

# Studia Poliana

## **Polo ante la Crítica**

Fernando Haya (Editor Asociado)

5-10

## ESTUDIOS

**Leonardo Polo**

Un fragmento sobre el elemento del pensar

19-24

**J. A. García González**

Empirismo y facticidad en la *Crítica de la razón pura*: una interpretación desde Polo

25-46

**J. J. Padial Benticuaga**

Acto y espontaneidad cognoscitiva en Kant

47-59

**Fernando Haya Segovia**

El estatuto del juicio como función de atención

61-82

**Urbano Ferrer Santos**

De la libertad como espontaneidad causal en Kant a la libertad de la persona

83-97

**Jorge Mario Posada**

Descenso y ascenso en la intelección humana como razón.

Glosa libre al planteamiento de Leonardo Polo

99-141

**Alejandro Rojas Jiménez**

Las cuatro dimensiones del abandono del límite mental como respuesta a la cuestión abierta por Kant en la *KrV* acerca de la "*Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen*".

143-155

**Ignacio Falgueras Salinas**

Los problemas del método en la *Crítica de la razón pura*

157-195

## RESEÑAS Y NOTICIAS





# Studia Poliana

REVISTA ANUAL SOBRE EL PENSAMIENTO  
DE LEONARDO POLO  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA /  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS /  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA /  
PAMPLONA / ESPAÑA /  
FUNDADA EN 1999  
ISSN: 1139-6660 /  
NÚMERO 16 / 2014

---

## CONSEJO DE REDACCIÓN / EDITORIAL BOARD

DIRECTOR / EDITOR

**Ángel Luis González**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

SUBDIRECTOR / ASSISTANT EDITOR

**José Ignacio Murillo**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

CONSULTORES / CONSULTING  
EDITORS

**Jorge Mario Posada**  
UNIVERSIDAD DE LA SABANA,  
(COLOMBIA)

**Juan A. García González**  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA, (ESPAÑA)

**Genara Castillo**  
UNIVERSIDAD DE PIURA, (PERÚ)

SECRETARIO DE REDACCIÓN /  
MANAGING AND REVIEWS EDITOR

**Juan Fernando Sellés**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

---

## COMITÉ CIENTÍFICO ASESOR / SCIENTIFIC ADVISORY BOARD

**Ignacio Falgueras Salinas**  
UNIVERSIDAD DE MÁLAGA, (ESPAÑA)

**Juan José Sanguinetti**  
PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA  
CROCE, (ITALIA)

**Francisco Altarejos**  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA, (ESPAÑA)

**Andrés Jaliff**  
UNIVERSIDAD AUSTRAL,  
(ARGENTINA)

**Luz González Umeres**  
UNIVERSIDAD DE PIURA, (PERÚ)

**Roderrick Esclanda**  
LEONARDO POLO INSTITUTE OF  
PHILOSOPHY (CHICAGO, USA)

**Claudia Vanney**  
UNIVERSIDAD AUSTRAL (ARGENTINA)

**Manuel Alcázar**  
UNIVERSIDAD DE PIURA (PERÚ)

**Paul Dumol**  
UNIVERSITY OF ASIA AND THE PACIFIC  
(FILIPINAS)

**Elena Colombetti**  
UNIVERSIDAD DEL SACRO CUORE DE  
MILÁN (ITALIA)

**David González Ginocchio**  
UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE LA  
RIOJA, (ESPAÑA)

---

## COLABORADORES / COLLABORATORS

**Alberto I. Vargas Pérez, Rafael Reyna Fortes, Gonzalo  
Alonso Bastarreche**

---

**Redacción y Administración**  
Studia Poliana  
Departamento de Filosofía  
Ed. Biblioteca de Humanidades  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (España)  
T (34) 948 42 56 00 (ext. 2900)  
F (34) 948 42 56 36  
spoliana@unav.es  
www.unav.es/centro/studiapoliana

