



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 3 (2005)

ISSN: 1699-2849

INDICE:

- [La grandeza de un filósofo. D. Antonio Millán Puelles, In memoriam.](#) José Luis del Barco Collazos

1. Estudios:

- [Nota sobre la recepción de Nietzsche en el ámbito poliano.](#) Juan A. García González
- ["Vita viventibus" y "élan vital". Tomás de Aquino vs. Plotino en versiones de Leonardo Polo y Henri Bergson.](#) Luz González Umeres
- [Sobre el sujeto y el tema del hábito de los primeros principios. Una propuesta desde el "corpus" tomista.](#) Juan Fernando Sellés

2. Reseñas:

- LEONARDO POLO:
[El conocimiento racional de la realidad.](#) Juan A. García González
[El yo.](#) Juan A. García González
[La crítica kantiana del conocimiento.](#) Alejandro Rojas Jiménez

Otras:

- JORGE V. ARREGUI: [La pluralidad de la razón.](#) Alejandro Rojas Jiménez
- RAFAEL CORAZÓN. [Kant y la ilustración.](#) Cristina Rodríguez.
- PASCUAL MARTÍNEZ FREIRE: [La importancia del conocimiento. Filosofía y ciencias cognitivas.](#) Juan A. García González
- FREIRE-ARREGUI-GARCÍA GONZÁLEZ-PARRILLA: [Cuerpos, subjetividades y artefactos.](#) Patricia Beatriz Ruiz Vergara



LA GRANDEZA DE UN FILÓSOFO D. Antonio Millán Puelles, in memoriam

Cuando se ha traspasado el umbral de la muerte, la más grave de las horas, cierta clase de méritos, científicos, filosóficos, literarios o académicos, tienen la consistencia evanescente del humo. Y eso que Antonio Millán-Puelles los tenía en abundancia. La hondura de pensamiento se unía en él sin dificultades con la belleza expresiva. Dirigía la mirada, como en vilo por su sed de saber universal, a las cumbres metafísicas, donde se respira el aire de la teoría pura, y a los valles de la ética, la economía o la política, a la arena de la práctica, donde la verdad diáfana la revuelven y enturbian los intereses humanos. La verdad era su sitio. La buscaba en todas partes, en los pensadores clásicos como en los contemporáneos, y pugnaba por saber la del hombre y la de Dios. Fueron, pues, grandes sus méritos. Y recibió honrosos premios, a los que él honró aún más, como el Nacional de Literatura o el Nacional de Investigación Filosófica. Fue académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales, visitó universidades españolas y extranjeras y escribió una obra inmensa, a la vez profunda y clara. La estructura de la subjetividad, Teoría del objeto puro, Ética y realismo, Economía y libertad, Ontología de la

existencia histórica o La libre afirmación de nuestro ser son monumentos científicos. Merece que se le incluya en la lista restringida de los grandes filósofos.

Mas por cima de estos grandes méritos filosóficos, que le proporcionarán un sitio ilustre en la historia, en Antonio Millán-Puelles sobresalían los humanos, a los que no aniquila ni siquiera la muerte. Tenía un ingenio brillante, finura de sentimiento, agudeza gaditana. Trabajaba con ahínco, pensaba profundamente, escribía con esmero. Era amigable y pacífico, era templado y alegre, era generoso y bueno. Son millares los discípulos, de los cinco continentes, que han recibido de él, además de instrucción y enseñanza filosóficas, un magisterio precioso que se llama humanidad. Tenía de ella en abundancia y era afable a todas horas. De constitución menuda, dominaba con su genio tormentas de pensamiento. Aunque justo, era indulgente.

Nació en un pueblo de Cádiz, Alcalá de los Gazules, hace ochenta y cuatro años, y después de una vida de bondad y fecunda, dedicada a la docencia y a la investigación filosófica como catedrático de metafísica de la Universidad Complutense, murió el veintidós de marzo en la ciudad de Madrid. Que Dios lo tenga en Su gloria.

José Luis del Barco Collazos
Universidad de Málaga



Nota sobre la recepción de Nietzsche en el ámbito poliano

1. El libro de Polo sobre Nietzsche

D. Leonardo Polo acaba de publicar su último libro: Nietzsche como pensador de dualidades (Eunsa, Pamplona 2005; 323 pp.[1]). Lo diferencial de este libro respecto de los últimos publicados por Polo[2] es que no se reduce a la mera transcripción de cursos impartidos hace algunos años, sino que a este libro Polo ha dedicado su expresa atención desde que acabara la redacción de su Antropología trascendental II[3]. Ciertamente, su base son tres cursos impartidos por Polo: uno en Perú sobre Así habló Zaratustra en 1988, otro en México sobre el Ecce homo en 1993, y el último en Pamplona sobre Nietzsche en 1995. Pero es notable la diferencia entre el contenido del libro y el de esos cursos que le sirvieron de base.

Con este libro sobre Nietzsche Polo salda, en cierto modo, una deuda histórica: puesto que ya en el prólogo de su libro Hegel y el posthegelianismo[4] Polo confesaba haber omitido en ese libro el tratamiento de Nietzsche; porque sobre este autor tenía previsto otro libro, que ahora finalmente ve la luz.

En mi opinión éste es un libro sorprendente. Aun considerando esto último que acabamos de decir, sorprende de entrada que Polo se aparte relativamente del desarrollo de su línea teórica y se decida a escribir un libro de historia de la filosofía; y el que ese libro esté dedicado a un pensador como Nietzsche, tan en las antípodas de la filosofía poliana. El interés actual por este pensador no es ajeno a esta decisión de Polo. En segundo lugar sorprende, para los que conocemos el modo de proceder de Polo en otras obras -más atento a las ideas que a los textos-, que este libro esté tan bien documentado, a pie de página y en el cuerpo del texto: así en lo referente a las obras de Nietzsche (Polo maneja en particular La gaya ciencia, Así habló Zaratustra y los fragmentos póstumos de La voluntad de poder), como en la bibliografía secundaria (se alude a diversas interpretaciones de Nietzsche: en particular, y entre otras varias, a las formuladas por Fink, Heidegger y Jaspers). Sorprende, igualmente y por ejemplo, el hecho de que un libro sobre Nietzsche termine con una loa a la virgen María (p. 323). Como también sorprende que Polo presente en el título del libro a Nietzsche como un pensador de dualidades, cuando en el desarrollo del texto lo trata también, y acaso más, como un filósofo hermeneuta.

Más bien, y por lo que el mismo libro dice, parece que es Polo el pensador de dualidades (en la p. 36 Polo declara que ése es su planteamiento de la antropología). En buena parte, este libro se distingue de los cursos inéditos de los que se engendró en esto. Que a Polo se le ocurre finalmente interpretar a Nietzsche como pensador de dualidades, algunas de las cuales va mostrando y jerarquizando (salud-enfermedad, autor-obra, Dionisos-Apolo, etc.). Y en ese punto Polo intenta confrontar a Nietzsche con su propia filosofía: discutiendo con él en orden a desarrollar y precisar su propio pensamiento de la dualidad, particularmente en aquellos extremos que conectan con las últimas cuestiones afrontadas para perfilar su planteamiento

trascendental de la antropología (especialmente el tema de los símbolos frente al conocimiento objetivo). No se si éste es un enfoque de Nietzsche enteramente in recto, o hasta cierto punto un tanto oblicuo; inclinación que obedece en todo caso, según dice el autor, a interpretar in melius el pensamiento de Nietzsche.

El libro se estructura en nueve capítulos, que me permito agrupar en dos partes, cada una de las cuales ocupa la mitad del libro.

Los cuatro primeros capítulos exponen la conocida como hermenéutica de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud, a los que Polo añade Kierkegaard). Previa una presentación biográfica de Nietzsche (capítulo primero) que especialmente vincula su obra con su salud. Al establecer esta vinculación aflora una contraposición entre la metafísica del artista, que se realiza en su obra; y el rechazo a Nietzsche por parte de Lou Andreas Salomé, que discierne tajantemente autor y obra. Esta contraposición estaba mejor marcada en el curso sobre Ecce homo de 1993; el que ahora se haya mitigado, posiblemente se debe a que aunque Lou Andreas dijera que es mejor la obra que el autor, la verdad es que el hombre vale más que sus obras (p. 56).

La exposición de las hermenéuticas del siglo XIX ocupa, como digo, la primera mitad del libro (los capítulos segundo, tercero y cuarto). De Kierkegaard y Marx, Polo había escrito en ocasiones precedentes^[5], por lo que resulta más novedosa en el libro la presentación de los conceptos claves del psicoanálisis freudiano. La hermenéutica nietzscheana, por su parte, es entendida como la pars destruens de su filosofía, y se analiza y discute como dirigida a la religión, la moral y el idealismo. Por lo demás, aunque se distingan y expongan por separado, todas estas hermenéuticas están muy bien entreveradas en el discurso poliano, con numerosas referencias mutuas entre ellas.

Los cinco últimos capítulos estudian la pars construens del pensamiento nietzscheano. Pero esto, a su vez, contraponiendo dos cuerpos doctrinales. Los capítulos quinto y octavo exponen las nociones que Polo considera centrales en su interpretación de Nietzsche; mientras que los capítulos sexto y séptimo son exposiciones de doctrinas polianas con las que parece querer confrontar la filosofía nietzscheana. Concretamente, en el capítulo sexto se expone la doctrina poliana sobre el conocimiento simbólico; y en el capítulo séptimo, su doctrina sobre los tipos de temporalidad y sobre las realidades que los sustentan. El último capítulo, el noveno, intersecciona estos dos cuerpos doctrinales para sentar un balance final sobre el vitalismo nietzscheano; alumbra en él Polo la noción de límite ontológico de la persona -ninguna acción culmina a la persona-, noción distinta de la de límite mental.

En cuanto a la interpretación poliana de Nietzsche se forja sobre las nociones de voluntad de poder y de eterno retorno, entendido en cuanto que conectado con aquélla (capítulo 5): voluntad de poder y eterno retorno se corresponden como esencia y existencia, al decir de Heidegger. Pero luego (capítulo 8), Polo persigue establecer con precisión un sentido ontológico – no sólo pragmático- del eterno retorno, que lo sitúa más allá de la voluntad de poder (p. 277). De acuerdo con este giro de la interpretación poliana, Dionisos y Apolo, además de en su relación mutua, se pueden considerar relativamente por separado (p. 279); lo que abre su dualidad a otra quizá superior: Uranos-Gea, cielo y tierra (p. 287). En la interpretación poliana del eterno retorno destacan, entonces, las nociones de totalidad, algo ciertamente muy nietzscheano, eternidad y luz; mientras que decae un tanto la importancia de la voluntad de poder. Entre las posibles interpretaciones de Nietzsche, dice Polo, la que propongo en este capítulo es, sin duda, aventurada, pero es a la vez la menos peyorativa y la que hace más difícil desmontar su filosofía (p. 288).

El tema de los símbolos que Polo trata en el capítulo sexto, en cuanto que se entienden como mediadores entre el conocimiento intencional y el habitual, con el que conecta su propuesto abandono del límite mental, es un descubrimiento muy tardío de Polo. Aparece en el volumen II de la Antropología trascendental de 2003 con la expresa esperanza de que algunos de mis discípulos completen la investigación que aquí se inicia o la orienten en otra dirección (nota 262, p. 218). Pues en este libro sobre Nietzsche aparece ya un elenco completo de los símbolos ideales, las nociones claras de la experiencia intelectual y las noticias de la experiencia moral, el conocimiento por connaturalidad, de todos los cuales da Polo su explicación epistemológica. Convenía hacerlo al tratar de Nietzsche, por su rechazo del concepto y preferencia por la metáfora. Y al hacerlo así Polo consigue, en cambio, acercar su propia filosofía al pensamiento tradicional, evitando presentar su abandono del límite mental como una ruptura de la gnoseología clásica. Llamativo acercamiento de madurez a lo clásico, que lleva incluso a decir que no es conveniente una investigación excesiva sobre la índole del método del abandono del límite (nota 29, p. 227), por el peligro de incurrir en un planteamiento reflexivo. Ciertamente. Pero es de sobra conocido el engarce de la metodología poliana con la teoría clásica, aristotélica, del conocimiento; y con mayor razón debe ser afirmada la superioridad del abandono del límite sobre las metáforas y analogías.

En las páginas 250-2, hablando de los tiempos físicos, Polo propone un tiempo previo al Big-bang, y paralelamente un universo –mejor sería decir un conglomerado material- anterior al mismo. Ello comporta, claro, que para Polo el Big-bang no es el comienzo del universo, sino más bien el comienzo de su ordenación; o que sí lo es, precisamente en tanto en cuanto la noción de

universo implica ordenación. Encuentro como justificación de esta posición poliana su comprensión del movimiento circular como una tricausalidad morfo-energo-télica, pero sin concurrencia de la causa material, sobre la cual sólo pivota y la estabiliza. Así se acaba con la noción de éter. El movimiento circular no causa los términos hilemórficos, sino sólo los movimientos que los producen y transforman. Por eso cabe pensar en una precedencia de la materia sobre ese movimiento que es efecto del fin y que así la ordena.

Finalmente, algo que no puedo soslayar: que para el cristianismo la música es una cosa altísima (nota 40, p. 201). Me inclino ante el cristianismo, pero estimo que la música es una obra humana como otra cualquiera: no me parece la mejor ni paradigmática; y, habiendo palabras, ni siquiera la estimo el más agradable de los ruidos.

2. La acogida de Nietzsche entre los polianos

Nietzsche como pensador de dualidades no es la única obra de la que queremos dejar aquí constancia. Un discípulo de Polo, el colombiano Jorge Mario Posada, se ha anticipado al maestro escribiendo también otro ensayo sobre Nietzsche: Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Polo a la vista de la averiguación nietzscheana (Universidad de Navarra, Pamplona 2004; 80 pp.[6]).

Este librito se divide en tres capítulos más o menos autónomos. El primero recoge abundantísimas citas de Nietzsche, preferentemente de los fragmentos póstumos, en orden a exponer, ordenar y glosar los que diríamos conceptos básicos de la filosofía nietzscheana: la voluntad de poder, la transvaloración de los valores y la muerte de Dios, el eterno retorno de lo mismo, etc. El segundo es una exposición, más poliana, de la voluntad humana y de alguna de sus características: su curvatura, su índole intelectual, su intención de otro, etc. En este tema, Jorge Mario Posada es realmente experto. El tercer capítulo es conclusivo y procede a un diagnóstico, que viene a ser más o menos el siguiente: Nietzsche acierta al descubrir la curvatura de la voluntad, pero la aísla de su intención heterorreferente; la voluntad nietzscheana se quiere sólo a sí misma, y el incremento de su poder. Pero de esa manera se aboca a la soledad del superhombre, y la voluntad pierde su índole intelectual. La voluntad nietzscheana, en suma, se aísla de los demás, y de la verdad: y es así como es propia del superhombre.

El minucioso estudio de Jorge Mario Posada ha sido reseñado, y en cierto modo cuestionado, por otro poliano, Juan Fernando Sellés, en un artículo publicado en el último número de Studia poliana[7]: ¿Es curva la voluntad? Acotaciones sobre la hermenéutica nietzscheana. En este trabajo no sólo se da cuenta, y pormenorizadamente, del libro de Jorge Mario Posada. Sino que, quizá desde una óptica más tradicional -desde el pensamiento tomista-, se cuestiona el sentido de la curvatura de la voluntad y el supuesto acierto nietzscheano al respecto. En concreto, y con objeciones ciertamente de peso, se discute la difícil articulación entre la curvatura del querer y su intención de otro; entre el bien como otro que el ser y el bien real, un trascendental convertible con el ser; entre la influencia final y la eficiente de la sindéresis intelectual en la voluntad; o se relativiza el valor de la hermenéutica nietzscheana, excesivamente crítica; y se cuestiona el carácter puramente natural o esencial de la voluntad, junto con algunas otras puntualizaciones muy oportunas del pensamiento poliano.

Por mi parte, entiendo que son dos las cuestiones que hay que tomar en consideración: la tesis nietzscheana, aceptada a su manera por Polo, sobre la curvatura de la voluntad, y la interpretación del pensamiento de Nietzsche que se vincula con dicha tesis.

La curvatura de la voluntad

En cuanto a la primera cuestión estimo que el tratamiento de la voluntad por parte de Jorge Mario Posada es demasiado técnico, complejo. La cuestión lo merece, desde luego; pero yo me atrevo a simplificar: nuclearmente, el tema se reduce, en mi opinión, a los siguientes extremos:

- Primero, la prioridad del intelecto sobre la voluntad; la índole intelectual de ésta. Esa prioridad no se ciñe sólo al desarrollo racional de la voluntad, como es usual conceder, sino que abarca también la consideración natural de la misma: como relación trascendental, como pura apertura a lo otro, como mera capacidad pasiva de bien. Precisamente así considerada, como capacidad natural y por estar completamente abierta o ser enteramente pasiva, la voluntad tiene que seguir a la inteligencia, a la inteligencia teórica o a la razón práctica que le presentan el bien[8]. Captar el bien, lo agible, lo otro que el ser, antecede así

a la primera volición.

- Pero además, en un segundo lugar, la voluntad tiene además que dirigirse activamente hacia el bien captado. Precisamente porque de suyo es una capacidad puramente pasiva, demanda constituirse como tal potencia: su poder debe activarse. Y para dicha activación también hay que señalar la precedencia intelectual; y más exactamente la de la sindéresis: el hábito de los primeros principios prácticos; por decirlo de algún modo, porque lo lógico ante el bien presentado es quererlo. Aquí está el objeto de la sindéresis, el primer principio de la razón práctica que la tradición formula así: haz el bien y evita el mal; se conoce el bien y hay que perseguirlo; pero tal es la índole misma de la voluntad, que es preciso descubrir para activarla. El *simplex velle* es, pues, suscitado por la sindéresis, y en tal suscitación estriba la inicial curvatura de la voluntad: pues lo primero que la voluntad quiere es querer; en otro caso, no se activa ante el bien conocido. Pero la voluntad se curva por intelectual, porque querer el bien conocido es lo lógico inicial.
- En tercer lugar, y finalmente, como todo el desarrollo racional del querer repercute sobre la potencia volitiva, generando sus hábitos, la curvatura de la voluntad se extiende desde su inicio a todo su operar, tal que al querer el querer se potencia. Y si inicialmente se quería ejercer, cada vez se quiere más: se quiere más querer, o se quiere querer más. Lo cual también es lógico: cuanto más y mejor bien aspiremos a alcanzar, más intensamente o con mayores recursos habrá que quererlo a fin de lograrlo.

Por tanto y en suma, la curvatura de la voluntad deriva de su índole intelectual, y de su pasividad, entera potencialidad o completa apertura al bien. Por ambas características, la capacidad de querer precisa activarse, y para ello lo primero es querer querer, o lo primero que la voluntad quiere es ejercerse. Como dice Nietzsche para terminar la *Genealogía de la moral*: antes quiere la nada que no querer.

