p. 179): ya no es una luz que ilumina lo exterior, como en los hábitos precedentes, sino una apertura solidaria con la intimidad, luz penetrada de luz (*id.*). Este *alcanzar sin agotar* manifiesta el carácter de *además*, entendido como «una luz que no ilumina un tema distinto» (p. 182). Aquí no se desdoblan el *tema conocido* y el hábito con el cual se lo conoce. Polo entiende esta comunión como *solidaridad*: «En el hábito de sabiduría el método y el tema son solidarios; si no lo fueran, la persona asistiría como un espectador a su propio conocerse, es decir, se supondría con respecto de él y, por consiguiente, en rigor, no se conocería» (*id.*). Antes lo ha expresado en otros términos, diciendo que la persona humana «se acompaña según su propio sobrar» (p. 179).

Gracias al hábito de sabiduría, el conocimiento se *desaferra*<sup>12</sup> de su punto de partida —que es el límite— y alcanza de distintos modos a los trascendentales personales: a la co-existencia personal, como ha sido indicado en el párrafo anterior<sup>13</sup>; al *Intellectus ut co-actus* (segundo trascendental personal) en una relación solidaria de

<sup>11</sup> Polo ha tratado estas nociones anteriormente en *Presente y futuro del hombre* (p. 195) y *Nominalismo, idealismo y realismo* (pp. 247 ss.).

<sup>12</sup> El término “desaferrarse” es usado en varias ocasiones, p. ej. pp. 193, 196 y 236.

<sup>13</sup> Hay referencias a esto también en las pp. 172 y 242, y tiene antecedentes en *Presente y futuro del hombre*, p. 189.

método y tema: «el carácter de *además* alcanza al *intellectus ut co-actus*, pero no al tema de este último, el cual es todavía más alto que él (...) el hábito de sabiduría y el *intellectus ut co-actus* son solidarios, sin dejar de ser duales, es decir, no son un único acto» (p. 194): se llega así a Dios —tema del *intellectus ut co-actus*— de un modo distinto al que se entrevé en el primer hábito: ahí era percibido como Identidad Originaria insondable, y ahora, en cambio, como interioridad infinitamente intensa, inabarcable, máximamente amplia (cfr. p. 194). Polo describe esta intelección de Dios como una *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*: la *máxima amplitud* es la interioridad infinita de Dios, y justamente por ser infinita, no puede conocerse desde un «topos» preciso: el *intellectus ut co-actus* es admitido —*inclusión*— en un ámbito que trasciende su propio método, y sólo vislumbra el Origen como inabarcable<sup>14</sup>.

La cuarta dimensión del abandono del límite mental es llamada *sindéresis*, que se describe sobre todo como una *demora creciente* en la esencia del hombre<sup>15</sup>. Esta dimensión es realmente distinta del *además* (cfr. p. 120) y por eso le corresponde una temática propia, que será tratada en el volumen II de la *Antropología trascendental* (cfr. p. 170).

Lo que se descubre de la esencia del hombre con este *demorarse* son dos niveles de perfeccionamiento que rompen con la noción de *autorrealización*, tan propia de la filosofía moderna (cfr. p. 140). Polo subraya aquí uno de los puntos de partida para el aprovechamiento de la distinción real: «La distinción real entre esencia y ser comporta que el hombre no se autorrealiza esencialmente, pero sí algo muy importante, a saber, que su esencia es el perfeccionamiento de su naturaleza según los hábitos (...). Es preciso insistir sobre uno de los extremos de la distinción —la esencia— a la que no se suele conceder la debida atención. Esencia significa perfección; sólo lo perfecto se distingue del acto de ser» (*id.*). Aquí se presenta un redescubrimiento del *yo* que entra en contacto con los trascendentales personales: la persona considerada hacia la esencia —es decir, mirando a la dinámica de su perfeccionamiento y no a su carácter trascendental—. El *yo* se entiende como una dualidad activa, cuyos extremos son los trascendentales en cuanto enfocados hacia el perfeccionamiento: «La palabra “conocer” vinculada al *yo* no significa nada distinto de él; *yo* se cifra en *ver*. *Ver* equivale al *intellectus ut co-actus* considerado en orden a la esencia del hombre (p. 183)». De ahí la fórmula que usa Polo continuamente: *ver-yo*, que se extiende a los actos voluntarios: «*ver* —es decir, el *yo*— puede considerarse también como un hábito innato al que en atención al *querer-yo* se llama *sindéresis*. Por tanto, el *querer-yo* también es un *ver*: *ver*, iluminar a la voluntad, equivale a constituir lo voluntario (ante todo, lo que Tomás de Aquino denomina *simplex velle*). En suma, el *yo* comporta la dualidad de lo inteligido, esto es, los actos ejercidos o perfeccionantes de la inteligencia, y los actos y hábitos de la voluntad» (p. 183)<sup>16</sup>. Esta dualidad *ver/querer* del *yo* es entendida

<sup>14</sup> Cfr. pp. 194-195; 214; 241-245. También se encuentran advertencias sobre cómo esta conclusión está al margen de interpretaciones de tipo ontologista.