**Suscripciones**  
Servicio de Publicaciones  
spoliana@unav.es  
www.unav.es/centro/studiapoliana

**Edita**  
Servicio de Publicaciones  
de la Universidad de Navarra, S.A.  
Carretera del Sadar, s/n  
Campus Universitario  
31009 Pamplona (España)  
T 948 425600

**Precios 2012**  
1 año / 20 €  
Vía aérea 20 €

**Diseño y Maquetación**  
Ken

**Imprime**  
GraphyCems  
Pol. Industrial San Miguel  
31132 Villatuerta, Navarra

**Periodicidad**  
Anual  
Febrero

**Tirada**  
200

**Tamaño**  
170 X 240 mm

---

La institución editora de esta revista no se identifica necesariamente con los juicios expresados en los trabajos publicados en ella. Véase en las últimas páginas la información para colaboradores. Los artículos son registrados por las siguientes bases de datos, que publican los abstracts:

. ISOC CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
. REPOSITORIO DIALNET  
. CATÁLOGO LATINDEX

. FRANCIS INSTITUT (CNRS)  
. PHILOSOPHER'S INDEX  
. RÉPERTOIRE BIBLIOGRAPHIQUE DE LA  
PHILOSOPHIE

. PASCAL MULTIDISCIPLINARY BASE  
. DICE (CSIC)  
. IBSS PROQUEST



# Studia Poliana

REVISTA ANUAL  
SOBRE EL PENSAMIENTO  
DE LEONARDO POLO  
ISSN: 1139-6660 /  
NÚMERO 16 / 2014

---

POLO ANTE LA CRÍTICA  
*POLO FACING THE CRITIQUE*  
Fernando Haya Segovia (Editor Asociado)

---

In Memoriam 7-10

---

Presentación 11-15  
*Presentation*

---

## ESTUDIOS / ARTICLES

**Leonardo Polo**  
Un fragmento sobre el elemento del pensar 19-24  
*A fragment on the element of thinking*

**J. A. García González**  
Empirismo y facticidad en la *Crítica de la razón pura*:  
una interpretación desde Polo 25-46  
*Empiricism and facticity in the Critique of pure reason: an interpretation from Polo*

**J. J. Padial Benticuaga**  
Acto y espontaneidad cognoscitiva en Kant 47-59  
*Apperception and cognitive spontaneity in Kant*

**Fernando Haya Segovia**  
El estatuto del juicio como *función de atenencia* 61-82  
*The statute of the judgement as matter falls function*

**Urbano Ferrer Santos**  
De la libertad como espontaneidad causal en Kant a la libertad de la persona 83-97  
*From the freedom as causal spontaneity in Kant to the freedom of the person*

<b>Jorge Mario Posada</b>	
Descenso y ascenso en la intelección humana como razón. Glosa libre al planteamiento de Leonardo Polo	99-141
<i>Rise and fall in the human intellection as reason. Free gloss to Polo's approach</i>	
<b>Alejandro Rojas Jiménez</b>	
Las cuatro dimensiones del abandono del límite mental como respuesta a la cuestión abierta por Kant en la <i>KrV</i> acerca de la "Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen".	143-155
<i>The four dimensions of the abandonment of the mental limit as an answer to the question opened by kant in the KrV on the "Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen"</i>	
<b>Ignacio Falgueras Salinas</b>	
Los problemas del método en la <i>Crítica de la razón pura</i>	157-195
<i>The problems of method in the Critique of pure reason</i>	

---

RESEÑAS Y NOTICIAS / <i>REVIEWS AND NEWS</i>	198-216
TABLA DE ABREVIATURAS / <i>TABLE OF ABBREVIATIONS</i>	217-220
INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES / <i>INSTRUCTIONS FOR AUTHORS</i>	221-224