La interpretación de Nietzsche

Considerar que en la interpretación nietzscheana de la curvatura de la voluntad hay algún descubrimiento interesante, respecto de su índole natural, ha movido, también a los polianos, a interesarse por el pensamiento de Nietzsche.

En último término, tenemos la interpretación heideggeriana de Nietzsche como el último gran metafísico, un tanto desacreditada entre los nietzscheanos actuales como demasiado teórica y ontológica, y acaso fruto de la mala fe (Derrida). Para Heidegger la filosofía de Nietzsche se refiere al modo como existe lo existente en su conjunto, cuya "essentia" es la voluntad de poder, y su "existencia" el eterno retorno de lo mismo[9].

Pero si la curvatura de la voluntad es su misma índole natural, la voluntad de poder más parece una contestación a la excesiva prevalencia de la voluntad racional en el subjetivismo y racionalismo modernos, que una doctrina metafísica sobre la esencia de lo real. Si con frecuencia se ha objetado a la filosofía moderna el ejercicio de una libertad desgajada de la naturaleza, hasta el punto de que se ha cifrado en esa escisión la quintaesencia del voluntarismo[10], Nietzsche nos ilustra en sentido contrario y propone un voluntarismo de distinto corte. En este contexto el pensamiento de Nietzsche no es metafísico, sino antropológico.

Siempre he pensado que Nietzsche es más antropólogo que metafísico[11]: y entonces quizás sí, un pensador de dualidades, que son algo muy humano. Su voluntad de poder es una réplica a Schopenhauer en el seno de la consideración de la voluntad como naturaleza: no es voluntad de muerte, deseante, sino de poder, activa y vitalizante. La transvaloración de los valores hasta la muerte de Dios y la hermenéutica de los motivos conducente a un perspectivismo -que, en realidad, no respeta su verdad-, se ajustan bien al modo de ver Nietzsche el desarrollo racional del querer, hiperbólico en el subjetivismo moderno; y permiten a Nietzsche rechazar decididamente la moderna noción de sujeto como origen de la acción[12]. El deseo natural no precisa de su racionalización, que resulta al fin y a la postre ficticia. El eterno retorno de lo mismo, y su aceptación por parte del superhombre, vienen a soldar ambas dimensiones de la voluntad humana en el instante presente de su curso temporal -mejor que como existencia de una esencia-, y de un modo completamente inmanente. Es el sentido pragmático del eterno retorno que Polo señala en su libro; el sentido ontológico que también señala, para entender favorablemente a Nietzsche, retrotrae su pensamiento hacia los presocráticos: una metafísica muy primitiva, parmenídea en su afirmación del instante actual, y que se corresponde con un universo de escasa organización, circular; algo así rezaba el diagnóstico de Polo. Dejemos a un lado la metafísica nietzscheana;

en todo caso, consideremos su antropología en los términos expuestos: prioridad de la voluntad natural sobre su desarrollo racional. No estar de acuerdo con ella, en particular con la escisión de ambos sentidos de la voluntad para optar entre ellos, no me impide comprenderla así.

Juan A. García González
Universidad de Málaga



VITA VIVENTIBUS Y ÉLAN VITAL

Tomás de Aquino vs. Plotino en versiones de Leonardo Polo y Henri Bergson.

RESUMEN: En este artículo se abordan tres cuestiones relacionadas con la vida: El origen de la vida, los niveles de vida, y vida y conciencia del tiempo. Se rastrean esos temas en los textos de dos Cursos Universitarios: el Cours sur Plotin dictado por Bergson en 1898 y el Curso de Psicología General dictado por Leonardo Polo en 1975. Se concluye confrontando ambas perspectivas que llevan implícitas las visiones de Plotino y Tomás de Aquino desde Bergson y Polo, respectivamente.

Palabras clave: Vida, tiempo, Plotino, Tomás de Aquino, Bergson, Polo.

ABSTRACT: In this article three matters related to life are explained: the origins of life, the levels of life, and life and conscience of time. These themes are reviewed in the texts of two university courses, the Cours sur Plotin taught by Henri Bergson in 1898 and the Course of General Psychology taught by Leonardo Polo in 1975.

Keywords: Life, time, Plotino, Tomas Aquinas, Bergson, Polo.

Introducción

Se trabajan a continuación dos cuadernos de apuntes de clases: un Curso sobre Plotino dictado en 1898 en L'Ecole Normale en París por Henri Bergson, y un Curso de Psicología General dictado en 1975 por Leonardo Polo a estudiantes de la Universidad de Navarra. Los originales del primero son propiedad del Museo Victor Cousin de París. Su autenticidad ha sido ampliamente demostrada por Pierre Magnard y se ha publicado en agosto de 2000 bajo la dirección de Henri Hude¹. Los originales del Curso dictado por Leonardo Polo forman parte del Archivo-Polo del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, constituyendo un material inédito aún.

El estilo expositivo del Curso sobre Plotino está intercalado con comentarios de Bergson hechos desde su propia perspectiva filosófica. Estos textos, a su vez, son contemporáneos a la redacción de una de sus obras mayores "La Evolución Creadora"². Leonardo Polo, por su parte, sigue un método igualmente expositivo y comenta textos provenientes de la tradición aristotélico tomista, "pero con la amplificación de la experiencia que ha tenido lugar en la época moderna"³, lo cual le permite introducir numerosas glosas y críticas a temáticas contemporáneas, así como su propio modo de enfocar las cuestiones filosóficas relacionadas con la vida.

Si bien ambos Cursos abordan asuntos comunes tratados por la filosofía griega, hay una simpatía y clara preferencia de Bergson por las soluciones platónicas incoadas en clave alejandrina⁴. Por su parte, Polo anuncia desde el inicio su filiación aristotélico tomista: "la vida es real siempre...no cabe vida si es una vida meramente imaginaria"⁵. Por eso, sostiene, que una vida que se estableciera en condiciones "de una mera idealidad, de una manera platónica, una vida de lo abstracto, eso es una vida imposible"⁶.

En síntesis, en ambos Cursos se aborda la cuestión filosófica de la vida, y se aprecian dos modos clásicos de conectar vida y tiempo -en clave platónica y en clave aristotélica- pero también estas propuestas aparecen enriquecidas y actualizadas por la reflexión

personal de dos grandes filósofos del siglo XX, Bergson y Polo.

1. El origen de la vida

Voy a reseñar el modo como Bergson presenta la cuestión del origen de la vida a los alumnos de L'École Normale, y seguidamente citaré a Polo exponiendo esa misma cuestión -el origen de la vida- a los alumnos de la Universidad de Navarra en 1975.

Veamos a Bergson: "Yo me limitaré a estudiar la filosofía de Plotino en ella misma, en su núcleo central, la teoría del alma. Es decir, tanto la teoría del alma individual como la del alma universal. El Curso mostrará que éste es, efectivamente, el punto central de esta filosofía"⁷. Y más adelante formula una pregunta radical: "¿Qué es un ser vivo?" Responde con Plotino: "Un microcosmos ordenado como el mundo. Está dividido, pero cada parte es el todo. Pasa por fases, y cada una de ellas está implicada en la otra. Hay pues un principio que reúne esta multiplicidad". Plotino llama a este principio la razón generatriz, logos en spermati. A este logos se le debe la unidad de las partes del alma. Es un "pensamiento en movimiento"⁸, un pensamiento con un dinamismo constante.

Los seres vivos constituidos por esta razón generatriz, -aparece así en la Eneida IIIa- manifiestan cada uno un logos, y por eso mismo, un "cierto amor a la vida"⁹. Sin más preámbulos, se sostiene que surgen entonces el egoísmo y la lucha: Plotino se está fijando en las contradicciones que se dan en el mundo de las cosas humanas, que tan viva impresión le causan. Bergson, por su parte, matiza el drama que se aprecia con frecuencia en este mundo, sosteniendo que si bien todos los seres vivos luchan conjuntamente, "nosotros asistimos también a un concierto. Una armonía fundamental se revela. Al lado de los logoi particulares, hay un logos universal del cuerpo del mundo todo entero"¹⁰. Es decir, detrás de las luchas agónicas entre los hombres, hay un principio que lo ordena todo, que combina los opuestos, que armoniza las discrepancias y los extremos. Ese principio es el logos universal, es el alma del mundo que forja la armonía fundamental de los seres vivos.

Los opuestos y las paradojas explican, también a este nivel esencial, el dinamismo constitutivo de los seres. Añade Plotino -y Bergson con él- que la astrología sería una ayuda para captar la armonía fundamental de los vivientes, más allá de las discrepancias. A su vez, el amor mostraría las afinidades, y un cierto carácter mágico que de ellas se deriva. También en la música sería posible reconocer la armonía fundamental de lo viviente¹¹.

Ahora bien, reconocido el origen de los seres vivos en la razón generatriz, y explicadas las luchas entre vivientes que, pese a sus agresiones mutuas, estarían impregnadas de armonía y de amor, Bergson se plantea con Plotino cuál es el fin, la meta a la cual tienden estas razones, los logoi. ¿A dónde se orientan en su dinamismo tendencial? La respuesta es netamente platónica: tienden a corporeidades, a cuerpos vivos, esto es, a sistemas de fuerzas y de cualidades organizadas entre ellas¹². Estos cuerpos les han sido preparados por el alma universal, o razón universal.

Bergson describe así la tendencia de los logoi a los cuerpos: "Cada una de las almas particulares contenidas en cada una de las ideas particulares, percibiendo el cuerpo que el logos universal ha diseñado a su imagen, se ve fascinada por esta imagen. Y seducida por la idea de ser una cosa separada del todo en el espacio y en el tiempo, ella se deja caer. Así acontece la caída. El alma es aprisionada dentro del cuerpo en esa gran fantasmagoría que es el mundo material"¹³. La caída del alma en el cuerpo -sostenida por Platón y explicada como castigo de los dioses al alma- es sustituida en Plotino por la tendencia de los logoi hacia el existir separado del todo, en el espacio y en el tiempo, tendencia que se convierte en fascinación. La imagen diseñada por el logos universal seduce al logos particular y logra dejarse aprisionar por el cuerpo¹⁴. Continúa Bergson: "Ella toma esta fantasmagoría en serio, podrá siempre volver a Dios que es su padre"¹⁵. Pero con mayor frecuencia ella toma por realidad aquello que es la sombra de lo real y deviene en actriz del drama que se juega ante nuestros ojos¹⁶.

El drama de la vida entre sombras, en la apariencia de lo real, es el resultado de la caída del alma en la cárcel del cuerpo, que en Plotino como en Platón es el elemento dramático de la existencia del hombre. La aspiración humana fundamental será retornar a la contemplación del mundo celeste, de los logoi o de los eidos, liberado de la esclavitud del cuerpo que limita a su alma, a vivir esa vida fantasmagórica. Bergson muestra así las tres hipótesis que emanan del Uno hasta llegar al alma o logos particular: la primera hipótesis es el Uno, la segunda, la contemplación del Uno que son las Ideas; y la tercera es el alma¹⁷.

No resulta ocioso hacer notar unos comentarios de Bergson sobre la relación de Platón y Plotino: Platón es el filósofo más citado y valorado por Plotino. Tanta es la coincidencia entre ambos que Plotino no tiene necesidad de nombrar a Platón cuando cita sus ideas. No tiene divergencias, a su parecer, con el maestro¹⁸.

Ahora veamos a Polo presentando la cuestión de la vida a los alumnos que siguen el Curso de Psicología General en 1975: "Antes de intentar la confrontación o la verificación del concepto filosófico de la vida con la amplificación de la experiencia que ha tenido lugar en la época moderna -la experiencia de los fenómenos vitales y paravitales- hay que proceder al análisis interno de la noción"¹⁹.

Continúa: "la vida es automoción, vita in motu. El fenómeno de la vida se da siempre en el orden del movimiento pero este movimiento vital es un movimiento autorregulado..."²⁰. Polo profundiza seguidamente en la noción de la vida como automoción, que es aristotélica, ayudándose de la "sentencia tomista según la cual la vida es ser para los vivientes: vivere viventibus est esse"²¹.

La exégesis de esta tesis pone de manifiesto –subraya Polo– que la vida es un fenómeno unitario. "El viviente está reunido, digámoslo así, consigo mismo, no separado de sí mismo. El viviente vive en tanto que no se dispersa, en tanto que no se disgrega. Aunque la vida signifique muchas veces un comercio o una relación con el medio..., sin embargo, la relación del vivo con el medio implica una cierta unidad, un cierto aislamiento, una cierta diferenciación del viviente con relación al medio"²².

También se deduce de la sentencia tomista otra importante tesis: "que la vida sea ser para los vivientes quiere decir que la vida se convierte también con el ser en un sentido: que no cabe vida si es una vida meramente imaginaria, una vida que se estableciera en condiciones de una mera idealidad, de una manera platónica, una vida de lo abstracto, una vida en situación abstracta es imposible. Esta observación es aristotélica"²³. En efecto, Aristóteles "dice una frase que encierra una gran parte de su crítica contra Platón: La idea de caballo no es el caballo real. Esto significa que la vida es real, que no hay vida irreal, que la irrealidad no es el asiento ni la región de lo viviente"²⁴. Polo remacha esta crítica a Platón diciendo: "no existe el género hombre, o la sociedad humana por así decirlo, como pura vinculación de la humanidad; la idea de humanidad no vive. Lo que vive son los hombres, por eso la vida se convierte con la realidad y es una imposibilidad absoluta la vida puramente ideal"²⁵.

Polo añade otra cuestión para la profundización de la noción de vida: "El carácter real de la vida es absolutamente incompatible con la idea de que la automoción sea un movimiento del movimiento. La realidad de la vida tiene que servirnos para romper esta aporía, esta dificultad del proceso al infinito en la regulación o conformación del movimiento vital. Si atendemos a esto tenemos que decir que todo viviente es sustancial"²⁶. La consideración de lo real en tanto que no dependiente de otro se llama sustancia. "Siempre que hay vida hay sustancia vital. Y si no hay sustancia viviente no hay vida"²⁷.

La escolástica suele denominar a la sustancialidad de la vida, "acto primero": vita in acto primo²⁸. Por eso la vida se puede decir en dos sentidos: la vida en acto primero y la vida en acto segundo. La vida en acto primero es la vida como sustancia. La vida en acto segundo es la vida como operación. No se puede hablar de la vida como operación si no se habla de la vida como sustancia. Por lo tanto, el primer sentido de la vida es la sustancia.

¿Cuál es la relación de la vida con el alma? A continuación Polo refiere el origen de esa conexión: "lo que llamamos psicología toma su nombre de la psique. Y la psique es la interpretación del elemento formal de la sustancialidad vital. Psique es la noción que designa el elemento formal mismo de la vida en acto primero...la primera noción de alma es ésta: el elemento unitario, o la unidad misma del ser viviente"²⁹.

Polo extrae otra consecuencia de la noción aristotélica de la vida como automoción: se trata de un elemento perfectamente activo. Es enérgico, la vida es enérgeia. Esta expresión enérgeia es una de las que usa Aristóteles para hablar del acto. La vida en cuanto que automoción es espontaneidad emergente, es auto-ejercicio, regulación que a la vez es principio de ejercicio³⁰. La enérgeia de la vida es inseparable de la unidad del viviente y de la realidad del ser vivo.

La cuestión del origen de la vida la trata Polo en la Lección Sexta, después de abordar en las Lecciones anteriores la inmanencia vital, las teorías del alma, los grados de la vida y la vida vegetativa. Precisamente el problema del origen de la vida resulta de la necesidad de explicar la función generativa, propia de la vida vegetativa. Veamos lo que dice al respecto.

El positivismo plantea la cuestión de la función generativa de la vida vegetal como pura generación espontánea. Originada en la materia, que sería una "masa", entendiéndose por masa el concepto de índole físico-matemático formulado por esta disciplina. Así, la vida emergería de lo inferior a lo superior. La materia sería una pura causa material de la vida. O dicho en otras palabras, la vida provendría de la materia, sin otra causa de índole superior a ella.

Polo objeta a esta interpretación materialista del positivismo que: "a la generación espontánea se le llama generación de una manera absolutamente equívoca. Insisto en que generación en sentido propio es la generación de un individuo a partir de otro individuo dentro de una especie. Y, por lo tanto, eso ya está dentro del curso de la vida, presupone la vida"³¹. El positivismo, al hablar de "generación espontánea no presupone la vida, puesto que la generación espontánea es la producción de la vida a partir de la materia, de una manera total, sin que intervenga ningún otro factor, ni ninguna otra causa"³².

A partir de aquí Polo va a presentar la noción aristotélica sobre el origen de la vida: "No es generación espontánea la tesis de la generación espontánea tal como la entiende un filósofo aristotélico: admite que la vida procede de la materia, pero que la materia no es la causa total del origen de la vida. Es decir, que efectivamente a partir de una materia pre-existente ha aparecido el primer viviente o los primeros vivientes, pero que esa materia pre-existente no agota la constelación de factores necesarios para explicar al primer viviente"³³.

Hay que puntualizar, sin embargo, en el contenido del término materia desde la perspectiva aristotélica: "dentro de la filosofía

aristotélica... lo que es inferior a la vida se llama materia, la simple materia, antes de que intervengan los principios organizativos unitarios de la estructura de los vivientes que llamamos alma"³⁴. "Aristóteles pensaba que los astros, las estrellas y el sol, todos los cuerpos que están animados de un movimiento circular, no son la tierra. La tierra está en el centro del universo, precisamente porque no tiene movimiento circular... es una tesis cosmológica cualitativa: se refiere a jerarquía, a importancia de los elementos materiales. Los cuatro elementos de la tierra no existen en las estrellas. En las estrellas existe otro quinto elemento que se llama quinta esencia que se caracteriza por ser mucho más noble que los elementos terrestres y estar animado por un movimiento circular que los terrestres no tienen"³⁵.

Polo expone que "Aristóteles admitía la generación espontánea en un sentido que no es la generación espontánea propiamente. Admitía que el viviente orgánico terrestre surge por la influencia de un agente celeste sobre los elementos terrestres. Y en este sentido Aristóteles admitía, por ejemplo, que el renacuajo, las ranas, se originaban del cieno, del lodo de la charca. Pero esto no es generación espontánea en sentido propio. Porque el lodo de la charca no era el factor total. Era el lodo de la charca bajo la acción del sol"³⁶. Polo sostiene que hoy no se pueden admitir esas cosmologías fundadas en las diferencias entre los movimientos circulares y los movimientos no circulares, pues son un recuerdo histórico. Y añade: "Nos quedaríamos simplemente abocados a la necesidad de admitir que no se trata de un astro, ese factor causal decisivo de la biopoesis, sino que se trata de un ser inteligente"³⁷.