<sup>15</sup> Cfr. pp. 122, 159, 184, 187-188, 192.

<sup>16</sup> Estas afirmaciones son expuestas brevemente ya en las pp. 140 y 160-1, y rectifican la propuesta clásica, apuntada en las pp. 72-73.

como el ápice de la esencia (161-2; 170; 190; 196; 198), y por eso puede ser considerada como una pluralidad de dualidades en comunicación, que puede ser conocida sistémica o globalmente: se entiende en armonía la diversidad de actos de la persona (cfr. p. 162; 189-190). Las interrelaciones en este proceso dinámico se explican a través del rejuogo de la dualidad, que por un ascenso y descenso —en la dualidad hay siempre un elemento superior y uno inferior— se enriquecen por *repercusión* de uno sobre el otro porque son concordantes (cfr. pp. 184-185)<sup>17</sup>.

Para Polo, la jerarquía que se da entre los hábitos intelectuales es clara: «La síndesis, el *yo* dual, se dualiza según su miembro superior con el hábito de los primeros principios; el cual, a su vez, se dualiza con el hábito de sabiduría» (p. 184).

#### 4. Los trascendentales personales

El acto de ser personal es designado también con los nombres de *co-existencia*, *co-ser*, intimidad, *cada quién*, ser segundo (cfr. pp. 13, 151, 179). Las distintas denominaciones destacan diversas propiedades del acto de ser: *co-existencia* y *co-ser* parten de la doctrina clásica de los trascendentales relativos —sobre todo la verdad—, por los cuales se advierte que las criaturas intelectuales tienen que ver con la criatura sin entendimiento ni amor, que simplemente existe (cfr. p. 72); por otra parte, las criaturas espirituales co-existen entre sí, lo cual da origen a la sociedad (pp. 73 y 180, nota 43).

La intimidad «es apertura tanto hacia dentro como hacia fuera; y eso es el ser personal, no el ente en cuanto ente. Por eso, persona no significa supuesto, pues el supuesto ya está consumado, y lo que sustenta le es añadido» (p. 79). Los hábitos intelectuales descritos anteriormente encuentran aquí su punto de *alcance* con el ser humano, y permiten entender la intersubjetividad de un modo distinto a como se ha intentado en la filosofía moderna (cfr. p. 97).

*Cada quién* es el nombre que subraya la irrepitibilidad de la persona, su irreducibilidad al ente o a otros *quiénes* (cfr. pp. 56 y 89).

Ser *segundo* hace referencia a los principios, que son *primeros* y están *fuera*; la persona se «secundariza» radicalmente al dejar ser a los primeros principios: a partir de aquí se entiende la conexión con la primera dimensión del abandono del límite (cfr. pp. 179-180; 198).

El *intellectus ut co-actus* es el segundo trascendental, que ha sido entrevisto a lo largo de la historia de la filosofía (cfr. pp. 153, 224). El intelecto personal es descrito por Polo como «la elevación a nivel trascendental de lo que en la tradición se llama intelecto agente. Se suele decir que el intelecto agente no se conoce a sí mismo, sino que es una luz que permite conocer los inteligibles. Según mi propuesta, es el acto radical del que dependen los otros actos intelectuales, los cuales, por ser inferiores a

<sup>17</sup> Esta es la explicación más profunda que he encontrado de la concepción poliana del conocimiento sistémico o *epagógico*, que está presente en otras obras, p. ej. *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991, pp. 66-67, 70-71, 154-156, 195; *Introducción a la filosofía*, pp. 56-57, 150 ss.; *Nominalismo, idealismo y realismo*, pp. 164-165.

él, no lo conocen de ninguna manera. Sin embargo, en el orden personal, el acto intelectual se convierte con la persona. El *intellectus ut co-actus* es el núcleo del saber, desde el cual —radicalmente— se ejercen las operaciones y los hábitos; pero él no es estrictamente ninguno de ellos, por ser el acto intelectual superior» (p. 224). Aquí se engarza el desarrollo de la *sindéresis*, descrito anteriormente.