# *In Memoriam*

---

**FERNANDO HAYA SEGOVIA**  
IES Hermanos Machado Dos Hermanas (Sevilla)  
fhayasegovia@gmail.com

RECIBIDO: 1 DE NOVIEMBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 1 DE DICIEMBRE DE 2013

**Resumen:** En este texto se elogia la figura del profesor Polo, maestro de filósofos, fallecido el pasado año.

**Palabras clave:** Leonardo Polo, maestro, filosofía, pasión por la verdad, límite mental.

**Abstract:** This text praises the profesor Polo, philosophers teacher, who died last year.

**Keywords:** Leonardo Polo, teacher, philosophy, passion for truth, mental limit

T ras el fallecimiento del maestro, el pasado 9 de Febrero, el mismo día de sus exequias, los colaboradores de este volumen decidimos mantener el proyecto y el calendario previstos para este año. La humildad de D. Leonardo se sentía herida con la existencia de una revista dedicada -ya en vida- a su pensamiento, pero me parece que a su acusado sentido profesional hubiera agradado el cumplimiento del plan previsto aún en circunstancias tan especiales. Me cumple como editor asociado de este número el honor de abrirlo con un elogio póstumo a Polo; para nosotros, los colaboradores, los lectores habituales de la revista que lleva su nombre, en el elevado plano humano de nuestra pasión por la filosofía: *el maestro*. Cada uno de nosotros podría contar la propia historia intelectual, la propia biografía filosófica, sin duda diversa en cada caso, pero confluyente en este común reconocimiento.

Yo prefiero aquí ser eco del sentir de todos en pregonar más bien la vertiente, digamos, más objetiva del magisterio de Polo, no aquella que ha de desaparecer junto con la biografía personal de cada uno, sino la que reconocerá la Historia. El futuro es desde luego impredecible, y la actividad filosófica no *necesaria* -sino sobreabundancia de un intenso ejercicio de generosa libertad-, pero ¿ha de apagar el transcurso del tiempo luminaria tan intensa?

Polo es maestro porque Polo es un filósofo. No ha habido muchos; precisamente nosotros, que hemos bregado durante años en los duros trabajos del concepto, estamos en condiciones de percibir esa singular originalidad que caracteriza al genio en cualquiera de las facetas de la producción cultural humana. El mismo *no sé qué* que añade Mozart a sus composiciones, la misma sorpresa que una y otra vez rompe la expectativa bien motivada de parte de los más esforzados conocedores de la materia.

Pero el genio filosófico se acredita -como seguramente, en su esfera, el artístico- porque conjuga su originalidad en el complejo entramado de la disciplina urdido en los siglos. La creación filosófica irrumpe porque habla con acentos nuevos el asunto mismo en que *la ciencia que se busca* permanece. Pero requiere paciencia escucharla. Si es genuina, la novedad no se despacha porque la luz que en ella brilla no es de artificio. La obra del genio filosófico requiere paciencia, estudio: de otro modo no se aprecia, no llega siquiera a discernirse de otras formas de destello, puede que legítimamente originales pero no culminares.

La obra del maestro filosófico se acredita en la paciente escucha de los discípulos. Una escucha activa, dialogante, dialógica. La originalidad del genio filosófico alumbra una doctrina que cabalmente rehúsa la denominación de sistema porque su apertura rebasa la cerrazón de lo ya clausurado: por el contra-

rio, comunica e impulsa, fecunda, inspira, es semilla de nuevas creaciones si cae en buena tierra bien roturada. En filosofía la entrega –*traditio*– de una doctrina abierta incluye la común práctica del método. No en vano se ha escrito en estas páginas tantas veces lo que tantas veces dijo el maestro, que su última palabra en filosofía era el método del abandono del límite mental.

Naturalmente no es éste lugar oportuno para demorarse en el núcleo de la aportación de Polo a la filosofía. De otra parte, el título de este volumen, *Polo ante la Crítica*, concierne en particular a la confrontación de la principal obra kantiana desde la perspectiva del abandono del límite, pero en general significa también la peculiar posición del método trascendental poliano en contraste con la metodología crítico-trascendental.