Sin embargo, lo que sí se puede redescubrir hoy es el concepto aristotélico de materia: "lo que Aristóteles llama materia es simplemente la causa que opera según el orden temporal. Eso es la materia. Noción si cabe de las más elegantes que se han dado y de las más obvias. Materia, dice Aristóteles es aquel elemento causal que procede según la misma línea del tiempo. No es más que eso.. pero es genial"³⁸. Polo concluye diciendo: "la aparición de la vida es un hecho simplemente. ¿Cómo aparece? Pues ex quo de la materia, con relación al fin. Aparece teleológicamente, por la apertura misma del proceso natural... el fin siempre remite al creador, remite a Dios"³⁹.

2. Los niveles de vida

Abordaremos ahora la cuestión de los niveles de la vida. En primer lugar reseñaré la exposición de Leonardo Polo al respecto. Luego veremos a Bergson. En la Lección segunda del Curso de Psicología General Polo trata sobre la inmanencia vital y sus grados. Sostiene que desde un punto de vista filosófico "la inmanencia es el término de la vida que se queda en el mismo que la ha ejercido. El término de la acción vital es por lo tanto perfectivo para el viviente"⁴⁰. La inmanencia vital es sinónimo de autoposesión y a su vez gradúa la vida misma. Por eso las diferencias entre los grados de autoposesión son diferencias esenciales que dan lugar a esencias vitales diferentes, a modos de vivir distintos que son analógicos.

Sostiene con Aristóteles y Tomás de Aquino que la perfección, la eficiencia vital o la energía vital es un grado de eficiencia superior a las eficiencias no vitales. Por eso hay gradualidad, jerarquía y analogía en el mundo corpóreo⁴¹. "Hay que decir que el bien del viviente es un bien superior y la forma de tener ese bien es una forma superior a la forma que corresponde a los no vivientes"⁴². Polo argumenta en torno a los grados de vida y sostiene: "A la razón de perfección le corresponde la razón de universalidad. Por tanto, decir que el viviente posee inmanentemente la perfección equivale a decir que la perfección del viviente es la que lo hace superar su mera individualidad. Y aquí hay grados: los grados de la inmanencia son grados de vitalidad, y los grados de vitalidad y de inmanencia son grados de universalidad de la perfección final del viviente"⁴³.

Mas adelante, en la Lección cuarta, Polo distingue los grados de la vida y explica: "la vida es un fenómeno unitario. Pero que sea un fenómeno unitario no quiere decir que sea un fenómeno único. Hay muchísimas formas de vida, en todas la cuales se realiza el concepto de automoción pero de una manera más o menos intensa. Y estos grados de vida no son continuos, no son grados en el sentido cuantitativo...son grados que determinan especies distintas, clases de vida.... en todos los cuales la vida se realiza"⁴⁴.

Los grados de vida se inician con la vida vegetal, "que se llama así porque es la única que manifiestan las plantas, aunque es el supuesto de toda vida orgánica"⁴⁵. El segundo grado de autoposesión se refiere al ejercicio vital y a "la suscitación vital de la forma a la que obedece dicho ejercicio. Y esto es lo que se llama vida sensitiva". "La vida sensible se caracteriza porque se posee vitalmente, es decir, forma parte de la inmanencia vital, no solamente el realizar el movimiento, sino también el suscitar la forma a la que obedece el movimiento", y a esto se llama también conocimiento sensible⁴⁶. "Y por último hay un tercer grado de vida que es aquél en el que no solamente se conoce sensiblemente sino que también se posee vitalmente la finalidad... Esa es la vida intelectual. La vida intelectual, dentro de los vivientes corpóreos solamente la tiene el hombre, por lo menos solamente la manifiesta el hombre"⁴⁷.

Hasta aquí la síntesis de lo expuesto por Polo sobre los niveles de vida. Ahora nos corresponde preguntar ¿cómo presenta

Bergson la concepción plotiniana de la vida, de los niveles de vida? ¿los distingue o no? No olvidemos, sin embargo, el esquema platónico implícito en la visión de Plotino: el hombre es su alma y el cuerpo es cárcel respecto de la cual el alma ansía huir. El mundo de los sentidos es pura doxa, opinión plagada de errores, y solamente las Ideas –la idealidad abstracta- es referencia verdadera para el logos humano. Las sombras de la realidad que vislumbramos a través de la vida mortal, son una alusión a la realidad en sí, de lo que tan fragmentariamente conocemos.

En el Cours sur Plotin que venimos analizando encontramos fragmentos que colocaré frente a los ya expuestos por Polo sobre los niveles de vida. Bergson desarrolla la distinción de niveles de vida en el alma humana, implícitamente, al sostener que el alma para Plotino es “un mélange” una mezcla. En palabras textuales sostiene: “El alma es una mezcla. Nosotros diríamos que en primer lugar existe la idea, después la razón, después la forma, después la materia”⁴⁸.

En efecto, el alma producida por el Uno después de dos emanaciones sucesivas, deviene una mezcla de elementos: primero idea, después razón, después forma y luego materia. Bergson explicita esta concepción plotiniana del alma y dice: “El alma es la Idea por la cima, ella está en la Idea y puede regresar allí; es logos por la mitad, forma y materia por la base”⁴⁹. El alma, pues, es Idea en su cumbre, -puede ir y venir a esa cima- es logos en el medio, y forma- materia en la base. Bergson hace referencia a la filiación de cada uno de estos elementos que constituyen la mezcla que es el alma: los logoi son parecidos a los logoi estoicos y a los eidos platónicos, aunque -anota- es grande su diferencia también⁵⁰.

En el extremo opuesto a los logoi estaría la materia aristotélica, que habría devenido en fuerza pura⁵¹. Sostiene Bergson, “aquello que pertenece en propiedad a Plotino, es el paso, el esfuerzo por liberarse del dualismo latente en sus predecesores”⁵². Así pues, el dualismo de Platón habría devenido en una mezcla en un “mélange”, sintetizando elementos dispares.

Bergson alaba claramente esta síntesis que en realidad es un paso sincrético de Plotino y declara: “Si tomamos las Ideas y el Uno, tenemos el mundo inteligible de Platón y Aristóteles; y debajo está el mundo sensible. Plotino quiso derivar un mundo del otro, pasar del eidos al logos, del Noûs à la psyché. Esta es su gran originalidad”⁵³. Lo original de Plotino sería concebir el mundo material como mundo de la acción, de la producción, mientras el mundo de las Ideas es aquel de la contemplación.

¿Cómo pasar de la especulación a la acción, de lo que está más allá del espacio y del tiempo a aquello que se distiende y degenera?⁵⁴. A este dilema humano Bergson responde así: “Plotino ha resuelto esta cuestión psicológicamente, intentando el paso de lo inteligible a lo sensible de un modo puramente analítico, por un simple debilitamiento”⁵⁵. El paso de lo inteligible a lo sensible sería un debilitarse lo inteligible, que conduce a la acción práctica. Insiste Bergson y dice: “Mirad la IIIa. Enéada donde él declara que la acción y la producción no son otra cosa que un debilitamiento de la especulación. Actuar, para el hombre, es debilitar su pensamiento, es ser un ser distendido”⁵⁶. No cabe duda que Bergson encontró en Plotino la fuente de inspiración que reforzaba sus propias intuiciones filosóficas, pues le sirvió de una especie de falsilla sobre la cual calzaba sus propias respuestas a las aporéticas dificultades que supone el intento de conectar el mundo ideal con el mundo de lo viviente⁵⁷.

La vida vegetativa, la vida sensitiva y la vida intelectual van a mantenerse en la perspectiva de Plotino en una continua interacción, como en un mismo plano, unificadas en una sola línea de vida, -la del cuerpo humano-, impulsadas ora por la acción y distendidas en el espacio y en el tiempo, atentas a la producción material, ora imbuidas en la contemplación, fuera del espacio y del tiempo, paralizada la acción, sumida el alma en una profunda visión del Bien, del Uno, en actitud pasiva y extática.

¿Cuál es pues el elemento que sirve para distinguir los tipos de vida del hombre? Este elemento no va a ser el nivel de autoposición vital, o de intencionalidad, o de jerarquía de funciones. No. Esto es aristotélico y Bergson lo critica⁵⁸. Lo que Plotino toma como elemento divisorio de las formas de vida en el hombre va a ser la acción o la contemplación, y ése es el criterio que Bergson alaba. Y va mucho más allá: lo adopta él mismo como consigna intelectual, en pleno siglo XIX, para oponerse al mecanicismo de su tiempo y para rechazar las tesis materialistas en relación a la vida⁵⁹.

Pienso que resulta pertinente hacer notar, asimismo, que Bergson heredó una interpretación de Aristóteles propia del siglo XIX, la cual le fue entregada por Felix Ravaisson sobre todo. Por otra parte, la tradición francesa se inclinaba claramente por la filosofía platónica. Las tesis aristotélicas eran consideradas, incompatibles con el desarrollo de las ciencias experimentales y con el pensamiento moderno en general⁶⁰.

3. Vida y conciencia del tiempo

Bergson alaba a Plotino, no sólo por la síntesis entre acción y vida productiva, sino también, y sobre todo, porque lo considero el único filósofo de la antigüedad que ha prestado atención al fenómeno psicológico de la conciencia: “La verdad es que Plotino es el único de los filósofos antiguos que ha intentado dilucidar el concepto de conciencia, y estudiar el hecho de la conciencia independientemente del

pensamiento, y él ha debido crear una terminología: de allí una cierta cortedad o torpeza, y ciertas dubitaciones. Pero su pensamiento es claro"[61](#).

Los textos de Bergson son nítidos y como filósofo moderno que él es, releendo a Plotino, piensa encontrar en este autor clásico una noción clara de conciencia, noción por su parte tan apreciada por la filosofía francesa después de Descartes, y por Bergson en particular. Es verdad, dice, que se notan vacilaciones al estudiar el hecho de la conciencia, pero el pensamiento de Plotino al respecto es bastante nítido.

Las funciones de la antilephis, término que utiliza Plotino para denominar la conciencia, serán: la inquietud por el cuerpo; el placer y el dolor; la percepción de los cuerpos exteriores, la memoria y la inteligencia discursiva. Cierra esta enumeración afirmando: "Pues ninguna de estas funciones puede pertenecer al alma universal"[62](#).

En efecto, Plotino distinguirá las funciones del alma universal o alma del mundo de cada una de las funciones de la conciencia del sujeto. Por ejemplo, aquello que Plotino llama la inquietud por el cuerpo, -se refiere a las necesidades vitales del cuerpo humano- esa inquietud será propia de la conciencia individual, pues "la ley misma de la vida es la inquietud. Pero el cuerpo del alma universal es la totalidad de la materia. Nadie lo puede amenazar. El se esconde, interiormente, a él mismo. En tanto que encerrado en el alma del mundo, es eterno"[63](#). En el caso del dolor éste se produce mientras el cuerpo siente la amenaza de la pérdida de la imagen del alma, es decir, de la separación posible entre cuerpo y alma. En otros términos, cuando se inicia el peligro de muerte sobreviene el dolor. El placer, en cambio, se produce cuando el alma se readapta al cuerpo.

Puesto que aquí nos interesa la relación de la vida y el tiempo me detendré en la función de la memoria, que es una función propia de la conciencia, de la antilephis. Cito a Bergson: "Plotino aclara la relación de la conciencia y la memoria, y ve que no hay conciencia allí donde no hay una prolongación del pasado en el presente, una memoria"[64](#). Y continúa: la memoria es indispensable para plantear la conciencia del tiempo, o relación de la conciencia con el tiempo. Cita la IV Enéada, 4: "Pero la memoria pertenece a un ser que está en progreso, que está caído y se busca a sí mismo"[65](#).

Y en la misma Enéada, en IV, 4, 6, explica las condiciones de la memoria: "ella tiene por condición al tiempo"[66](#). Ahora bien: "el alma del mundo no se ocupa del tiempo. El tiempo está en ella, surge de ella, pero ella no está en él, lo domina, lo expresa, pero eminentemente bajo la forma de eternidad"[67](#). El alma del mundo no tiene las funciones del alma individual en relación al tiempo: vive en forma de eternidad. Plotino estudia, pues, la llamada conciencia psicológica, siendo en ese punto un caso aislado entre los griegos. Conecta la vida con el tiempo, precisamente en la conciencia psicológica del hombre.

Volvamos ahora al Curso de Psicología General y veamos qué indica Polo sobre la vida y la conciencia. Al abordar el alma sensitiva y sus funciones, en la Lección Octava admite "la existencia de dos tipos de almas: alma vegetativa y alma sensitiva"[68](#). Esta última tiene facultades y las que harán posible el conocimiento sensible. Las facultades del viviente sensible son de tres tipos; sentir, apetecer y automoción local[69](#). Las sensaciones corresponden al ejercicio de la facultad de sentir, y constata Polo: "lo que nos ha ocurrido cuando han aparecido las sensaciones, es que nos hemos encontrado con el fenómeno del conocimiento"[70](#). Polo continúa dejando constancia de la admiración que suscita este hallazgo: "el conocimiento es un hecho de los más asombrosos y además de los más irreductibles a otros. El conocimiento, en último término, tiene algo de misterioso. No acabamos de descifrarlo justamente porque no podemos acabarnos de descifrar a nosotros mismos como cognoscentes"[71](#).

Hace notar el Polo que no es posible seguir adelante sin formular una noción de conocimiento, y la clave la encuentra en Aristóteles, cuyo pensamiento -sostiene- es de una elegancia, precisión y economía de medios admirable: "El conocimiento es la posesión inmaterial de una forma. No se puede decir más con menos palabras. La posesión inmaterial se llama también posesión objetiva o también posesión intencional"[72](#). En la filosofía aristotélica la posesión intencional tiene que ver con un modo especial de ser que es el ser intencional: "El esse intentionale, que tantas vueltas se le ha dado y que la filosofía moderna ha vuelto a él, aunque yo creo -dice Polo- que entendiéndolo mal"[73](#).

La posesión inmaterial por su parte es propia de la filosofía aristotélica y significa posesión inmaterial de forma: "Se entiende por posesión inmaterial de una forma a aquella posesión de una forma en que el sujeto no es la materia. Es el modo de tener una forma de tal manera que el que la tiene no es material"[74](#). O dicho de otro modo: "posesión inmaterial de formas quiere decir posesión inmediata, posesión objetiva de formas". Y ¿qué quiere decir "objetivo"? "A la palabra objetivo se le han dado tantas vueltas, porque ha sido uno de los grandes centros de meditación de los filósofos" y escoge su significado literal: "El objeto es lo que está puesto delante"[75](#).

Por eso, añade Polo, "la posesión inmaterial es una posesión teniendo delante. Es un poseer que justamente como no es el aprisionamiento en la materia por parte de lo que se posee, lo destaca. Es poseer. Pero es poseer sin que esté pegado, poseer por así decirlo, destacado, teniéndolo liberado. Teniéndolo, si se quiere, representativamente. O presentativamente"[76](#).

Lo que quiero hacer notar, al citar los textos precedentes, es que estamos ante un modo realista de entender el conocimiento, y

también la conciencia. Ya a un nivel sensible las facultades orgánicas nos ofrecen datos sobre el mundo exterior que la conciencia advierte, pero ésta tiene la posibilidad, a través de las facultades superiores propias de la vida intelectual, de elucidarlas. O liberarlas presentativamente, utilizando terminología poliana. La llamada conciencia psicológica tendría ella misma otro nombre: conocimiento sensible.

Para contrastar mejor las dos visiones filosóficas que venimos comparando, explicitaré un poco más las facultades sensibles. Para ello acudimos a la Lección décima que distingue la sensibilidad externa y la sensibilidad interna. Polo comenta lo que es la especie impresa: es la relación de la forma extraña con la facultad desde el punto de vista de la materialidad de la facultad y también la tradicional sentencia escolástica: *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Ese modo del recipiente, dice, "es la formalidad misma suya. Resultará que la objetivación está estrictamente conmensurada con dicha forma"⁷⁷. De allí se derivará el hecho de que "conocer es cierto tipo de una abstracción"⁷⁸.

Por otro lado, todas las sensaciones tienen una conexión entre ellas, una cierta unidad: "La sensibilidad desde cierto punto de vista es una pluralidad, pero precisamente porque se trata de una pluralidad de facultades, solamente es plural en tanto que es gradual, y esto permite una consideración unitaria. Permite, por lo menos una coordinación de toda la sensibilidad"⁷⁹. Y comenta Polo: "La doctrina escolástica acerca del problema de la unidad de los sentidos es muy aguda y se desarrolla en base a la distinción entre los sentidos externos y los sentidos internos"⁸⁰.

Los clásicos cinco sentidos son reseñados por Polo -vista, oído, olfato, gusto y tacto- y ellos constituyen la sensibilidad externa. Sobre la sensibilidad interna -los sentidos internos- sostiene: "son cuatro: la cogitativa o estimativa, la memoria, la imaginación y el sentido común. Esta es la enumeración completa que da Santo Tomás. Porque estos cuatro Aristóteles no los descubrió. Aristóteles no vio la cogitativa. La cogitativa es un tema elaborado fundamentalmente por Tomás de Aquino, con algunos antecedentes medievales en Avicena y en Averroes, pero sobre todo es obra suya"⁸¹. La estimativa es el grado superior de la sensibilidad en el animal. En cambio en el hombre, "aunque sea también el grado superior de la sensibilidad, no es el grado máximo pues encima está la inteligencia"⁸².

En este punto Polo hace una distinción interesante, pues establece un criterio que diferencia lo interno y lo externo en la sensibilidad. Dice "El criterio de distinción entre lo interno y lo externo en la sensibilidad es el siguiente: la sensibilidad externa tiene por objeto lo externo y, por lo tanto, la especie impresa viene del medio. En cambio, la sensibilidad interna es aquella cuyo objeto es interno a la sensibilidad, no al cuerpo sino a la sensibilidad, y por lo tanto su especie impresa no viene del medio directamente"⁸³.

En la perspectiva realista de Polo, -en lo que llama "lo interno"-, la captación del tiempo se dará a través de la memoria. También de la cogitativa y de la imaginación, es decir de tres sentidos internos. Será un tiempo percibido, un conocimiento sensible del tiempo. Polo no utiliza para explicar todos esos complejos fenómenos de la sensibilidad el término conciencia. Bergson en cambio, sí lo utilizará -insistentemente-, desde 1888, cuando presentó su tesis doctoral sobre los datos inmediatos de la conciencia⁸⁴.

Veremos a continuación los contrastes que se dan entre las nociones de vida del Cours sur Plotin y del Curso de Psicología General. Los ordenaremos siguiendo la temática de los apartados que anteceden: a) orígenes de la vida, b) niveles de vida, c) vida y conciencia del tiempo. Pasemos pues a exponerlos de modo sintético.

4. Contraste de perspectivas

a) En relación al origen de la vida en Plotino, lo expuesto por Bergson hace referencia a un inicio por emanación del Uno. El Alma del mundo, tercera de las emanaciones del Uno sería la encargada de diseñar su propia imagen en múltiples versiones, en los cuerpos a los cuales son atraídos los logoi individuales. El deseo de separarse del todo, de individualizarse y vivir la propia vida es lo que arroja a los logoi de lo eterno al mundo temporal. La fascinación de esa atracción es la que desencadena la encarnación en los cuerpos singulares de esos logoi que son espíritu puro. Este sería el origen de la vida en el mundo temporal, de la vida humana en particular.