El tercer trascendental es el amar donal o dualidad de amar y aceptar (p. 151). El *amar-aceptar* está a nivel trascendental, pero se extiende a la esencia por el *querer-yo*. Así como el *intellectus ut co-actus* no se identifica con los actos cognoscitivos, el amar donal no se identifica con los actos de la voluntad, que están en el nivel de la esencia (cfr. p. 221).

La libertad es el cuarto trascendental humano. Aunque es convertible con los otros tres trascendentales, la libertad está más próxima al co-existente: la irrepetibilidad y la carencia de réplica dejarían al ser humano en una situación de aislamiento si no se descubriera la libertad. Gracias a ésta, la intimidad del hombre se convierte en una búsqueda de réplica y de aceptación (cfr. pp. 204-205)<sup>18</sup>. La búsqueda subraya la necesidad de considerar al hombre *en futuro*. En las pp. 230-234 Polo expone cómo entiende la necesidad de no reducir el futuro a la determinación de la causalidad física: «El futuro, entendido estrictamente como no desfuturizado, es poseído por la libertad trascendental al no ser determinable desde lo previo, es decir, por no estar ligada la libertad a ninguna condición de posibilidad. El futuro humano no está prefigurado en el modo de lo inesquivable» (p. 230). El futuro del hombre no se puede reducir ni a la posesión inmanente, ni a los procesos del universo, y de este modo «la libertad humana coincide con la apertura al futuro» (p. 231)<sup>19</sup>.

Polo entiende la libertad en una dualidad: la *libertad nativa* y la *libertad de destinación*. La primera tiene carácter metódico, es un hábito innato y es la base de la afectividad (cfr. pp. 236 y 238); además, comprende el pasado (cfr. p. 240). La *libertad de destinación* es temática, posee el futuro sin desfuturizarlo, y por eso se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa (cfr. p. 236). En una nota de la p. 219 el autor establece una conexión entre la libertad y el dar. Aunque dicha nota se encuentra antes de la exposición detallada de la libertad, es útil para asociarla a las características del *intellectus ut co-actus*, y a su influjo sobre la esencia: «(...) la dualidad del amar y el aceptar creados se convierte con la dualidad de la libertad trascendental. A la aceptación del don divino la llamo *libertad personal nativa*. Al dar que busca aceptación lo llamo *libertad personal de destinación*. Como aceptación, la libertad personal nativa se extiende a la esencia del hombre» (p. 219 nota 32; cfr. también p. 227).

Por último, cabe destacar la íntima asociación entre el *además* y la libertad, que se encuadra en la distinción entre la *libertad nativa* y la *libertad de destinación*: el

<sup>18</sup> Polo califica el amor no correspondido como una tragedia en las pp. 124 y 177. El solipsismo es monstruoso, cfr. pp. 65 y 151, parafraseando *Contra Gentiles*, libro III. Sin correspondencia el amar no es un trascendental, es tragedia pura, como el *sum* cartesiano, o la formulación kantiana de autonomía, o la descripción nietzscheana de los hombres como cumbres aisladas, o como soles que no calientan.

<sup>19</sup> La «no-desfuturización del futuro» es tratada también en *Presente y futuro del hombre*, pp. 36-37, 183-184.

*además* se encuentra en el extremo temático (libertad de destinación), y por lo mismo entra en el mantenimiento del futuro como tal: «El carácter de *además* significa *no acabar de ser*. Para ilustrar gráficamente esta tesis, he acudido a la siguiente fórmula: *el ser personal no es, sino que será*. La carencia de réplica de la co-existencia justifica dicha descripción» (p. 235).

Polo retoma en las últimas páginas algunas de las ideas que ha expuesto en la explicación de los hábitos innatos, para aplicarlas a la comprensión de la convertibilidad de los trascendentales; explica cómo se entiende el pasado desde la libertad (pp. 239-241), y vuelve sobre la noción de «inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud», apuntada más arriba, y que se refiere al conocimiento de Dios por parte del ser humano (pp. 241-245).

La lectura de la *Antropología trascendental* resulta tan exigente como valiosa. Las incursiones que se hagan por sus páginas difícilmente servirán para «despejar» dudas aisladas, pero ayudarán a comprender mejor los alcances de muchas de las nociones que Polo había expuesto de modo fragmentario en otras obras, o que sólo había esbozado. Vale mucho la pena su estudio, sobre todo si es acompañado o seguido por un intento serio de conectarlo en profundidad con los problemas radicales de la antropología.