Sí me interesa aprovechar en cambio para disipar aquí un posible malentendido, que pudiera suscitar la sonora sugerencia de la denominación del método poliano. El *abandono del límite mental* no tiene nada que ver con ningún tipo de experiencia iniciática, ni su inspiración con ninguna suerte de revelación sobrenatural; ni los polianos, por lo tanto, con un grupo de filósofos esotéricos o cosa semejante. Todo lo contrario: si algún pensador rehusaba este tipo de interpretación para su filosofía era Polo. El que dude de mi afirmación hará bien en afanarse en el estudio especialmente del tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, en el que la depurada técnica conceptual del autor se afina tanto que aleja cualquier sospecha de habérselas con un iluminado de la literatura filosófica.

La idea de la cultura como tradición puede referirse en particular a la ciencia filosófica, y concentrarse en concreto para designar el patente reguero que deja un maestro cuando inspira una publicación periódica con las características de *Studia Poliana*.

El presente volumen de *Studia poliana* cuenta como el 16°. Pocos filósofos contemporáneos han dejado una impronta tan inmediatamente traducida al volumen de producción intelectual que una revista especializada acarrea. Pero este número en particular inaugura la nueva etapa abierta tras la partida del maestro. La aludida continuidad en un estilo de trabajo que se ha pretendido a la par eficaz y discreto no quita importancia a la fecha mencionada al principio. Ahora Polo ya no está entre nosotros y el tesoro de su doctrina filosófica queda enteramente en nuestras manos. Es cierto que nos cabe la suerte y quizás el mérito de haber sabido apreciar semejante tesoro. Así ha de ser, porque seguramente Dios no concede un don tan extraordinario como otorgó a Polo sin concederlo a la par a los destinados a transmitirlo.

*La verdad encarga*, decía el maestro. Pienso que cabe hablar aquí de cierto *anacronismo*, en sentido propio, netamente positivo, eminente. La verdad resguardada del tiempo fecunda el tiempo. A resguardo del tiempo, la verdad *encarga* la transformación del tiempo. El mismo Nietzsche parece expresar un pensamiento semejante cuando canta: *Largo tiempo ha de ser nube quien desencadena el rayo*.

Quien ha estudiado –y dentro de sus limitaciones– comprendido a Polo ha presenciado la respuesta cumplida al reto planteado por la filosofía moderna. Y quizá no ha encontrado una respuesta así en ningún otro lugar: un engarce tan admirable de lo nuevo con lo viejo. Una respuesta cumplida, en la forma precisa en que la respuesta era reclamada: en la lengua del concepto. Una respuesta a la misma cota a que se alzaba el reto, en aquellas más altas cimas que Hegel llamaba *las silentes regiones del pensamiento*.

Quien ha estudiado a Polo no ha respirado tal vez en otro maestro un aire tan puro, un soplo específicamente destinado a la inteligencia, a la facultad humana antaño considerada hegemónica y hoy tan denostada y maltrecha: hoy, en esta edad de incuria postmoderna. Pero la filosofía se resguarda del tiempo, como la nube silenciosa a la espera de su hora: el desencadenar del rayo. Tal vez quien ha escuchado a Polo y ha estudiado su obra ha experimentado por contraste aquella convicción que hoy parece olvidada: que la filosofía mueve el mundo. Una convicción que arraiga en Aristóteles y presta su voz a Tomás de Aquino para sentenciar que el amor por la verdad es la pasión más honda del ser humano.

# Presentación

*Presentation*

---

**FERNANDO HAYA SEGOVIA**  
IES Hermanos Machado Dos Hermanas (Sevilla)  
fhayasegovia@gmail.com

RECIBIDO: 23 DE NOVIEMBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 7 DE DICIEMBRE DE 2013

**Resumen:** en este texto se describe que este número monográfico de *Studia Poliana* está dedicado enteramente a la comparación entre la teoría del conocimiento de L. Polo y la *Crítica de la razón pura* de Kant. Se hace además una valoración filosófica del empleo de dicho procedimiento como método filosófico.