En el caso del Curso dictado por Polo, la cuestión del origen de la vida la afronta refiriéndose a las cuestiones de la generación espontánea y a un falso creacionismo, manejadas por el mundo científico contemporáneo. Polo recoge la postura aristotélica para la cual la vida se origina en un principio superior a la materia. La vida no puede originarse de algo inferior, como es la materia misma, sino que proviene de elementos causales superiores, de índole más alta. Explica que dentro de la cosmología aristotélica ese principio es el llamado quinto elemento, o quinta esencia propio del mundo celeste. Pero esa cosmología de los elementos, superada ya por la física actual, es un recuerdo histórico. Sin embargo, Polo da una indicación: aunque ese elemento causal no es un astro, sí se trataría de un factor causal decisivo; se trataría en realidad de un ser inteligente. Por eso se abre aquí un espacio interesante para la creación ex nihilo.

b) En el apartado sobre niveles de vida, Polo expone con nitidez los tres niveles de vida y sus funciones: vida vegetativa, vida sensitiva y vida intelectual. Por su parte Bergson, encuentra otro criterio diferente en relación a las funciones vitales para clasificar la vida:

la acción o vida productiva y la contemplación. El cuerpo acusa necesidades vitales y genera inquietudes orientadas a su mantenimiento. El alma por su parte, ansía en su condición encarnada, volver hacia el Uno, desprendiéndose de los avatares temporales. Así es atraída hacia el Uno entresacada de la multiplicidad de los seres vivos. Hay, pues, un contrapunto en el hombre y en su alma, que va desde la acción productiva que le lleva al proveimiento de sus necesidades materiales, hasta la vida contemplativa, que sacia sus necesidades espirituales. En la vida activa, la corporeidad y lo vital corpóreo se sitúan en un primer plano, y ocultan al alma; y al revés, en la actitud contemplativa, se dejan de lado las actividades productivas, que restan energías para ese esfuerzo interior de retornar al Uno, el cual se muestra rico en frutos para el hombre: el logos puede desplegar todo su dinamismo, ocultando lo corpóreo, dejándolo disminuido a su mínima expresión.

c) En lo relativo a la vida y a la conciencia hay que decir que Bergson se sitúa en una perspectiva en la cual es posible distinguir la conciencia como escenario de datos empíricos inmediatos obtenidos por el nous o actividad discursiva del logos. Se inserta así en la tradición platónica, y en particular la alejandrina. Acepta ese modo de plantear la obtención por parte del hombre de información interior sobre el mundo exterior y sobre sí mismo. Polo, por su parte, recoge el modo aristotélico de plantear la vida sensible, la sensibilidad y la generación del conocimiento: lo será a través de las facultades sensibles. Los sentidos externos son complementados por los sentidos internos, en una labor de depuración y afinamiento de lo captado por la sensación. Sigue Polo el importante desarrollo tomista de esta cuestión, al que considera un avance en relación a las averiguaciones aristotélicas, trabajándolo, asimismo, con desarrollos propios. La divergencia de perspectivas -implícita en la denominación de conciencia o conocimiento sensible al fenómeno que venimos estudiando-, aparece con nitidez en ambos planteamientos. Sin embargo, no solamente es un cuestión de lenguaje. Lo que exponen ambos autores - Bergson y Polo- es una temática ya entrevista por Aristóteles y Plotino, que efectivamente contienen fuertes divergencias conceptuales, las cuales han dado origen a sendas polémicas a lo largo de la historia de la filosofía.

Después de los contrastes que anteceden entre Polo y Bergson, descubiertos ambos filósofos en su peculiar modo de plantear esos temas comunes, así como sus propias convicciones intelectuales, etc.-, pienso que se presenta al investigador la oportunidad de continuar la propia búsqueda. En mi opinión resulta conveniente una relectura de las facultades de la imaginación y la memoria en nuestras actuales circunstancias culturales, también de la cogitativa, en la cual está la clave correcta, posiblemente, para explicar los complejos fenómenos de la vida sensible y su ordenación hacia las facultades superiores del hombre.

Luz González Umeres
Universidad de Piura



**SOBRE EL "SUJETO" Y EL TEMA
DEL HÁBITO DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS
Una propuesta desde el corpus tomista**

SUMMARY: This article studies the subject and the object of the habit of the first principles. It shows that Thomas Aquinas offers an extension to the vision of Aristotles. It proposes the actus essendi and the Divine Being as the first principles. It avoits the ontologism ant it addresses the question of the knowledge of this habit.

1. La impronta de Aristóteles

Aristóteles dejó escrito que "si, pues, alcanzamos la verdad por medio de la ciencia, la prudencia, la sabiduría y la inteligencia sin engañarnos nunca, y ello tanto en el orden de lo necesario como en el orden de lo posible, si de las tres facultades -la prudencia, la ciencia y la sabiduría- ninguna puede tener conocimiento de los primeros principios, resta que sea la inteligencia la que los pueda alcanzar"[13]. Para el Estagirita lo que en la Edad Media se llamaría intellectus es el hábito de los primeros principios. Estos principios parecen regular el modo correcto de ajustar entre sí los diversos objetos intencionales de la razón. Esos objetos se ajustan bien entre sí si responden al modo real de ajuste de las categorías físicas. Es decir, la unión entre objetos intencionales en el juicio o en la predicación debe respetar la unión real de los accidentes con las sustancias. Es decir, un juicio racional será verdadero únicamente cuando se unan los accidentes que corresponden a una determinada sustancia (ej. el perro es blanco), pero no cuando se atribuyan accidentes de accidentes

(ej. el blanco es músico). De manera que los primeros principios tienen, según el filósofo de Atenas, un fundamento real sustancial[14].

Ese criterio racional con fundamento real puede tener su regla lógica y su expresión lingüística. Lógicamente se puede formular diciendo que lo que es posterior a la cópula (a la forma verbal es) se puede unir a lo que la precede cuando ello no implique contradicción (ej. A es B). Lingüísticamente se puede formular diciendo que la atribución será correcta sólo si se atribuyen a un sujeto (ej. casa) los predicados que realmente le pertenecen o corresponden (ej. blanca, grande, sólida, etc.), pero no los que no le corresponden (ej. viviente, oyente, pensante, etc.). En definitiva, "el principio de contradicción en Aristóteles es el principio de sustancia"[15]. Ello indica que el modo de estar constituida la realidad física marca a la razón el criterio para predicar, razonar, argumentar, de modo que ésta no divague o caiga en contradicción. En suma, para el filósofo de Atenas estos primeros principios son condiciones tanto de la realidad física como de nuestro pensamiento.

2. La ampliación tomista

Tomás de Aquino, que conoce bien los precedentes planteamientos aristotélicos, no los sigue al pie de la letra, sino que los amplía. En efecto, en primer lugar, para él no es la distinción real entre sustancia y accidentes lo que permite que la razón no entre en contradicción, sino la distinción entre el ente (que es real) y el no ente (que no es real sino sólo mental; un "ente" de razón). Este desarrollo parece derivar de su descubrimiento del *actus essendi*, pues lo fundante para él no es la sustancia sino el acto de ser. Además, el acto de ser creado no es necesario sino contingente. Es, pero podría no haber sido o dejar de ser. De manera que si cabe pensar el ente, también el no ente. Y luego se afirma que no se puede ser y no ser a la vez[16].

En este punto se puede decir que para Sto. Tomás la ausencia de contradicción de la razón no se apoya exclusivamente en lo real físico (las causas), sino que se amplía, por una parte, a lo real inmaterial[17] y, por otra, a lo mental (el no ente es sólo mental, ideal, y por serlo, inmaterial). Pero si la razón puede pensar el no ente, la ausencia de contradicción racional se basará en la capacidad de la razón de distinguir lo real -sea o no físico- de lo irreal -que siempre es mental-. Por lo demás, como la mente va más allá de lo real, ello constituye un indicio de que ésta es inmaterial. De manera que si para Aristóteles el principio de no contradicción manifiesta que nuestra razón se ajusta al modo de ser de lo real físico, en Tomás de Aquino revela que nuestra razón se ajusta a cualquier realidad tras distinguirla de la irrealidad.

En segundo lugar, Tomás de Aquino acepta como primeros principios asuntos -reales y mentales- más variados que Aristóteles. De entre los reales, parece aceptar como primer principio a Dios. De entre los mentales, afirma como primer principio, por ejemplo, el de que el todo es mayor que la parte. Es manifiesto que las nociones de todo y parte son mentales, no reales, pues son generalizaciones que buscan aunar lo que en lo real no está unido.

En este trabajo nos centraremos únicamente en dos asuntos de este hábito innato, su sujeto y su tema según Tomás de Aquino, dejando para otras investigaciones el problema de la unicidad o pluralidad de este hábito, el de su carácter innato y el de su distinción respecto de los demás hábitos adquiridos o innatos. Se atiende, por tanto, a las siguientes cuestiones: a) ¿Cuál es el sujeto del hábito de los primeros principios? b) ¿Los primeros principios son reales o mentales? c) ¿Cuál es el tema del hábito? d) ¿Es Dios un tema del hábito? e) ¿Cómo se conoce este hábito?

3. El "sujeto" del hábito

Desde Agustín de Hipona es clásica la distinción entre *ratio superior* e inferior. El primer modo de conocer mira a las realidades superiores al hombre; el segundo a las inferiores o del mundo. En esto estriba la distinción tomista entre *intellectus* y *ratio*[18]. Tomás de Aquino considera que el sujeto del hábito de los primeros principios es la *ratio superior* o la parte superior de nuestro conocimiento[19]. Esta tesis atañe al tema (o temas) del hábito, porque evidentemente éste deberá ser superior al propio hábito. El hábito de los primeros principios es propio del *intellectus* como la ciencia lo es de la *ratio*: "los principios especulativos se conocen por un hábito natural distinto al de las conclusiones, a saber, por el intelecto; pero las conclusiones, por la ciencia"[20].

Con todo, Tomás de Aquino no admite que la ciencia y el intelecto pertenezcan a potencias distintas: "aunque los principios y las conclusiones pertenezcan a diversos hábitos del alma, sin embargo, no pertenecen a diversas potencias"[21]. De manera que no queda más alternativa que concluir que el sujeto del hábito, para Tomás de Aquino, es el intelecto posible. Pero si preguntamos por el motivo tomista de tal tesis, a mi juicio, se puede responder que Tomás de Aquino evita radicar los hábitos innatos en el intelecto agente tal vez porque los considera superfluos en él, pues si el agente ya es acto, éste no parece requerir de ninguna otra ayuda activa, perfectiva, ni nativa ni adquirida. Pero se puede seguir preguntando por el motivo de este rechazo tomista. La respuesta puede ser tal vez porque si el

agente se considera siempre como luz, de poner hábitos en él, habría que distinguir entre la luz del intelecto agente y la luz de los hábitos. A su vez, habría que distinguir entre un tema propio, por distinto y superior, para el intelecto agente y otros temas propios para cada uno de los hábitos innatos. Pero estas consideraciones, que van más allá del planteamiento aristotélico y carecen de precedentes en la historia de la filosofía del s. XIII, Tomás de Aquino no las explora.

Del mismo modo que el hábito de ciencia, para Tomás de Aquino el hábito de los primeros principios tiene como sujeto una facultad, la inteligencia, a la que también denomina entendimiento posible. Ésta potencia puede tener varios hábitos. La razón que da es que "el sujeto de los hábitos es una potencia pasiva..., y esta potencia pasiva se compara al acto determinado de una especie, como la materia a la forma"[22]. Pero si es potencia pasiva, el hábito en ella causado debe serlo por algo activo. Por tanto, se precisa la cooperación del entendimiento agente para formar un hábito en el posible. La diferencia entre formar este hábito y el formar el de ciencia, es que –ya se ha indicado– el hábito de los primeros principios se causa inmediatamente[23]. Sin mediación significa que el hábito de ciencia es mediado en el formarse. ¿Quién media en él? Para el de Aquino seguramente el hábito de los primeros principios; mediación inexistente en el caso de del hábito de lo principal. Si no tiene mediación, el entendimiento agente lo ilumina directamente.

Pero si el hábito de los primeros principios radica en el intelecto posible, dado que éste es nativamente tabula rasa, no queda más alternativa que mantener que los primeros principios se abstraigan. En efecto, lo iluminado por el hábito, según Tomás de Aquino ha sido abstraído: "también los mismos principios indemostrables los conocemos abstrayendo de los singulares, como enseña el Filósofo en I Posteriores Analíticos..., de donde conviene que preexista el intelecto agente al hábito de los primeros principios como causa del mismo; ya que los principios se comparan al intelecto agente como ciertos instrumentos suyos, ya que por ellos, hace a otras cosas inteligibles en acto"[24]. Recuérdese que clásicamente se ha atribuido al intelecto agente el papel abstractivo.

Si el intelecto agente es abstractivo, y los principios se abstraen, consecuentemente, habrá que vincular el intelecto agente y el hábito. Tomás de Aquino lo lleva a cabo así: "conviene que el intelecto agente se compare a los primeros principios del intelecto en hábito o como el agente al instrumento, o como la forma a la materia"[25]. Es decir, que para hacer inteligibles en acto todos los inteligibles en potencia a la ratio o entendimiento posible, el entendimiento agente se sirve del hábito de los primeros principios como de instrumento ineludible, lo mismo que la forma actualiza la materia siendo indisoluble de ella de entrada, es decir, sin tiempo, "statim et plena luce"[26].

En la cita que precede se pueden destacar varios asuntos de interés. En primer lugar, que merced al adagio "nihil in intellectu nisi prius in sensu", para Tomás de Aquino los primeros principios –no el hábito cuya luz es innata[27]–, se conocen por abstracción[28]. Pero esta luz, para conocer, necesita de la determinación de los primeros principios[29], asunto que no deja de ser paradójico, pues si la luz es previa a lo conocido, ¿qué puede significar un conocer sin un tema conocido? En segundo término, conviene destacar que es la mediación de estos primeros principios la que nos hace inteligibles en acto las demás especies, lo cual indica que si se asigna al intelecto agente el hacer inteligibles las especies, el hábito de los primeros principios debe actuar como instrumento directo del entendimiento agente, es decir, como su "habilitas"[30]. En este sentido, si el hábito se requiere para formar las demás especies, pertenece a la via inventionis[31]. Una tercera cuestión es que el entendimiento agente existe previamente al hábito de los primeros principios, pues corre de su cuenta el formarlo inmediatamente. Pero ¿por qué lo forma?, ¿acaso sin él no puede abstraer las formas inteligibles?

4. ¿Son los primeros principios reales o mentales?

Si se considera que los primeros principios son reales extramentales, el hábito de los primeros principios no será sino una apertura a la realidad principal que, por serlo, será distinta de la propia apertura íntima de la persona humana a sí, pues la persona no es un principio o fundamento respecto del mundo, ni tampoco respecto de las demás realidades.

En cambio, si se interpreta que los primeros principios son mentales, el hábito no será sino una apertura hacia lo interno de la mente, a sus objetos o a sus actos, es decir, a su modo de proceder. En este segundo caso, si se los considera objetos o especies, no se entiende por qué tales principios se llaman primeros, porque es manifiesto que el acto de conocerlos, por ser superior a ellos, será primero ontológicamente (no según el tiempo) respecto de ellos. En efecto, lo primero pensado, si es formado por el acto de pensarlo, entonces, ya no podrá ser primero entitativamente; su realidad, si es que alguna tiene, será segunda respecto de tal acto.

Además, si los primeros principios fueran mentales, los formaría la persona humana, pero ¿cómo un ser que no es principal o fundante, sino que se atiene a lo que es antes que ella, puede fundar principios primeros mentales? Más aún, si los primeros principios fueran mentales, la persona no tendría un motivo suficiente para salir de su ensimismamiento mental y atender a lo real extramental. Asimismo, si se acepta que ella es primera, el resto está de más. Nada prohibiría que la persona se desentendiese de lo real. Es más, tal desvinculación sería connatural a ella.

Por lo demás, si los primeros principios fueran mentales, la persona se impondría a ellos, porque el conocerlos (acto) es superior ontológicamente al objeto formado. Imponerse indica acotarlos, notar su límite, y por tanto, su posibilidad de rebasarlo, es decir, de no atenerse a ellos si no se quiere. En cambio, si son reales, la actitud de la persona no puede ser sino de respeto, porque ella no es principio, viene después de ellos, y debe atenerse a lo que existe. Si no los respetase, conculcaría su carácter de ser posterior a ellos y tener que ver necesariamente con ellos.

La alternativa que precede plantea la cuestión de si el tema del hábito es superior al hábito o a la inversa. En efecto, si los principios son reales, éstos serán superiores al hábito, y el hábito deberá plegarse a ellos. En cambio, si son mentales, el hábito será superior a su tema, podrá pensarlo o dejar de hacerlo a placer, y no por hacerlo el hábito admitirá crecimiento o decrecimiento. Pero si el tema del hábito es real y superior al hábito, éste no lo puede conocer como al resto de objetos mentales, es decir, poseyéndolo según la presencia mental, sino que, abandonando el cómodo nivel de la posesión inmaterial, deberá plegarse a las exigencias de la realidad principal extramental que se retrotrae a ser poseída, porque de serlo, dejaría de ser principal. Además, si los primeros principios son reales y superiores al hábito, éste podrá crecer en la medida en que centre más la atención en ellos.

¿Qué responde a todo ello Tomás de Aquino? Es neto en el corpus tomista que el tema del hábito son los primeros principios[32], y que éstos son distintos del hábito[33]. Pero, a tenor de sus diversas descripciones, se puede pensar o bien que son mentales, o bien que son reales. En efecto, los describe como "conocidos por sí mismos"[34]. Per se notis, evidentes, no parecen ser reales, porque de serlo conoceríamos enteramente lo real, pero "nuestra cognición es tan débil que ningún filósofo pudo nunca investigar perfectamente la naturaleza de una mosca"[35]. Hay más realidad, por conocer en una mosca, que la realidad conocida de ella en cualquier mente humana; y una mosca no es un primer principio.

Para Tomás de Aquino "considerar los principios de este segundo modo (en cuanto que vienen a explicitarse en las conclusiones) pertenece a la ciencia, que considera también las conclusiones, pero considerarlos en sí mismos toca al entendimiento... De esta manera la ciencia depende del entendimiento como de algo más elevado"[36]. Pero si se piensa que los principios son mentales, derivadamente el hábito de ciencia que depende de aquéllos[37] será interpretada más como un hábito que versa sobre asuntos lógicos que como uno que verse sobre asuntos reales. En efecto, tomar a la ciencia como saber acerca de conclusiones es más de corte silogístico, lógico, que real, pues la ciencia como saber acerca de lo real es un conocer acerca de qué juicios racionales que versan sobre lo real son verdaderos y cuales falsos, es decir, si afirman lo que en lo real está unido y niegan lo que en lo real está separado, o al contrario.