**Palabras clave:** palabras de presentación del editor, número monográfico sobre Kant-Polo.

**Abstract:** this text describes that this special number of *Studia Poliana* is entirely devoted to the comparison between the theory of knowledge of L. Polo and the *Critique of Pure Reason* of Kant. Also it proposes a philosophical assessment about why to use this procedure.

**Keywords:** words of presentation of the editor, monograph about Kant-Polo.

Hace unos años el consejo de redacción de la revista planteó una encuesta a sus colaboradores habituales sobre la orientación que cabía imprimir a *Studia Poliana*. Propuse que se abriera una línea editorial para la lectura conjunta de alguna obra clásica desde la perspectiva de Polo. Ofrecí como ejemplo la *Crítica de la razón pura*. Por lo visto la idea gustó hasta el punto de que recibí la sugerencia para acometer la empresa. Por suerte hace mucho que cuento con la amistad de verdaderos especialistas en la filosofía del idealismo alemán a cuyo grupo de investigación –actualmente dirigido por el Profesor Juan A. García– me honro en pertenecer. Sin la entusiasta colaboración de los Profesores Ignacio Falgueras, Juan José Padial y Alejandro Rojas, junto con la del propio Juan A. García, no hubiera sido posible este volumen. Junto con ellos, la de los Profesores Urbano Ferrer y Jorge Mario Posada, siempre dispuestos a aportar su conocimiento y buen hacer a esta común empresa del estudio y difusión de la filosofía de Polo.

Considero en efecto especialmente fecunda la posible línea editorial que el presente monográfico inaugura. Entiendo que el carácter científico de la filosofía no está reñido sino al contrario con la huida de una mala *especialización*. Un excesivo constreñimiento a autores o temáticas de la propia especialidad puede agostar la amplitud de la mirada filosófica. Una especialización unilateral puede resultar precisa –sobre todo actualmente– en el ámbito de las ciencias particulares, pero es deletérea en el de la ciencia universalísima, en tal sentido trascendental. Sigo en semejante convicción a toda la tradición de la filosofía, y por supuesto a Polo. Cierta especialización académica es desde luego también necesaria en el orden de los estudios filosóficos, pero no de tal suerte que estreche las miras hasta convertir al filósofo en simple erudito y a la propia filosofía en mera hermenéutica textual. Los filósofos destacados por la Historia –y sin duda Polo– constituyen eximios ejemplos de una ambición temática semejante: sin desdeño del rigor que corresponde a la labor del concepto se han ocupado ante todo de atender *a las cosas mismas*, por decirlo con la feliz expresión de Husserl.

Salta a la vista que la realización de un empeño tan ambicioso requiere una metodología de trabajo que cabe llamar *transversal*. Puede escogerse un tema de envergadura para investigar su hondura en el contraste ofrecido por distintos filósofos de primera línea. La fecundidad de este método deriva de que por fuerza obliga a abrirse paso en las diversas constelaciones nocionales, de modo que con el tiempo se haya buceado a cierta profundidad en distintos océanos. Como además resulta que todos estos mares comunican entre sí porque tocan el suelo de los problemas de fondo, el empeño habrá merecido la pena.

Pero cabe también proceder según la vieja didáctica del seminario filosófico, inspirada en realidad en el mismo principio. El estudio en grupo de una obra importante obliga a contrastarla desde las diversas perspectivas que aporta la formación más específica de cada uno. En nuestro caso la obra elegida fue el clásico por excelencia de la filosofía moderna y se contaba con el común acervo del conocimiento de la filosofía de Polo, dentro del que cada autor ha cultivado con preferencia alguna parcela determinada.

De este modo, además, el resultado de la obra colectiva es también más satisfactorio, porque vierte en una publicación un trabajo que no se ha realizado de manera independiente por parte de cada uno de los colaboradores. Así tengo ahora la satisfacción de presentar un volumen, cuya lenta gestación ha incluido una diversidad de encuentros, en Pamplona, en Málaga y en Toledo, este último con ocasión de las *III Jornadas Castellanas sobre la Filosofía de Leonardo Polo* organizadas por el IEFPL de Málaga. El estudio sistemático, en este caso de la *KrV* ha incluido reparto de parcelas, según las preferencias de cada cual, con miras a ofrecer una panorámica poliana del libro de Kant; y, por supuesto, intercambio de ideas y recíproca facilitación de material documental para la elaboración de cada artículo.

La elección de la *Crítica de la razón pura* como primer clásico de la posible serie editorial no es pues fortuita. No en vano aludí anteriormente al pensamiento de Polo como respuesta al reto planteado por la filosofía moderna. No quiero adelantar en esta presentación el juicio conclusivo que haya de merecer la confrontación que sigue. Aparte de que, naturalmente, cada autor ha acentuado más o menos -según su leal saber y talante propio- las diferencias o -en algunos casos- las coincidencias en los respectivos planteamientos de ambos gigantes de la filosofía. El acierto de las críticas que este volumen recoge no enturbiará en ningún supuesto la admiración que Kant merece.

De los ya lejanos tiempos en que recibí las clases del maestro, recuerdo que, medio en broma, decía que deseaba inculcarnos un *sano idealismo trascendental*. Polo es un pensador nítidamente realista, convencido aristotélico y de espíritu profundamente tomista (hasta donde el abandono del límite mental lo permite). Entiendo yo que con aquella expresión quería referirse a su propio principio metódico de la congruencia entre el acto cognoscitivo y su correspondiente tema. Cabe percibir en este principio cierta rectificación del método crítico trascendental, que encauza su vigencia en la dirección del realismo metafísico. Pero no deseo invadir el terreno de una temática tratada aquí con tanto acierto por el Profesor Falgueras, cuya disponi-

bilidad para cubrir esta última parte de la *Crítica* agradezco expresamente.

Se ha procurado ofrecer una disposición en el orden de los estudios que facilite al lector la misma tarea llevada a cabo por los autores: el mencionado estudio detallado de la *KrV* desde la perspectiva de la filosofía de Polo. Una disposición sin duda acorde con el gusto del propio Kant por la arquitectónica filosófica.

Entre la cantidad de inéditos que custodia el archivo de Polo, se ha escogido un breve escrito titulado *El elemento* cuya precisión nocional es buena muestra de la excepcional finura del maestro en orden a concentrar la atención sobre una temática determinada. La noción de elemento orquesta aquí la disposición de la filosofía moderna y permite una exposición sumaria de la índole del límite mental. A Kant se alude brevemente y dentro de la panorámica ofrecida, pero con tal justeza que se desvelan las claves luego desplegadas en los estudios que siguen.

El riguroso trabajo del profesor Juan García encabeza el monográfico porque su interés temático se centra en el presupuesto introducido en la estética trascendental. Al hilo de una excelente glosa de la lección X del tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*, el Profesor García explicita la relación de dependencia mantenida por Kant con sus precedentes modernos, así como el supuesto especulativo que sustancia aquella dependencia: un supuesto que Polo concentra en la noción de *facticidad*, entendida como “consagración positiva de la suposición, equiparación de realidad y suposición”, según hemos leído en *El elemento*.

Sigue el sutil, matizado artículo del profesor Padial sobre la difícil y crucial temática de la deducción trascendental –en la segunda versión que de ella ofrece el autor-. El trabajo de Padial esclarece la clave del planteamiento kantiano, descrita en el *El acceso al ser* en los términos de *función de atencencia*. De esta última noción me he ocupado yo también, con referencia a la doctrina trascendental del Juicio, en el segundo libro de la *Analítica*.