Por una parte, hay que distinguir el hábito de los primeros principios y los primeros principios, pues "los principios indemostrables en el orden especulativo no son el mismo hábito de los primeros principios, sino que son los principios de los que el hábito es hábito"[38]. Uno se compara al otro como el método cognoscitivo respecto del tema conocido. Conocer es poseer, pero la posesión del hábito (que eso significa, por otra parte etimológicamente el vocablo) es de rango superior a la posesión de la operación inmanente. Si el acto conoce objetos intencionales; este hábito debe conocer temas reales.

Los primeros principios deben ser iguales para todos, pero Tomás de Aquino añade que "según la mayor capacidad del entendimiento, uno conoce más la virtud de los principios que otro"[39]. La capacidad del "intellectus" es lo mismo que el hábito de los primeros principios, pero ¿cómo explicar que en unos se da más desarrollado este hábito que en otros si en todos la luz es innata?, ¿por qué unos conocen más que otros? La respuesta correcta tal vez sea que el hábito es susceptible de crecimiento. Pero cabe seguir preguntando ¿en virtud de qué crece el hábito? Una respuesta pertinente puede ser que en virtud del acto del que depende este hábito, es decir, del entendimiento agente. Pero la tesis que de aquí se puede deducir, a saber, que "el entendimiento en acto activa progresivamente los hábitos innatos" es novedosa.

5. La no contradicción como "tema" del hábito

Tomás de Aquino suele admitir como primeros principios el de no contradicción y el de identidad. Junto a ellos acostumbra a poner como principios frases como la del "todo es mayor que la parte" y otras similares. Recogeremos aquí sólo unas observaciones pertinentes al respecto.

El principio de no contradicción[40] debe hacer referencia al ser de lo real[41], pues el ser de las cosas es la causa de la verdad en la mente[42], y este principio, siendo origen de toda verdad, permite confrontar la verdad con la falsedad. Conocer el ser y negar la existencia del no ser debe ser papel propio de este hábito. Al decir de Polo, "el conocimiento del esse creado de las esencias no intelectuales es el conocimiento habitual del principio de no contradicción"[43]. El que el ente sea incompatible, contradictorio, con el no ente, es la forma de expresar el conocimiento del ser del ente. Dicho conocimiento opone contradictoriamente la verdad a la falsedad, la afirmación a la negación[44]. Como entre el ser y el no ser no cabe medio, tampoco en la contradicción cabe medio[45]. Nos damos

cuenta de que lo real permanece en el ser cuando advertimos este principio.

Tomás de Aquino formula este principio a modo de proposición. Pero es claro que una proposición se forma a resultas de un acto de la razón: el juicio, y éste es un acto adquirido, no innato. Sin embargo, a pesar de la formulación judicativa de ese primer principio, éste es innegable para todos[46], lo cual indica que el hábito es innato en todo hombre. En lo teórico la razón está determinada a lo uno gracias a este principio, pero no en lo práctico, de ahí que la voluntad no esté obligada a una de las dos partes de la contradicción[47].

Por otra parte, este primer principio no existe aislado, sino vinculado con otro. En efecto, el conocimiento del ser creado nos abre el acceso a Dios porque "el ser, que inhiere en las realidades creadas, no se puede entender sino como deducido del ser divino"[48]. También por ello, "sólo se subtrae de la potestad divina aquello que repugna a la razón de ente, esto es, lo que implica contradicción"[49]. De modo que el conocimiento del ser real no contradictorio reclama otro primer principio real que dé su razón de ser, y ese es el ser que tiene en sí la razón de su ser: "aunque el intelecto puede conocer la criatura no conociendo a Dios, no puede sin embargo entender que la criatura no sea conservada en el esse por Dios; pues esto implica contradicción, como si la criatura no fuese creada por Dios"[50]. Pero un ser que tenga en sí su razón de ser no admite dualidad entre ser y esencia, es decir, es idéntico. De modo que el principio de no contradicción es realmente solidario, e intelectualmente incomprensible, sin el principio de identidad.

6. La identidad como "tema" del hábito

El principio de identidad[51] parece hacer referencia directa al ser divino[52], porque sólo Dios es la identidad[53]. En efecto, la palabra identidad solo se debe predicar en sentido estricto de Dios, porque "Dios importa omnímoda identidad, ya que en Dios es completamente idéntico el intelecto y lo inteligido"[54], el querer y lo querido, el ser y la esencia, etc. Sin embargo, el término "identidad" es utilizado impropriamente por muchos autores que lo usan para hablar, por ejemplo, del conocimiento humano. En efecto, dicen que entre el acto de conocer y el objeto conocido se da una identidad, o que el objeto conocido se identifica con lo real extramental. Sin embargo, el de Aquino habla en esos casos de "unión" entre acto-objeto, o de "semejanza" del objeto conocido respecto de lo real, y niega la identidad a esos niveles: "en nuestro intelecto usamos el nombre de concepción, según que en el verbo de nuestro intelecto se encuentra la semejanza de la cosa inteligida, aunque no se encuentre la identidad de la naturaleza"[55]. Esto parece evidente, pues donde existe identidad, no hay semejanza. La identidad es real, no mental, y es advertida por el hábito de los primeros principios. Con otras palabras: éste hábito está nativamente abierto a Dios.

Con todo, en este punto surge una duda: dado que tanto el hábito de los primeros principios como el de sabiduría hacen referencia a Dios, ¿qué conoce uno de Dios y qué el otro?, ¿en qué se distinguen ambos conocimientos? La siguiente respuesta parece certera: "el conocimiento del esse divino en cuanto Creador de dicho ser (creador de las esencias no intelectuales), y no del ser humano, es el conocimiento habitual del principio de identidad... El conocimiento de Dios en cuanto es mi Creador es el rendimiento culminar, sapiencial, de aquella observación según la cual lo entendido no entiende"[56]. El hábito de los primeros principios advierte a Dios como ser idéntico mirando fuera. El hábito de sabiduría busca a Dios en la intimidad humana, precisamente porque la persona humana no es idéntica, es decir, es distinta de su esencia; y el hecho de que no es idéntica indica que es creada. Por ello requiere de quien dé razón de su ser. De otro modo, el hábito de sabiduría se abre a Dios como el Creador de la persona humana.

7. Si Dios es un tema del hábito innato ¿cómo evitar el ontologismo?

Si la identidad real es el ser divino, y el principio de identidad es un primer principio, Dios es uno de los temas del hábito de los primeros principios. Pero si todo hombre está nativamente abierto a Dios por este hábito, ¿por qué algunos de declaran agnósticos o ateos?

El siguiente texto de Tomás de Aquino podría servir de respuesta a la anterior pregunta: "verdad es que tenemos naturalmente cierto conocimiento confuso de la existencia de Dios en el sentido de que Dios es la felicidad del hombre, y puesto que el hombre, por ley de su naturaleza quiere ser feliz, ha de conocer naturalmente lo que naturalmente desea. Pero esto no es, en realidad, conocer a Dios, como tampoco conocer que alguien llega es conocer a Pedro, aunque sea Pedro el que llega; y de hecho muchos piensan que el bien perfecto del hombre, que es la bienaventuranza, consiste para unos en las riquezas, para otros en los placeres, y para otros cualquier otra cosa"[57]. De ese modo Tomás de Aquino evade el ontologismo. Conocer por el hábito innato de los primeros principios que Dios es la identidad no es conocerlo como un ser personal, sino como origen de toda realidad creada. Pero de ese modo no se alcanza la intimidad del origen. A la par, saber por el hábito de sabiduría que Dios es un ser personal y que es mi Creador tampoco es conocer la intimidad divina.

Esta doctrina mantiene que tenemos un conocimiento natural de Dios, que es habitual y, por tanto, que cualquier prueba adquirida de la demostración de su existencia es una argumentación de la razón inferior a la apertura nativa del hombre a Dios. Con todo, para el de Aquino esas vías racionales que demuestran la existencia de Dios no son ni inútiles ni innecesarias, porque acepta que el conocimiento natural de Dios –tanto de su existencia como su esencia– que tenemos a nivel intelectual es confuso[58]. Esa confusión puede entenderse según el sentido de que el tema conocido supera a la luz cognoscitiva del hábito. Con todo, si el intelecto no estuviese abierto nativamente a Dios, vano sería el empeño de demostrarlo a nivel racional, puesto que este hábito es como la condición de posibilidad de la ratio. Debe existir una primera apertura cognoscitiva humana a Dios, pues de lo contrario se abriría un al infinito[59] que no da razón del arranque de nuestro conocer.

Los primeros principios no pueden ocultársenos, pues “es inconveniente decir que tenemos hábito de estos principios, y que nos estén ocultos”[60]. Pero el conocimiento que de ellos tenemos no es patente sino confuso. Lo patente para el pensamiento humano son las ideas mentales (los objetos pensados), porque éstas dependen del acto de pensarlas que las forma o presenta, pero los principios reales no dependen del hábito de los primeros principios, sino a la inversa. Los primeros principios no los formamos ni abarcamos, sino que los seguimos intelectualmente subordinándonos a ellos.

8. Precisiones terminológicas

El tema de la ratio en su uso superior es la física (clásicamente considerada como conocimiento de la tetracausalidad); el del intellectus, la metafísica. Como uno de los temas de la metafísica es el ser creado, a esta rama del saber se llama ontología; como otro de los temas es el ser divino, a esta disciplina metafísica se denomina teología natural; y como el ser creado no se puede conocer sin su vinculación con el ser divino, el estudio que se ocupa de ese nexo real entre la no contradicción real y la identidad real es el tratado de la creación. A esa vinculación se la denomina a veces causalidad trascendental.

En consecuencia, el intellectus es condición de posibilidad y fin de la ratio. Origen, porque sin la apertura al ser real del intellectus no hay posibilidad de desentrañar la esencia de universo, cometido de la ratio[61]. Fin, porque la ratio, conocida la esencia, llega a su culmen, y sólo por resolución al intellectus se puede conocer lo que para ella quedaba tácito: el fundamento, el acto de ser del cosmos.

Asentadas las distinciones anteriores empiezan a recobrar relieve las precisiones de Tomás de Aquino cuando afirma que la vida contemplativa no consiste en un acto de la razón sino del intelecto[62]. Dicha vida en la presente situación humana debe ser por lo menos intelectual, no racional: “lo supremo en nuestro conocimiento no es la ratio sino el intellectus, que es origen de la razón. Así pues el conocimiento de Dios no es racionativo, sino sólo intelectual”[63].

“Sólo intelectual” no significa que Dios sea tema en exclusiva del habitus principiorum, sino que dicho hábito es el primer nivel habitual donde se alcanza a conocer el ser divino de modo distinto al racional. El modo de acceso a Dios propio de la razón no es directo, sino por la mediación de las especies mentales o de las comparaciones racionales, la analogía.

Pero –como se ha indicado– el hábito de los primeros principios no es ni el único nivel de conocimiento habitual directo de Dios, ni tampoco el más alto. El conocimiento sapiencial de Dios (hábito de sabiduría), por ejemplo, permite conocer a Dios experiencialmente notando que Dios es personal. Y, evidentemente, saber que Dios es persona es superior a verlo como Acto Puro o Ipsum esse. Con todo, el hábito de los primeros principios, como “conocimiento natural es cierta semejanza de la verdad divina impresa en nuestra mente”[64].

9. ¿Cómo se conoce el hábito?

“Acerca de los hábitos de la parte intelectual (...), si son perfectos, no pueden tenerse ocultos, por el hecho de que la certeza es propia de su perfección; de ahí que cualquiera que sabe, sabe que sabe..., y del mismo modo alguien que tiene el hábito del intelecto de los principios, sabe que él posee aquel hábito”[65]. Con todo, una realidad es la persona que sabe y otras los hábitos mediante los que sabe. Saber que se dispone de hábitos lo sabe la persona, no los hábitos.

La objeción más radical que surge del precedente planteamiento radica en argumentar cómo es posible que contemos de entrada con un tal conocimiento y que no seamos conscientes de él. Tomás de Aquino constata que “el niño no puede usar del hábito del intelecto de los primeros principios (...) por defecto de la edad”[66]. Con ello se indica que, pese a ser un hábito innato, no es innato ni su conocimiento consciente ni su uso. Para algunos el por qué de esta carencia se explica diciendo que “este principio sólo se hace cognoscitivo en la medida en que la sensibilidad se desarrolla y se usa operativamente para conocer la verdad”[67] y, además, indicando que el darse cuenta es asunto de la conciencia, pero la conciencia es inferior a dicho hábito.

La conciencia parece llegar tarde. Del mismo modo que notamos que tenemos entendimiento agente, por así decir, por sus "efectos", a saber, por el carácter activo de éste que permite explicar la activación del resto de instancias cognoscitivas humanas, pero él mismo no se conoce de modo directo (no hay autointencionalidad a ningún nivel cognoscitivo), de ese modo conocemos el hábito de los primeros principios, a saber por su respaldo a lo conocido por la ratio, que actúa aprovechando la sensibilidad cognoscitivamente desarrollada. Tanto el intelecto agente como el aludido hábito existen en nosotros como dotación creatural, pues sin acto no hay actualización posterior de potencia alguna. La suposición de su inexistencia se demuestra falsa por reducción al absurdo, pues sin aquéllos no hay operación ninguna de la ratio. Pero si las hay, y ésta tabula rasa es susceptible de remitir progresivamente su pasividad al ser actualizada por algún acto previo, aquéllos (el habitus principiorum y el intellectus agens) existen, aunque no sean conocidos directamente.

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra



POLO, Leonardo:

El conocimiento racional de la realidad.

Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés.

Cuadernos del Anuario filosófico, serie universitaria, nº 169.

Universidad de Navarra, Pamplona 2004; 170 pp.

Se edita aquí la transcripción de un curso de doctorado impartido por Polo en la facultad de filosofía y letras de la universidad de Navarra en 1992. Existe otro curso con el mismo título que Polo impartió en la universidad de La Sabana (Colombia) en 1989. Y asimismo tienen una temática afín a la de este libro otros dos cursos de doctorado inéditos todavía, y que fueron impartidos por Polo en la universidad de Navarra: El orden predicamental (de 1988) y El logos predicamental (de 1994).

Hago notar que todos ellos se corresponden con los años que median entre la publicación de los tres primeros tomos del Curso de teoría del conocimiento (1984, 1985 y 1988) y la de las dos partes que componen el tomo cuarto (1994 y 1996): reflejan, por tanto, la difícil maduración en la filosofía de Polo del conocimiento de la realidad física, que constituye la segunda dimensión del abandono del límite mental, solamente esbozada antes en La cuestión de la esencia extramental (1971). Para tener un cuadro completo de esta fase del pensamiento de Polo tendríamos que apuntar también su artículo Inactualidad y potencialidad de lo físico (1996) y algún otro inédito como las Lecciones de teoría del conocimiento (particularmente dirigidas a distinguir logos y fysis) (Universidad de Navarra, 1994).

Esta abundancia de textos en un período de algo menos de una década expresan la dificultad de abandonar el límite mental en su segunda dimensión, o la dificultad de conocer lo físico -material y móvil, infrahumano- a partir de las operaciones inmanentes de la teoría, cuyos objetos son inmateriales e inmóviles: exentos de su realidad causal, con la que nuestra inteligencia pugna. Pero al mismo tiempo que esta pugna, esos textos exhiben la fecundidad del método poliano y la riqueza de la filosofía de la naturaleza (mejor, del universo) que permite conseguir. A esta percepción contribuye, además, el hecho de que el texto poliano incluya una buena porción de sugerencias físicas: como la alusión al ruido blanco (p. 119), o al sistema ecológico (p. 129).

Este libro de Polo se estructura en siete capítulos. Los dos primeros están dedicados a nuestro conocimiento intencional y a la realidad mediante él conocida, a la que en cuanto que tal, en cuanto que conocida tan sólo intencionalmente, se denomina cosa; ideas y cosas. A destacar, como una cierta novedad de este libro, la distinción de intencionalidades –observacional, representativa y abstracta (p. 57)- que apunta Polo para distinguir el conocimiento sensible, imaginativo e intelectual. El tercer capítulo plantea el conocimiento de la causalidad como un conocimiento más allá de la intencionalidad: las causas no se conocen por abstracción, ni por generalización, sino con la razón y en pugna. Los cuatro últimos capítulos estudian la tetracausalidad física, con particular detenimiento en la bicausalidad hilemórfica y en la causa eficiente. Notable la comprensión de la noción de efecto como concausalidad parcial dependiente de la tetracausalidad (p. 163).

Aunque ya conociáramos el tomo cuarto de la teoría del conocimiento, donde Polo desarrolla formalmente el conocimiento racional de la causalidad, es muy interesante comprobar la laboriosa elaboración de esa temática en estos textos previos. Por ello, el trabajo editorial de Juan Fernando Sellés es muy de agradecer.

Además de su interesante introducción metodológica están las notas al pie de página introducidas. Quiero hacer al respecto tres observaciones.

La primera es que sugiere con precisión (p. 42) la diferencia entre el abandono del límite metódicamente ejercido y el conocimiento simbólico que también de algún modo trasciende o prosigue el conocimiento objetivo; y al que Polo alude tardíamente, en el segundo volumen de su antropología trascendental y en su libro sobre Nietzsche. En el primer caso –para abandonar el límite mental- se trata de iluminar la operación al margen de su objeto, en el segundo –para el conocimiento simbólico- de iluminarla con su objeto, al cual entonces acompaña y remite hacia realidades superiores.

Ello permite dotar de sentido simbólico, entender como símbolos ideales, a los axiomas lógicos, que ya no se reducen a meras fórmulas objetivas de los primeros principios. En función de ello, Juan Fernando se refiere a un hábito adquirido de los axiomas lógicos distinto del hábito nativo de los primeros principios. Doctrina que precisa o amplía un poco, creo, la estrictamente poliana; porque el hábito adquirido correspondiente con la tercera operación racional es algo problemático: como el mismo Juan Fernando recoge, no se puede iluminar la operación de fundar desligada de su objeto.

La segunda observación es la asociación que Juan Fernando propone (p. 23) entre abstracción formal y generalización por un lado, y abstracción total y razón por otro. En mi opinión, y de acuerdo con lo que dice García López acerca de la abstracción formal y total (Estudios de metafísica tomista, c. I, 4; p. 21), el paralelo es justamente a la inversa: la abstracción total para los géneros, y la formal para los conceptos. El paralelo tomista al que se suele referir Polo es la distinción entre abstracción per modum totius y per modum partis; pero esta distinción de abstracciones no equivale a la distinción entre abstracción total y formal.

Y la tercera observación se dirige a destacar la nota 28 de la página 84, donde se dice que “en El acceso al ser Polo denominaba logos a lo que en las últimas publicaciones llama sindéresis”; algo que creo fundamentalmente cierto, si se distingue, no obstante, teoría y práctica, o ver-yo de querer-yo.