Los estudios correspondientes a la Dialéctica trascendental son, en primer lugar, el del Profesor Urbano Ferrer. Centrado en la confrontación de las nociones conjugadas en la tercera antinomia de la razón pura, este elegante trabajo tiene como telón de fondo tanto el tratamiento poliano como las averiguaciones de la filosofía fenomenológica, de la que como es sabido, el Profesor Ferrer es eminente conocedor.

El Profesor Jorge Mario Posada estudia *in recto* las modalidades polianas del acceso filosófico a Dios, de acuerdo con las distintas dimensiones del abandono del límite. Ofrece de este modo, en su rica y cuidada prosa, el requerido



contrapeso a la conclusión agnóstica de la Crítica. Sin duda la precisión de este estudio acompasada con su difícil hondura será muy del gusto de los polianos más exigentes.

El Profesor Alejandro Rojas, especialista en la filosofía de Heidegger, explora una sugerente comparación entre el abandono poliano del límite mental y la posible ampliación del conocimiento cuyo límite es la experiencia posible: una ampliación que ya fue auspiciada pero no culminada en el ulterior tratamiento kantiano del juicio reflexionante. En su espléndidamente documentado artículo, Rojas profundiza en el valor que adquiere en Polo el conocimiento simbólico en paralelo con otras propuestas filosóficas contemporáneas.

Ya he mencionado el trabajo del Profesor Falgueras, que a modo de conclusión cierra el presente volumen. Cabe en efecto considerar el estudio de Falgueras conclusión de este trabajo colectivo: regresa sobre toda la *Crítica* a partir de la problemática suscitada por la misma disposición de la *Doctrina trascendental del método* como segunda parte de la obra. El autor explora con extraordinaria lucidez los presupuestos que subyacen a la aporética del método específicamente kantiana, junto con la dependencia mantenida con Kant por parte de la filosofía contemporánea. De este modo queda subrayado el valor de la filosofía de Polo en orden a desobturar la mencionada problemática moderna del pensamiento. Aprovecho para expresar el deseo de ver ampliado en formato de libro este magnífico trabajo. Mi más cordial agradecimiento y felicitación a todos los autores.

Y, por supuesto, a la persona que en la sombra porta, junto con la mayor carga, el honor de haber hecho posible éste y los anteriores números de la revista. Casi por fuerza natural los genios especulativos han solido adolecer de cierta torpeza típica en la resolución de los problemas más prácticos, no obstante indispensable para la fecundidad de su trabajo teórico. No resulta pues extraño encontrar junto a ellos al talento práctico que en definitiva ha puesto el complemento que faltaba. Comencé encomiando la humildad de D. Leonardo y terminé haciéndolo: consciente de su límite –no *mental* sino más bien práctico–, Polo tuvo también la sabiduría de dejar orientar en este terreno su ingente labor filosófica por quien tenía el don de poder hacerlo. Mi más profundo agradecimiento al Profesor Ángel Luis González.

En Alcalá de Guadaíra, a 18 de Noviembre de 2013.



---

ESTUDIOS  
*ARTICLES*



# Un fragmento sobre el elemento del pensar

*A fragment on the element of thinking*

---

LEONARDO POLO

RECIBIDO: 12 DE SEPTIEMBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 12 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** en este trabajo se defiende que la idea de elemento es quimérica, y que responde a conculcar la intencionalidad del objeto conocido presentado por el acto de conocer. De este olvido surge un doble error: el idealista que arbitra la noción de 'cosa en sí' y el nominalista-empirista que defiende el acceso voluntario a lo sensible mediante la intuición.