Juan A. García González
Universidad de Málaga



POLO, Leonardo:

El yo.

Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés.

Cuadernos del Anuario filosófico, serie universitaria, nº 170.

Universidad de Navarra, Pamplona 2004; 151 pp.

Este cuaderno del Anuario filosófico publica la transcripción del curso de doctorado que con el mismo título impartió Polo en la facultad de filosofía y letras de la universidad de Navarra en 1991. Parte de su texto -en la presentación del libro se dice que los capítulos I y II (p. 9)- fue incorporado por Polo en el volumen II de su Antropología trascendental. Lo que nos indica que una década antes de que ésta viera la luz, ya estaba Polo ensayando aproximaciones para exponerla.

Colomer (en El pensamiento alemán de Kant a Heidegger) ha trazado un curso en el pensamiento moderno desde el sujeto psicológico de Descartes, al sujeto trascendental (Kant), absoluto (Hegel) y en-el-mundo (propio de la fenomenología). Con una idea pareja, Polo en esta obra recorre una trayectoria por la filosofía moderna y contemporánea rastreando la noción y el papel del yo en ella.

El libro se divide en seis capítulos que van estudiando la comprensión del yo de Descartes a Kant (c. I), en Leibniz y en Hegel (c. II), el yo desde Marx (c. III), desde Heidegger (c. V), y la crisis del yo y el yo nietzscheano (c. VI). A su través nos aparece el yo crítico y legislador, el yo lingüístico, la productividad del yo y su ordenabilidad (sorprendente la apelación a la causalidad, principalmente la final, tratando de realidades humanas), la angustia ante una pretensión de autoconciencia frustrada, etc. Esta temática y los planteamientos de aquellos autores se entremezclan y se discuten básicamente desde una interpretación de la distinción real tomista entre esencia y ser (expuesta en el c. IV), que la aplica al ser humano para distinguir el yo de la persona. Como de fondo en los distintos enfoques acerca del

yo que aparecen en la trayectoria examinada Polo encuentra la pretensión de sí, el ideal de la autorrealización. Frente a él nos recuerda la distinción real: la persona se distingue realmente del yo; por consiguiente, el ser y el obrar humanos se distinguen de modo irreductible: con ninguna conducta la persona se cobra enteramente; porque el ser personal es un ser además, inagotable, insaturable.

En la discusión de estas cuestiones, algunos puntos a mencionar. Como, cuando Polo habla del yo lingüístico y plantea la posibilidad de un lenguaje sin voz (p. 50). O la pormenorizada descripción del yo hegeliano: negatividad, indidentidad, acción infinita, potencialidad pura, tiempo especulativo (pp. 66-67); y su conexión con la soteriología luterana de la Epístola a los filipenses (p. 73). En cambio al examinar la antropología heideggeriana Polo se ciñe al primer Heidegger, y a Sartre, con sólo alguna modesta referencia al segundo (p. 144).

El estudio introductorio de Juan Fernando Sellés desarrolla la tesis básica del planteamiento de Polo: la distinción entre la persona (ser personal) y el yo (esencia del hombre). Además incide en la metodología poliana con la que se accede a esta última temática, la cuarta dimensión del abandono del límite mental; ella nos permite un conocimiento de la esencia del hombre que Polo atribuye al hábito innato de la sindéresis, cuyo ápice es el yo. Sorprende la opinión de Juan Fernando: que, por ser innato ese hábito, el yo no se puede conocer directamente o in recto (p. 33). Con todo, puesto que no es necesario abandonar el límite para conocer el propio yo, cabe también un conocimiento indirecto de él. Al respecto, Juan Fernando propone alguna puntualización interesante. Como el yo humano es dual (ver-yo y querer-yo) hay también un doble conocimiento indirecto de él: los símbolos ideales (en particular, la conciencia simboliza el ver-yo) y las noticias afectivas de la experiencia moral, que proceden de la iluminación de las virtudes; concretamente, la prudencia es noticia indirecta del querer-yo.

Juan A. García González
Universidad de Málaga



LEONARDO POLO, La crítica kantiana del conocimiento, Edición preparada y presentada por Juan A. García González, Cuadernos de anuario filosófico, nº 175, Universidad de Navarra, Pamplona, 2005; 78 pp.

Juan A. García, discípulo directo y gran conocedor de la obra poliana al tiempo que especialista en teoría del conocimiento, prepara y presenta este libro a partir de los apuntes mecanografiados, al parecer por Fernando Múgica, del curso de teoría del conocimiento impartido por Leonardo Polo durante el año 1974-75. Unos apuntes que fueron revisados por el propio Leonardo en un primer momento, pero cuya revisión final se debe al profesor Juan A. García quien manifiesta en la presentación del libro su intención de ser fiel al pensamiento, y aún la palabra, polianos.

Se trata de un libro que interesa tanto a polianos como a no polianos. A unos, entre otros motivos, porque, como en más de una ocasión ha resaltado Juan A. García, Kant puede ser considerado como el interlocutor oculto de la filosofía poliana^[68]. A otros por cuanto se trata de un fructífero diálogo con Kant en el que Leonardo saca a la luz algunos puntos problemáticos dentro de la filosofía kantiana a los que buscará dar una posible salida.

El libro comienza exponiendo dos nociones fundamentales: 1) la metafísica como ciencia de principios anhipotéticos y 2) el ser como principio estrictamente primordial y anhipotético. A partir de las cuales concluye que el conocimiento a) objetiva, b) articula objetivaciones y c) manifiesta que aquello a que referimos las objetivaciones es algo principal. Esta primera parte, aunque breve en extensión, no puede pasar desatendida porque va a situar el suelo donde va a tener lugar todo el desarrollo posterior: el conocimiento como una acción humana esencialmente limitada.

A esta parte le sigue un breve resumen de la filosofía kantiana en el que se interesa especialmente por los tres puntos siguientes: 1) el problema de la justificación de la metafísica (quizás siguiendo la obra de Heidegger "Kant y el problema de la fundamentación de la metafísica"), 2) la división fenómeno-noúmeno (en confrontación con la cual llegará en la segunda parte a afirmar que la cogitativa humana no sólo recibe el dato sensible, sino que lo refiere a la realidad (de tal manera que la distinción que hay que hacer no es entre fenómeno y noúmeno, sino entre verdad conocida y ente real) y 3) la unidad del entendimiento.

Se trata de tres puntos que van a estar presentes durante todo el desarrollo del texto. De entre ellos quisiera destacar especialmente el tercero, pues en la historia de la filosofía se dan dos líneas diferenciales a la hora de tratar este aspecto y con las que Leonardo va a

entrar en un fructífero diálogo. Una línea, la línea del idealismo, remite la unidad de la intelección al "yo pienso". Otra, la línea de la fenomenología, remite la unidad de la intelección al tiempo (el esquematismo trascendental).

La segunda parte del libro se adentra justamente en este asunto y advertirá que ninguna de las respuestas es válida: con respecto al esquematismo trascendental por cuanto que en Kant está mal planteada la cuestión del tiempo, ya que el tiempo del que habla Kant es el tiempo consciente, y, siendo el tiempo de la conciencia, se trata de un tiempo que es general, pero no trascendental (para defender esto Leonardo se adentra en la noción de tiempo presentando una serie de modos diversos de entender el tiempo). 2) Con respecto al "yo pienso" Leonardo plantea los siguientes problemas: a) el "yo pienso" no da razón de porqué se aplica en cada caso una categoría u otra (hace falta el esquematismo), b) queda en el aire si el yo es idéntico a la conciencia, si se reduce a la conciencia (la conciencia, así lo decía Santo Tomás, es concomitante, acompaña a todo conocimiento intelectual, pero sin destacarse de un modo formal). Leonardo Polo insiste en que el Sujeto kantiano puede ser una explicación a la constitución del objeto, pero es incapaz de mostrar la razón cognoscitiva del objeto mismo, la explicación de nuestra intelección del objeto.

Resulta además que el Sujeto kantiano es un Sujeto colocado ante dos mundos: el de las exigencias morales y el de las necesidades cognitivas. Por ello, mientras que no importa en el tratamiento kantiano la realidad del Sujeto en el caso del entendimiento, es sin embargo un requerimiento necesario para tratar el caso de la moralidad. El asunto es que para plantear la cuestión por el sujeto (siendo el auténtico motivo de Kant la tarea de liberar al hombre de la necesidad propia del naturalismo spinozista) es reemplazar la división "razón práctica"- "razón pura" por las nociones de "ser personal" y "hábitos cognoscitivos". Se conseguiría así salvaguardar la realidad del sujeto, intención esta por la cual Polo acudirá a la noción de intelecto agente aristotélica en la medida en que posibilita entender el sujeto sin que sea concebido como fundamento: nuestro conocimiento objetivo exige la remisión al ser, a establecer la prioridad del esse respecto de lo inteligible. Leonardo invita así a plantear desde aquí el tema del sujeto porque quedaría superada la dualidad sujeto-objeto moderna.

La edición cuenta con una interesante presentación que incluye un pequeño comentario sobre el origen del texto, un resumen del contenido, una breve introducción al contexto biográfico en el que se encuadra este curso de teoría del conocimiento y una interesante valoración del texto en las que se exponen las claves para la correcta lectura del curso. Se trata de una presentación que elabora Juan A. García, quien, como decíamos, es un gran especialista de la filosofía de Leonardo Polo y todo un referente para quien quiera acercarse a la filosofía del veterano profesor de Navarra.

Si bien, no quisiera concluir la reseña sin hacer dos anotaciones más:

Por un lado, avisar al lector que se va a encontrar con un texto bastante lacónico, lo que lo hace de difícil lectura. Aunque bien es cierto que dicha opacidad hace notar la fidelidad a los apuntes escritos que le sirven de base. Algo que agradezcan los que conozcan más de cerca la filosofía poliana, pero que se comporte como un obstáculo para los menos conocedores de dicha filosofía.

Por otro lado, quisiera también decir que se me presenta este curso de Polo como una llamada a la filosofía para que vuelva a ciertas maneras metafísicas abandonando los derroteros que actualmente parece estar tomando. Cuando se refiere a la línea fenomenológica entiendo que, de alguna manera, lo que está haciendo es situar en la problemática "sujeto-objeto moderna" una línea que va a intentar responder a los problemas que dicha relación plantea eliminando toda apelación a algo así como una realidad independiente (de modo que no sólo cabrían en dicha línea los autores propiamente fenomenólogos como Husserl o Heidegger, sino también todos aquellos autores postfenomenólogos como Derrida, Foucault, Deleuze, etc.). Entiendo al mismo tiempo que situar el idealismo también como una respuesta posible a los problemas de la relación "sujeto-objeto moderna" es también desacreditar dicha línea metafísica, algo que habría que entender como una llamada a una nueva metafísica que sepa afrontar, salvando la relación sujeto-objeto, el asunto referente a la persona.

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga



JORGE V. ARREGUI, La pluralidad de la razón, Editorial Síntesis, Madrid, 2004, pp. 287

En este libro Jorge V. nos llama a la sustitución de una razón "absoluta" tan presente en la vida pública actual por una pluralidad de razones prácticas que posibilite un lugar de encuentro para el diálogo en común sin la exigencia de que se abandonen las convicciones morales en los razonamientos políticos. Desde la defensa de que toda concepción depende de una experiencia de vida irreductible a elementos puramente racionales, se abre paso al reconocimiento de la contingencia, de los límites de la razón teórica, a la toma de conciencia de que toda racionalidad, por ser práctica, es sólo una entre otras (pluralidad de razones prácticas), y, de este modo, a la apertura a concepciones diferentes.

El suelo que le servirá de base para fundamentar su postura es expuesto en los dos primeros capítulos. Allí recurre a Dilthey y Wittgenstein para, resaltando, de un lado, el papel de la vida como estructura hermenéutica que constituye la base de las ciencias del espíritu frente a la imagen del sujeto intelectual desvinculado, y de otro, resaltando que el lenguaje con el que nos referimos al mundo adquiere su significado dentro del entrelazamiento que se da entre la actividad lingüística y la forma de vida de la que forma parte, sostener que no nos limitamos a describir el mundo desde fuera, sino que estamos insertados lingüísticamente en él. Algo que no debe ser interpretado como una defensa relativista; el relativismo es solidario con planteamientos representacionistas, y el lenguaje no se funda en representaciones. Lo que se sostiene es que, sencillamente, no podemos describir una realidad al margen del lenguaje, y que éste forma parte de una determinada forma de vida. Siendo así que, encontrándonos con una pluralidad de formas de vida, nos encontramos al mismo tiempo con una pluralidad de descripciones del mundo no reducibles a una unidad.

Desde dicho suelo Jorge V. puede mostrar la ausencia de un modelo único de lo propiamente humano y su consecuencia necesaria de pluralidad de concepciones morales. E invitarnos a sustituir el discurso tradicional de la filosofía occidental por la idea de una polifonía del logos, de una pluralidad de logoi. Esto es: la idea de una pluralidad de descripciones distintas de la realidad en oposición a la univocidad de una realidad extramental. No porque sólo existan las descripciones, sino porque sólo hay realidad descrita (está claro que el problema de la realidad extramental es el de la univocidad, y no el haber algo a lo que se refieran las descripciones: claro que cuando se describe el trueno como furia de Zeus o como descarga electromagnética se describe lo mismo, el caso es que no hay (haber es haber algo para nuestra comprensión) realidad al margen de nuestras descripciones que, como decíamos, forman parte de determinadas formas de vida).

Dicha idea de pluralidad de logoi, de una pluralidad de razones prácticas incompatibles entre sí, significa el reconocimiento de ser sólo un punto de vista razonable y, de este modo, la posibilidad de lograr en la vida pública el diálogo y el respeto buscados gracias al abandono de la pérdida de universalidad e incontaminación irracional.

Claro que esta postura no debe ser entendida como una suerte de relativismo en el que "todo vale". Hay descripciones del mundo y concepciones morales mejores y peores: las prácticas y nuestros criterios deben ser continuamente revisados y reajustados. Caben valoraciones, como en todas las prácticas humanas. No se afirma el relativismo: lo que se hace con la defensa de una pluralidad de razones prácticas es negar el objetivismo. Se trata de advertir que nuestra razón es situada, determinada por una tradición cultural, dependiente de una determinada forma de vida, y que, por ello, ha de mantenerse abierta a escuchar otras posiciones.

Jorge V. con este libro consigue, aprovechando su gran bagaje filosófico, fundamentar en la pluralidad de razones prácticas, yendo más lejos que Rawls, una alternativa a la crisis política actual de partidos y ciudadanos incapaces de un diálogo eficaz (y cuya eficacia es tan necesaria en nuestra política para asuntos como el problema vasco) por haber concebido la razón política como razón pública: frente a la razón pública, y todavía razón teórica, la alternativa que nos ofrece Jorge V., basándose en la filosofía de Wittgenstein, consiste en defender, recurriendo a la idea de pluralidad de logoi antes expuesta, el no tener que excluir concepciones morales (como la propia razón pública de Rawls es ella misma un valor moral) para la posibilidad de un debate político abierto a posiciones contrarias e incommensurables; un diálogo, que en nuestra política actual es imposible, y que todos estamos esperando.

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga



RAFAEL CORAZÓN GONZÁLEZ.
Kant y la Ilustración.
Rialp, Madrid 2004.

—
Rafael Corazón González, es doctor en Filosofía y profesor de Enseñanza Secundaria. Ha ejercido la docencia de la Filosofía durante más de veinte años, y ha publicado numerosos libros y ensayos, entre los que recientemente se encuentra el libro que reseñamos: Kant y la Ilustración.

Kant y la Ilustración es un libro dividido en seis capítulos: El pensamiento moderno y la Ilustración; Características del pensamiento ilustrado; los intereses de la razón; Los límites del conocimiento. La crítica de la razón pura; Una moral autónoma. La crítica de la razón práctica; La crítica del Juicio. El "sistema" de la razón pura. Y por último: El sistema Kantiano y la racionalidad moderna. La antropología ilustrada de Kant.

En la filosofía medieval se engendra una gran crisis; el hombre medieval está atado a un Dios omnipotente, que más bien se entiende ahora como incapaz de amar y ser amado, y además un Dios del cual no se puede demostrar su existencia o su no existencia, y por si fuese poco, el hombre está atado también a la propia naturaleza, condicionante de su actividad; grandes problemas que hay que resolver.

Para el hombre de esta época, además, la razón y la voluntad son incompatibles; pues, ¿cómo es posible conjugar sabiduría y libertad ante el tema de Dios?

El hombre moderno necesita libertad, necesita romper las cadenas que le atan a ese Dios y a esa naturaleza, pero ello no significa que el hombre de la modernidad esté en contra de Dios, sino más bien que en el ideal ilustrado se invita al hombre a estar al margen de un Dios absolutista.

Como señala Corazón, una de las características principales del pensamiento ilustrado es el criticismo (crítica, entre otras cosas, a la religión); el hombre moderno no debe ni tiene que depender de la religión, ha llegado el momento de dejar de preocuparse por Dios y empezar a preocuparse por sí mismo; la religión y muy concretamente el cristianismo quedan excluidos de la vida del hombre.

La Ilustración intenta cambiar todo profundamente y de esta forma liberar al ser humano de sus ideales más arraigados, forjados a través de la antigüedad: "Dios ha de ser sustituido por el hombre".

Con este paso la humanidad comenzaría a ser autónoma; por tanto autoridad y tradición quedarían al margen. Por ello, se puede decir que la Ilustración es una forma de emancipación del ser humano, este uno de los puntos claves en la filosofía Kantiana. Kant ante todo, quiere que el hombre de una vez por todas sea libre, autónomo y consecuente con sus acciones; ahora voluntad y libertad son lo mismo.

El hombre tienen que buscar su libertad por si mismo, y ha de encontrarla en su propia razón; será libre para tener o no tener un destino trascendental y por tanto podrá elegir lo que quiere o no quiere hacer con su vida.

Como Rafael Corazón plantea en este libro, la tarea filosófica más importante de Kant es el conocimiento pleno del hombre. Kant se pregunta: ¿qué es el hombre, y sobre todo qué puede conocer, qué puede hacer y qué puede esperar de la vida?, preguntas fundamentales para conocer al ser humano y el verdadero sentido de su vida. Kant no deja de plantearse por qué el ser humano siempre desea más de lo que realmente puede llegar a alcanzar, esta cuestión se puede considerar como eje principal de toda la filosofía kantiana.

Pues como bien define Corazón, "Toda la filosofía de Kant se asienta sobre la existencia de un interés puro, que emana de la propia razón".

Dentro de la filosofía Kantiana se distingue claramente entre juicios a priori y juicios posteriori. Los primeros son los juicios matemáticos, juicios universales y necesarios, por el contrario, los juicios a posteriori son los juicios y observaciones ordinarios, es decir, los que versan sobre verdades rutinarias.

En segundo lugar, se distingue entre juicios analíticos y juicios sintéticos. En los primeros el predicado está contenido dentro del sujeto; sin embargo, en los juicios sintéticos se nos da información esencial sobre el mundo.

Todas las verdades a priori son analíticas ya que su universalidad y necesidad surgen de ser como tautologías. Pero también existen juicios a priori que son auténticamente sintéticos, ya que existen proposiciones que nos brindan información acerca del mundo pero que cuya información es al mismo tiempo universal y necesaria.

Para Kant, los únicos objetos posibles de conocer son los fenómenos. Los fenómenos son los objetos del mundo empírico, los objetos puramente observables. El hombre está incapacitado para llegar a conocer en su plena realidad los noúmenos. Los noúmenos conforman el conocimiento de las cosas en sí mismas. Es imposible el conocimiento de un mundo absoluto, el conocimiento incondicionado.

Pensar que la mente es tan sólo percepción y sensación es algo absurdo; la mente tiene un poder activo, pues contempla el mundo mediante los conceptos del entendimiento. El hombre conoce la realidad gracias a su naturaleza, tan sólo a través de esta el hombre es capaz de conocer y dar cuenta de la realidad que se presenta ante él.

Corazón consigue una trayectoria muy completa a través de la filosofía Kantiana, tocando temas importantes en Kant como es el de la felicidad, el juicio teleológico, el deber, la estética como parte importante en la vida del ser humano.

Aquí sólo hemos dado unas breves pinceladas de lo que el libro nos expone, por lo que recomiendo la lectura de este entretenido e interesante libro de Rafael Corazón González. No hay que olvidar que la figura de Kant es indispensable para el conocimiento de la filosofía occidental, ya que a través de su filosofía podemos comprender y conocer la mayoría del contenido de nuestra filosofía actual, de la filosofía moderna y contemporánea.

Kant necesita entrelazar en el hombre, el conocimiento, el sentimiento y la libertad. Para Kant, el hombre no debe asomarse al mundo, debe permanecer en sí mismo, no debe detenerse en que está atado a la leyes de la naturaleza, y así alcanzará la libertad aunque sea de forma subjetiva. El conocimiento, la libertad y el sentimiento son vías para el goce del propio sujeto; al igual que el hombre tan sólo es capaz de conocer aquello que él mismo ha formado, también ha de saber conjugar sabiamente su pensamiento para sentirse libre en un mundo al que ha nacido sujeto.

El hombre kantiano no es nadie en particular, es anónimo e impersonal; la voluntad autónoma suplanta a la persona humana, y va más allá de la individualidad.

Como Corazón bien expresa: "Kant ha convertido al hombre en un absoluto infinito, que debe contentarse con el respeto por sí mismo y el placer que produce la contemplación de la belleza".

Concluyo considerando, como hace Corazón en su libro, que Kant es el sustituto indiscutible de Aristóteles, un nuevo y extraordinario pensador que dio un giro completo a los ideales de su época y de épocas anteriores; Kant significó una nueva sabia para una filosofía que se entendía ya caducada.

Cristina Rodríguez Blanco
Universidad de Málaga



La importancia del conocimiento. Filosofía y ciencias cognitivas**Universidad, Málaga 2005; 234 pp.****Colección Thema, nº 40**

El autor recoge en este libro una colección de doce trabajos que ya habían sido editados recientemente en distintas publicaciones. El reunirlos en este libro "supone una doble ventaja. Por un lado, cada uno de ellos puede ser leído independientemente, según el interés del lector. Y por otro lado, todos juntos constituyen un panorama suficientemente completo del campo de las ciencias cognitivas y de su filosofía, es decir, un estudio idóneo del conocimiento y de la reflexión sobre su importancia" (p. 9). A los doce trabajos se acompaña una notable bibliografía final (pp. 225 ss).

El libro organiza esos doce trabajos en cinco capítulos, que podrían agruparse en tres bloques:

- a) filosofía del conocimiento, capítulos 1 y 2: naturaleza de las ciencias cognitivas y cuestiones de filosofía del conocimiento;
- b) relaciones de la filosofía del conocimiento con la psicología, la teoría sobre inteligencia artificial y la neurociencia, capítulos 3 (filosofía de la psicología) y 4 (filosofía de la inteligencia artificial y de la neurociencia);
- c) y antropología cognitiva, el capítulo 5 y final.

Como cada capítulo está integrado por dos o tres trabajos, el resultado final compone un elenco sumamente amplio de la temática que estudian las ciencias cognitivas: realidad y mente, representación e interpretación, máquinas pensantes, el problema mente-cerebro, el desafío de las emociones, la racionalidad humana y el espíritu, etc.

Los trabajos que aquí presenta el autor se caracterizan todos ellos por algunas notas comunes que quisiera destacar.

Se trata de trabajos muy informativos, por estar ellos mismo muy bien informados: por así decirlo, a la última en bibliografía.

Aunque precisamente por eso, por ceñirse a los datos científicos del momento, tengo que señalar una pequeña limitación a esta obra: que hay algún trabajo fechado en 1993 (el nº 5, que cierra el capítulo 2), quizás un poco atrasado para el rápido y constante desarrollo de las ciencias cognitivas; en la misma línea, referirse, por ejemplo, al "estado actual de la inteligencia artificial" (p. 169) con discusiones mantenidas entre los años 1985 y 1994 puede quedar bien pronto como algo desfasado; así como también discutir "el debate científico mente-cerebro en la actualidad" (p. 187) con experimentos realizados entre 1987 y 1988, hace más de quince años. ¡Inevitable dependencia del desarrollo de la ciencia!

En segundo lugar se trata de trabajos panorámicos, que describen a un tiempo el origen histórico de las cuestiones, o más bien su nacimiento y presencia en el desarrollo científico y tecnológico del siglo XX, así como el "status quaestionis" general de un tema; todo ello con gran claridad. Son por esta razón trabajos muy orientativos.

Y la tercera característica es el sano juicio, el buen sentido, que exhibe el autor al tomar posición en los debates y discusiones planteados. Siempre con una solución ecuánime y equilibrada, abierta al dato científico tanto como a la experiencia común precientífica. El autor, desde luego, se muestra partidario de la ciencia, de las ciencias cognitivas, más que de la metafísica, o de una filosofía teórica del conocimiento. El autor entiende, desde luego, que conocer se reduce a procesar información, lo cual hacen las máquinas y los animales análogamente a como lo hace el hombre. Ciertamente, constituyen estos extremos una postura discutible. Pero esta postura suya es compatible también con una defensa de la interioridad, de la espiritualidad, de la vida humana: emociones, libertad, valores éticos. Defensa que se hace ver a lo largo de todo el libro, que precisamente termina señalando "la existencia de procesos espirituales en los seres humanos" (p. 234); pero aquí las ciencias cognitivas terminan, y entran "en contacto con la metafísica y con la ética" (id).

Por todo lo dicho me parece que este libro es una buena obra de consulta, casi un manual, para todos los estudiosos de la filosofía de la mente y de la teoría del conocimiento. Dirigido a un público culto, a estudiantes universitarios, se trata de una obra de referencia para acercarse al estado actual de las que llamamos ciencias cognitivas.

Mi enhorabuena por su edición tanto al autor como al servicio de publicaciones de la universidad de Málaga.

Juan A. García González
Universidad de Málaga



MNEZ. FREIRE-ARREGUI-GARCÍA GONZÁLEZ-PARRILLA

Cuerpos, subjetividades y artefactos

Reprodigital, Granada 2004.

ISBN: 84-609-1332-5

Cuerpos, subjetividades y artefactos recopila todas las ponencias presentadas en el Congreso que lleva su mismo nombre "Cuerpos, subjetividades y artefactos" organizado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga los días 13, 14 y 15 de Marzo de 2002.

Las ponencias se dividen en dos partes: la primera de ella consta de siete estudios que recogen de forma principal la temática del libro; la segunda parte está formada por treinta y dos notas de menor extensión, y que fueron presentadas en forma de comunicaciones en su mayoría. Ambas partes constituyen un excepcional estudio de la temática presentada en este Congreso bajo un título que podría ser tachado, sin lugar a dudas, de extenso, inabarcable e incluso ambicioso.

El estudio del cuerpo desde todas las perspectivas posibles, ya sea entendiéndolo como algo físico o bien desde la propia conciencia de uno mismo o como un mero "soporte" donde se escribe una historia, constituye el tema principal. No en vano podemos afirmar que, en los últimos años, dicho tema se ha consolidado como uno de los más importantes dentro de diversas disciplinas como la filosofía, la antropología y, en general, dentro de todas las llamadas ciencias humanas.

Respecto a los estudios que recoge este libro, Luis Álvarez Munárriz en su trabajo La imagen cultural del cuerpo humano expone las cuatro perspectivas sobre el estudio del cuerpo que, a su juicio, considera como las más importantes: la filosófica (en la que nos preguntamos por el cuerpo, por el hombre. Es el antiguo problema cuerpo-alma transliterado actualmente en los términos de conciencia-cerebro), la psicofisiológica (el cuerpo como cuerpo sentido, como vivencia), la biomédica (el cuerpo como organismo y su relación con la técnica moderna) y la cultural (el cuerpo visto en cada tradición cultural).

Sin duda alguna, todas estas perspectivas mencionadas son abordadas, desglosadas y ampliadas, con la aportación de un punto de vista novedoso, a lo largo de estos estudios y, en general, a través de todos los trabajos presentados en este libro. Creo que un ejemplo de ello es el estudio del profesor Jorge Vicente Arregui La construcción social de la subjetividad: algunas claves sociológicas de las crisis de identidad personal, que nos habla de una nueva "caracterización" de la identidad personal, intransferible para los sujetos, como fruto de lo social, rompiendo así la cadena que la ataba al ámbito irreductible del yo. "Los demás pluralizan nuestras vidas" es una frase de este estudio que podría resumir dicha idea.

Respecto a las notas incluidas en el libro, podemos encontrar planteamientos sobre autores como Feuerbach, Taylor, Merleau-Ponty, Levinas, Ricoeur, Tomás de Aquino, Descartes o Platón, entre otros. El contenido de las mismas aborda temas tan dispares como la materialidad de los cuerpos, el problema de la identidad personal, la posible construcción del sujeto, la técnica y lo corporal, el arte y la estética en relación al cuerpo, etc.

Uno de los trabajos que más llaman la atención es el de Tània Costa titulado La experiencia del cuerpo como "reflexión" en el espacio escultórico contemporáneo. Este trabajo se centra de forma prioritaria en el estudio de las esculturas. Destaca la intención de los artistas actuales de darle una nueva dimensión a sus obras. Un ejemplo de ello son las llamadas "esculturas vivientes" en las que el cuerpo humano es expuesto de manera natural como formando parte de esa obra de arte, ya sea como objeto o artefacto captado como tal en la escultura, o como el sujeto que se incorpora a la obra y se contempla y es objeto de su propia reflexión.

Podemos decir, pues, que Cuerpos, subjetividades y artefactos nos introduce de lleno en polémicas como el papel del sujeto frente al papel del objeto, la exterioridad frente a la interioridad, la identidad individual y el todo social, la objetividad opuesta a la subjetividad,... polémicas que nos muestran, en apariencia, a un hombre fragmentado unas veces en cuerpo, otras en subjetividad, y otras tantas convertido en un artefacto como en el ejemplo que nos pone Tània en su trabajo: el hombre artefacto que posaba como si fuera una fuente y que incluso echaba un chorro de agua por la boca.

Como se ha comentado en un principio, el título del libro podría ser tachado de extenso, inabarcable y ambicioso, pero creo que sus objetivos los ha cumplido, y con creces.

Patricia Beatriz Ruiz Vergara

Universidad de Málaga



- [1] Publicaciones de la facultad de filosofía y letras de la universidad de Navarra, colección filosófica nº 187. Prólogo de Angel Luis González.
- [2] El conocimiento racional de la realidad (2004), El yo (2004) y La crítica kantiana del conocimiento (2005); todos editados por la universidad de Navarra en Pamplona.
- [3] Publicaciones de la facultad de filosofía y letras de la universidad de Navarra, colección filosófica nº 179. Eunsa, Pamplona 2003.
- [4] Univ. Piura, Piura 1985; reeditado por Eunsa, Pamplona 1999.
- [5] Cfr. Hegel y el posthegelianismo, o. c.
- [6] Cuadernos del Anuario filosófico, serie universitaria, nº 173.
- [7] Pamplona 7 (2005) 241-249.
- [8] Jorge Mario Posada habla en el libro de la inteligencia que ilumina los fantasmas procedentes de la estimativa en torno a lo ajeno u otro con respecto al propio organismo (p. 52).
- [9] Nietzsche's Wort "Gott ist tot", en Holzwege, Gesamtausgabe 5, 237-8.
- [10] Cfr. ALVIRA, T.: Naturaleza y libertad. Eunsa, Pamplona 1985, p. 145.
- [11] Cfr. El olvido del hombre (unas observaciones sobre Heidegger y Nietzsche). "Philosophica", Valparaíso [Chile] 7 (1984) 215-8.
- [12] Cfr. PARMEGGIANI, M.: Perspectivismo y subjetividad en Nietzsche. Analecta malacitana, Málaga 2002.
- 1 HENRI BERGSON, Cours IV, Cours sur la philosophie grecque, PUF, París, 2000, p. 17 y ss. Este volumen contiene tres cursos, el primero sobre Plotino, el segundo sobre Historia de la Filosofía Griega y el tercero sobre la Escuela de Alejandría. La edición del Cours IV ha sido encomendada a Henri Hude.
- 2 En la nota n. 87 sostiene Hude: Les pages qui précèdent sont, on en conviendra, un document de premier ordre et irremplacable, pour saisir sur le vif la genèse des thèses de L'´evolution créatrice. p. 267.
- 3 L. POLO, Curso de Psicología General, Pamplona, 1975, Lección Primera, pro manuscrito.
- 4 Cfr. Nota 76 de Hude.
- 5 Cfr. Lección Primer, Curso de Psicología General, pro manuscrito, p. 1
- 6 Ibidem, p. 1
- 7 H. BERGSON, Cours sur Plotin, p. 29. Ésta y todas las traducciones de los textos de Bergson que siguen, son mías.
- 8 Ibidem, p. 30.
- 9 Ibidem, p. 30. El tema del "amor de la vida", que corresponde a la voluntad, aparece expuesto de modo inmediato a la presentación del logos, sin una explicación de las diferencias de ambas nociones. Hago notar que Bergson está siguiendo a Plotino en la exposición del tema, y esa manera de exponer refleja una visión del logos y la voluntad funcionando en forma orgánica.
- 10 Ibidem, p. 30. Esta súbita aparición tanto del egoísmo como de la lucha, traen a la imaginación un escenario teatral en el cual ingresan los personajes de un drama. Posiblemente ésa es la intención del autor del texto. La presencia del vicio humano por excelencia, -el egoísmo- al lado del amor por la vida, y el elemento contradictorio de la lucha que el egoísmo genera en el ser humano, son formas de presentar literariamente las luchas agónicas incodas por las pasiones humanas.
- 11 Ibidem, p. 30. El elemento dramático de la lucha conlleva momentos de armonía, los cuales aparecen sucesivamente. Por eso la imagen del concierto de música expresaría la armonía fundamental del cosmos, de la cual "participan" de algún modo los logoi particulares. Sin duda encontramos en estos pasajes de Plotino -expuestos por Bergson- el eco de los pitagóricos y sus aportes a la música occidental.
- 12 Ibidem, p. 31. La traducción es mía. Bergson describe párrafos más adelante, con detalle, la teoría de la endomatosis.
- 13 Ibidem, p. 33. Plotino parece haber estado muy impresionado por las contradicciones que se dan en las cosas humanas, comenta Bergson. Cfr. Eneada III. El mal psíquico tiene el ritmo de una danza pírrica, sostiene, y nosotros somos espectadores de esas contradicciones que son como los gritos de los actores en el teatro.
- 14 Ibidem, p. 33. Plotino sostiene que debemos comprender a cada uno de los actores y seguir las líneas del mundo en todas sus

articulaciones.

[15](#) Ibidem, p. 33. La escuela de Alejandría, en la cual se convivía también con elementos del cristianismo, asimiló este aspecto paternal a la Idea de Uno o Idea de Bien platónica.

[16](#) Ibidem, p. 33.

[17](#) Ibidem, p. 35. Aquí estaría el núcleo de la teoría del alma y de su destino: volver al Uno a través de la contemplación de las Ideas.

[18](#) Ibidem, p. 35. Hago notar que análoga coincidencia existe, posiblemente, entre Plotino y Bergson. "La Evolución Creadora" tiene una fuerte impronta plotiniana, pero no aparece la cita y la referencia a Plotino en el texto de esa obra mayor de Bergson.

[19](#) Ibidem, p. 35.

[20](#) Ibidem, p. 1. Polo se refiere a la vida como enérgeia, en el Prólogo al libro de R. YEPES, "La doctrina del acto en Aristóteles", Eunsa, Pamplona, 1993, p. 20.

[21](#) Ibidem, p. 2. La sentencia está recogida en: TOMAS DE AQUINO, In I Libros Sententiarum", d. 26, a. 3, sc 1.

[22](#) Ibidem, p. 2. Cfr. ARISTÓTELES, Ética a Nicómaco, 1168 a 6. Polo comenta estas cuestiones en el Curso de Teoría del Conocimiento IV, Primera Parte, p. 250.

[23](#) Ibidem, p. 8. Están desarrolladas estas ideas en Curso de Teoría del Conocimiento, IV, Primera parte, p. 251.

[24](#) Ibidem, p. 8.

[25](#) Ibidem, p. 8.

[26](#) Ibidem, p. 10. Para un mayor desarrollo de estos temas Cfr. Curso de Teoría del Conocimiento IV, Primera parte, p. 256.

[27](#) Ibidem, p. 16.

[28](#) Ibidem, p. 16. Cfr. Curso de Teoría del Conocimiento, IV. Primera Parte, p. 254.

[29](#) Ibidem, p. 18. Cfr. Curso de Teoría del Conocimiento, IV, Primera Parte, p. 252.

[30](#) Ibidem, p. 19.

[31](#) L. POLO, Curso de Psicología General, Lección Sexta, pro manuscrito, p. 2.

[32](#) Ibidem, p. 2. En los textos de los apuntes de este Curso no aparecen detalles sobre las citas exactas del Estagirita. En sus clases, el profesor Polo no acostumbraba hacerlo, aunque conocía con gran erudición cada uno de los pasajes y las obras mismas de Aristóteles. Al menos es el recuerdo que guardo de sus Cursos Doctorales dictados en la Universidad de Piura (1983-1998).

[33](#) Ibidem, p. 2.

[34](#) Ibidem, p. 2.

[35](#) Ibidem, p. 2. Para una ampliación de las tesis aristotélicas sobre los movimientos terrestres cfr. ARISTÓTELES, Física, Libros VII y VIII.

[36](#) Ibidem, p. 2.

[37](#) Ibidem, p. 3.

[38](#) L. POLO, Curso de Psicología General, Lección Sexta, pro manuscrito, p. 3. A partir de aquí Polo expone la conveniencia de redescubrir la tetracausalidad aristotélica, de gran importancia para superar las explicaciones del mecanicismo y del materialismo en relación a los procesos naturales del mundo cósmico.

[39](#) Ibidem, p. 7. En el libro VIII de la Física, Aristóteles desarrolla la noción del primer movimiento, que es eterno, uno e inmóvil. Cfr. ARISTÓTELES, Física, 258 b, 10.

[40](#) L. POLO, Curso de Psicología General, Lección segunda, pro manuscrito, p. 1.

[41](#) L. POLO, Curso de Psicología General, Lección cuarta, pro manuscrito, p. 1.

[42](#) Ibidem, p. 2.

[43](#) Ibidem, p. 2. Polo desarrolla estas nociones en el Curso de Teoría del Conocimiento IV, Primera Parte, p. 260.

[44](#) Ibidem, p. 4.

[45](#) Ibidem, p. 5. Para un desarrollo amplio de las funciones de nutrición y crecimiento cfr. Curso de Teoría del Conocimiento IV, Primera Parte, p. 275.

[46](#) Ibidem, p. 5. Se desarrollan estos puntos en Curso de Teoría del Conocimiento IV, Primera Parte, p. 292 y ss.

[47](#) Ibidem, p. 6.

[48](#) H. BERGSON, Cours sur Plotin, p. 32.

[49](#) Ibidem, p. 32. El sincretismo de Plotino es patente.

[50](#) Ibidem, p. 33. Bergson sostendrá que Plotino es el más completo de los filósofos griegos.

[51](#) Ibidem.

[52](#) Ibidem.

[53](#) Ibidem.

[54](#) Ibidem.

[55](#) Ibidem, p. 34. La coincidencia de Bergson con Plotino es evidente.

[56](#) Ibidem.

[57](#) La tesis de que la acción práctica es la transformación material del mundo es una tesis bergsoniana.

[58](#) Bergson critica en *La Evolución Creadora* la perspectiva aristotélica de dividir la vida en tres niveles hechos y acabados. Eso es intelectualismo desde su punto de vista.

[59](#) Bergson lo dice claramente en la *Introducción a La Evolución Creadora*.

[60](#) Cfr. F. RAVAISSON, *De l'habitude, La Philosophie en France aux XIX Siècle (1838) Corpus des Oeuvres de Philosophie en Langue Francaise*, Fayard, Paris, 1984.

[61](#) H. BERGSON, *Cours sur Plotin*, p. 54.

[62](#) Ibidem, p. 55.

[63](#) Ibidem.

[64](#) Ibidem, p. 56.

[65](#) Ibidem.

[66](#) Ibidem.

[67](#) Ibidem.

[68](#) L. POLO, *Curso de Psicología General, Lección octava, pro manuscrito*, p.1. Matiza el autor su expresión diciendo que habla de un "modo muy general al referirse a dos almas".

[69](#) Ibidem, p. 2.

[70](#) Ibidem, p. 3.

[71](#) Ibidem, p. 3.

[72](#) Ibidem, p. 3.

[73](#) Ibidem, p. 3.

[74](#) Ibidem.

[75](#) Ibidem.

[76](#) Ibidem.

[77](#) L. POLO, *Curso de Psicología General, Lección décima, Pro manuscrito*, p. 3.

[78](#) Ibidem, p. 4.

[79](#) Ibidem, p. 5.

[80](#) Ibidem, p. 6.

[81](#) Ibidem, p. 7.

[82](#) Ibidem, p. 8.

[83](#) Ibidem.

[84](#) Crr. H. BERGSON, *Essai sur les donées immédiates de la conscience*, Paris, Alcan, 1888. Sobre la conciencia en Plotino Cfr. R. VIOLETTE, *Les formes de la conscience chez Plotin*, en: *Revue des Etudes Grecques*, Tome CVII, Nº 509-510, Paris, Janvier-juin 1994, p. 222 y ss.

[\[13\]](#) ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, l. VI, cap. 6 (BK. 1141 a).

[\[14\]](#) Cfr. ALARCÓN, E., "Naturaleza, espíritu y finalidad", *Anuario Filosófico*, XXIII (1990), 2, 125-131.

[\[15\]](#) POLO, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 1997, 208. Cfr. de TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán, Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 92, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

[\[16\]](#) Cfr. In *Metaph.*, l. IV, lect. 1, n. 19; *Ibid.*, lect. 6, nn. 603, 605; *Ibid.*, l. II, lect. 5, nn. 2211-2212.

[\[17\]](#) "Primum principium omnium est incorruptibile", In *Metaph.*, l. XI, lec. 2, 2181.

[\[18\]](#) Cfr. CRUZ, J., *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsa, 1982; PEGHAIRE, J., *Intellectus et ratio selon St. Thomas d'Aquin*, París-Ottawa, Publications de l'Institut d'Études Médiévales d'Ottawa, 1936.

[\[19\]](#) "Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur; unde quantumcumque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur; ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecumque inordinatio contingat circa illa quae sunt ad finem, ipsa non minuitur

inhaesio finis, quae est per caritatem, nisi ponatur finis contrarius”, In I Sent., d. 17, q. 2, a. 5, ad 3.

[20] In III Sent., d. 23, q. 1, a. 4, qc. c, ad 3.

[21] In II Sent., d. 24, q. 1, a. 3, ad 4.

[22] S. Theol., I-II ps., q. 54, a. 1, co. Cfr. también: S. Theol., I-II ps., q. 50, a. 4, ad 1; In II Sent., d. 24, q. 1, a. 3, ad 4.

[23] “Si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediate ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Huiusmodi autem sunt habitus primorum principiorum, tam speculabilium quam practicum”, S. Theol., I-II ps., q. 53, a. 1, co. En otros textos utiliza el vocablo “statim” para exponer tal inmediatez en el causar el hábito: “dicitur esse intellectus principiorum primorum, quae statim cognitioni se offerunt”, In I Sent., d. 3, q. 4, a. 1, ad 4; “intellectus principiorum est quae quisque statim probat audita, secundum Boetium in lib. de Hebdomadibus”, In III Sent., d. 23, q. 2, a. 2, qc. a, co.

[24] De Anima, q. un., a. 5, co/166. En otro lugar expone la diferencia entre el entendimiento agente y el hábito de los primeros principios: “harum duarum virtutum (refiriéndose al entendimiento agente y al posible) sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem”, Ibid.

Si se abstraen de los singulares es menester que provengan en nosotros de los sentidos: “cognitio principiorum provenit nobis ex sensu”, S. Theol., I-II ps., q. 51, a. 1, co.

[25] S. C. Gentes, l. III, cap. 43, n. 2; En otro lugar escribe: “prima principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, ut Commentator dicit in *III de Anima*”, II Sent., d. 28, q. 1, a. 5, co.

[26] In I Sent., d. 3, q. 4, a. 1, ad 4.

[27] “Habitum principiorum dicitur acquiri per sensum quantum ad distinctionem principiorum, non quantum ad lumen quo principia cognoscuntur”, In III Sent., d. 23, q. 3, a. 2, ad 1.

[28] “Philosophus, in fine Posteriorum, ostendit quod cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum vero naturam individui, est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalis, est magis aptus ad bene intelligendum quam alius, in quantum ad operationem intellectus indigemus virtutibus sensitivis”, S. Theol., I-II ps., q. 51, a. 1, co.

[29] “Naturalis autem habitus, sicut intellectus principiorum, indiget ut cognitio determinetur per sensum”, In III Sent., d. 23, q. 3, a. 2, ad 1. Esta tesis tomista se puede encontrar en la obra de su maestro ALBERTO MAGNO, quien admitía “quod anima a sui creatione habet principia prima in quodam habitu confuso; unde dicuntur naturaliter cognita per habitum intellectus agentis. Sed postea determinatur eorum cognitio per sensum et experimentum, ut docet Philosophus in Posteriorum”, Super Ethica, 19, 38.

[30] Glosando este pensamiento POLO afirma que “el intelecto agente es aquella unidad que permite el crecimiento intelectual. El paso del acto operación al acto hábito como crecimiento intrínseco de la facultad sólo puede ser debido al intelecto agente (en otro caso, habría que admitir una autoaclaración, una reflexión incompatible con la intencionalidad). Lo que acabo de proponer va más allá de las declaraciones expresas de Aristóteles. En Tomás de Aquino hay netas alusiones a la cuestión; por ejemplo, llama al hábito de los primeros principio “habilitas intellectus agentis”. El hábito es un tener en propio, una adquisición que está estrictamente en la facultad, pero es una habilitas, una manera de iluminar del intelecto agente”, Curso de teoría del conocimiento, vol. III, Pamplona, Eunsa, 1988, p. 10.

[31] “Intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem; sed sapientia nominat quandam plenitudinem certitudinis ad iudicandum de apprehensis: et ideo intellectus videtur pertinere ad viam inventionis, sed sapientia ad viam iudicii. Sed quia iudicium non potest esse de apprehensis nisi per suprema”, In III Sent., d. 35, q. 2, a. 2, qc. c, co.

[32] “Habitum perficiens intellectum ad huiusmodi veri considerationem, vocatur intellectus, qui est habitus principiorum”, S. Theol., I-II ps., q. 57, a. 2, co.

[33] “Principia indemostrabilia in speculativis non sunt ipse habitus principiorum, sed sunt principia quorum est habitus”, S. Theol., I-II ps., q. 94, a. 1, co.

[34] “Et haec veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis: et ideo quando per ea de omnibus aliis iudicamus, nostrum iudicium est secundum primam veritatem, cuius est dictorum principiorum veritas similitudo”, In IV Sent., d. 49, q. 2, a. 7, ad 9.

[35] En el Símbolo de los Apóstoles, Prólogo.

[36] S. Theol., I-II ps., q. 57, a. 2, ad 2.

[37] “Principia prima indemostrabilia pertinet ad habitum intellectus, conclusiones vero ex his deductae ad habitum scientiae”, S. Theol., I ps., q. 79, a. 9, co.

[38] S. Theol., I-II ps., q. 94, a. 1, co. Hay muchos textos explícitos sobre este punto a lo largo del corpus tomista. Por ejemplo: “habitus principiorum indemostrabilium, intellectus dicitur”, In II Sent., d. 3, q. 1, a. 6, ad 2; “principia speculabilia cognoscuntur (...) per

intellectum”, In III Sent., d. 23, q. 1, a. 4, qc. c, ad 3; “intellectus est habitus principiorum primorum demonstrationis”, In Metaph., l. I, lect., 1, n. 34; “intellectus, qui est habitus principiorum”, S. Theol., I-II ps., q. 57, a. 2, co.

[39] S. Theol., II-II ps., q. 5, a. 4, ad 3.

[40] Cfr. CENACCHI, G., “Il principio di non contraddizione fondamento del discorso filosofico”, Aquinas, 16 (1973), 255-272; GIACON, C., “Il principio di non contraddizione scintilla rationis”, Miscelanea S. Caramella, Palermo, Accademia Scienze, 1974, 209-223; BERTI, E., “Il principio di non contraddizione comme criterio supremo di significanza nella metafisica aristotelica”, Rendiconti dell’Accademia Nazionale dei Lincei, Classe scienze morali, Serie VIII, vol. XXI, 1966, 224-252; ELDERS, L., “Le premier principe de la vie intellectuelle”, Revue Thomiste, 62 (1962), 571-586.

[41] “El principio de no contradicción exige la existencia de una naturaleza material cuyo orden esté determinado por su fin, y que éste sea establecido por una causa espiritual”, ALARCÓN, E., “Naturaleza, espíritu y finalidad”, Anuario Filosófico, XXIII (1990), 2, 131. Cfr. PRADO, E., “L’être et les premiers principes”, Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario, Atti del Congresso Tomistico Internazionale, Roma-Napoli, 1975, vol. VI, 360-364.

[42] “Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu”, S. Theol., I ps., q. 16, a. 3, ad 3.

[43] POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, Anuario Filosófico, XV (1982), 131. En otras obras describe de ese modo tal principio: “La no contradicción es, y absolutamente nada más, la existencia creada”, El ser I, Pamplona, Eunsa, 1965, 204.

[44] Cfr. In Metaph., l. IV, lect. 8, n. 16; Ibid., l. IV, lect. 15, n. 12; Ibid., l. IV, lect., 16, n. 1 y 7; Ibid., l. VI, lect. 4, n. 3; In Peri Herm., l. I, lect. 9, n. 7; Ibid., l. I, lect. 9, n. 9; Ibid., l. I, lect. 10 n. 1; Ibid., l. I, lect. 11, n. 7; Ibid., l. I, lect., 12, n. 6; In Post. Anal., l. I, lect. 5, n. 5.

[45] Cfr. In Metaph., l. IV, lect. 16, n. 1; Ibid., l. V, lect. 6, n. 7; l. IV, lect. 17, n. 6; Ibid., l. X, lect. 6 n. 7 y 12; Ibid., l. X, lect. 9, n. 6; Ibid., l. XI, lect. 13, n. 8; In Post. Anal., l. I, lect. 5, n. 5

[46] Cfr. S. C. Gentes, l. II, cap. 33, n. 8.

[47] Cfr. De Pot., q. 3, a. 7, ad 12; De Malo, q. 2, a. 1, sc 4.

[48] “Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creaturarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino”, De Pot., q. 3, a. 5, ad. 1. Cfr. GIANNINI, G., “La funzione del principio di non-contraddizione nella dimostrazione dell’existenza di Dio”, De Deo, vol. I, Romae, Officium Libri Catholici, 1965, 169-174.

[49] In Ethic., l. VI, lect. 2, n. 16. Cfr. asimismo: De Pot., q. 1, a. 7, co; Ibid., q. 3, a. 19, sc; Ibid., q. 6, a. 1, ad 11; Quodl., 3, 1, 1, co; Ibid., 3, 1, 2, sc; Ibid., 4, 3, 2, co.

[50] De Pot., q. 5, a. 2, ad 2.

[51] Cfr. VERNEAUX, R., “Le principe d’identité chez Saint Thomas”, Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario, 83-106; AMBROSI, A., “Principio d’identità e principio di non contraddizione; studio su S. Tommaso d’Aquino”, Verifiche, 10 (1981), 13, 205-234; RUPPEL, E., “Os primeros principios segundo a filosofia de S. Tomas d’Aquino”, Revista Portuguesa de Filosofia, 30 (1974), 135-162.

[52] En multitud de pasajes Tomás de Aquino predica la identidad de Dios. Cfr. In I Sent., d. 19, q. 1, a. 1, co; Ibid., d. 23, q. 1, a. 4, ex; Ibid., d. 25, q. 1, a. 4, ex; Ibid., d. 27, q. 1, a. 2, ad 1; Ibid., d. 27, q. 2, a. 3, ex; Ibid., d. 28, q. 2, a. 3, ad 3; Ibid., d. 33, q. 1, a. 3, ad 2; In III Sent., d. 1, q. 2, a. 1, ad 3; Ibid., d. 5, q. 3, a. 3, ex; Ibid., d. 6, q. 2, a. 1, ad 3; Ibid., d. 7, q. 1, a. 1, co; S.C.Gentes, l. I, cap. 36, n. 2; Ibid., l. IV, cap. 14, n. 10; S.Theol., I ps., q. 39, a. 6, ad 2; Ibid., q. 28, a. 1, co; Ibid., q. 34, a. 1, ad 3; Ibid., q. 39, a. 6, co; Ibid., q. 40, a. 1, ad 1; Ibid., q. 93, a. 1, ad 2; S.Theol., II-II ps., q. 2, ad 6; Ibid., q. 8, a. 1, ad 2; De Unione Verbi, 1 ad 12; In De Div. Nom., 9, 2/72; Super Ev. Iohan., 1, 1/231; Ibid., 7, 2/265; Report. Ined. Leonina, 3.11.7; Contra errores graecorum, 1, 18; etc.

[53] Cfr. S. Theol., I ps., q. 34, a. 1, ad 3.

[54] S. Theol., I ps., q. 27, a. 2, ad 2. De un modo u otro esta tesis se repite a lo largo de todo el corpus tomista: “ubicumque est similitudo, oportet quod ibi sit aliqua distinctio: quia secundum Boetium, similitudo est rerum differentium eadem qualitas, alias non esse similitudo, sed identitas”, In I Sent., d. 7, q. 2, a. 2, qc. a, ad 2; “applicatio cogniti ad cognoscentem, quae cognitionem facit, non est intelligenda per modum identitatis, se per modum cuiusdam representationis; unde non oportet quod sit idem modus cognoscentis et cogniti”, De Ver., q. 2, a. 5, ad 7.

[55] In IV Sent., d. 40, q. 1, a. 3, ad 5.

[56] POLO, L., “Lo intelectual y lo inteligible”, Anuario Filosófico, XV (1982), 131. Cfr. S. Th, I-II, q. 89, a. 6, co). MERGEFIELD El_hábito_es_aquello_con_lo_que_uno_actúa_cuando_quiere

[57] S. C. Gentes, l. I, cap. 11, n. 5. Otro pasaje de este texto dice así: “homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter in quantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae

bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus peptas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat”.

[58] Cfr. *In Boetium De Trinitate*, 3, 6, 3, co 3.

[59] Cfr. *In Ethic.*, l. VI, lect. 5, n. 3; *In Post., Anal.*, l. II, lect. 20, n. 15.

[60] *In Post. Anal.*, l. II, lect. 20, n. 4. Cfr. asimismo: *De Ver.*, q. 10, a. 10, ad 5.

[61] “Intellectus humanus, in quo intelligibile lumen obumbratur in tantum ut necesse sit a phantasmatis accipere, et cum continuo et tempore et discurrendo de uno in aliud; propter quod Isaac dicit, quod ratio oritur in umbra intelligentiae”, *De Ver.*, q. 8, a. 3, ad 3.

[62] Cfr. *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, qc. b, sc. 1, 2 y co.

[63] *S. C. Gentes*. L. I, cap. 57, n. 8. Y en el número siguiente vuelve a escribir: “divina igitur scientia non est ratiocinativa”. Y en otro lugar: “optima autem operatio hominis est operatio altissimae potentiae, scilicet intellectus, ad nobilissimum obiectum, quod est Deus”, *In I Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, co.

[64] *Quodl.*, 8, 2, 2, co. Las fuentes de esta doctrina las menciona en el mismo texto a continuación de lo expuesto: “secundum illud Psal. IV, 7: signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; ideo dicit Augustinus, X De Trinitate, quod huiusmodi habitus cognoscuntur in prima veritate”.

[65] *De Ver.*, q. 10, a. 10, ad 5.

[66] *S. Theol.*, I-II ps., q. 94, q. 1, ad 4.

[67] MURILLO, J. I., *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998, 187.

[68] Juan A. García, “El límite mental y el criticismo kantiano”, *Studia Poliana*, nº 7, 2005, pp 25-40.