**Palabras clave:** Kant, idealismo versus empirismo, idea de elemento, cosa en sí, espontaneidad, voluntarismo.

**Abstract:** in this paper we defend that the idea of element is chimerical, and responds to the negation of the intentionality of the known object presented by the act of knowing. From this oblivion arises a double error: the idealist, which arbitrates the notion of 'thing in itself', and the nominalist-empiricist, which advocates the voluntary access to sensitive through between the intuition.

**Keywords:** Kant, idealism against empiricism, idea of element, thing in itself, spontaneity, voluntarism.

1. EL ELEMENTO DEL PENSAR<sup>1</sup>

En la filosofía moderna la noción de elemento juega en conexión con el análisis y con la intuición:

1) Si se admite la intuición intelectual –Leibniz, Hegel o Husserl, entre otros– también se admite la elementalidad de la razón. A partir de ella se propone la exención de supuestos.

En esta línea el principio de razón suficiente se compenetra con la identidad y es incompatible con la noción de causa trascendental real, interpretada a veces como ‘cosa en sí’: nada extramental puede fundar la objetividad si ésta depende analíticamente del fundamento racional. La fórmula de Tomás de Aquino ‘*esse rei non veritas eius causat veritatem intellectus*’ queda en suspense en el planteamiento idealista, pues la clave de la noción de razón suficiente es la suficiencia.

Respecto de la observación aristotélica acerca de la pluralidad de sentidos del ente, el idealismo acepta la autosuficiencia del ente en cuanto verdadero; de modo que el ente real, en cuanto distinto del ente verdadero, no es el significado principal del ente. De este modo se reconstruye una ontología en simetría con la metafísica clásica desde el estatuto especulativo de la objetividad de Escoto. La substantivación de la operación cognoscitiva a que a veces nos hemos referido es esta ontología.

2) Si no se admite la intuición intelectual, se propone otra, por ejemplo, sensible, y a ella se traslada el elemento –Kant–. Así es posible admitir la ‘cosa en sí’, pues la suficiencia de la razón se ha quebrantado. La extrañeza ante la ‘cosa en sí’ manifestada por algunos discípulos de Kant obedece al postulado idealista, más o menos explícito, y a no comprender que tal noción es el correlato de la negación de la intuición intelectual en su versión especulativa.

También a dicha negación se debe la noción kantiana de ‘espontaneidad’ con que se caracteriza la índole de la prioridad sintética del entendimiento. La noción de ‘espontaneidad’ es de estirpe escotista y voluntarista. El propósito kantiano de poner límites a la razón equivale a la limitación de esta espontaneidad. En rigor la espontaneidad es ajena al conocimiento intelectual –no es *praxis*–, por lo que de suyo no se conmensura con el objeto; pero si ha de co-

<sup>1</sup> En torno a los años 1980 Juan García mecanografió páginas de Polo que sirvieron para sus libros *Hegel* (1985), *Curso de teoría del conocimiento* (1984–96) y *Psicología general* (2009). Este es un fragmento inédito de aquéllas páginas mecanografiadas.

nectarse con él, ha de limitarse. Esto comporta que una espontaneidad sin límites es arbitrariedad, irreductibilidad al elemento racional; por tanto, una evagación lindante con la locura, o con el delirio imaginativo, con la ensoñación sin trabas –recuerden algunos motivos centrales de Goya o de Feyerabend–. Kant pone coto al descontrol del visionario a base de pura disciplina. Pero ello es una petición de principio que, o bien se resuelve en moralismo, o ha de apelar a un elemento ajeno a la espontaneidad: en definitiva, a lo que se ha llamado ‘atención al objeto de experiencia’. A lo cual se añade la ambigüedad del proyecto de ‘emancipación de la razón’, claramente incoherente con la doma de la espontaneidad. Después de esto, la reconquista del elemento por parte de la filosofía romántica es patética y difícil debido a la dualidad descoyuntada de espontaneidad y rigidez, o de arbitrio subyacente a la coraza del criticismo.

3) Y si no se admite elemento alguno reaparece el nominalismo con su característica oscilación entre arbitrariedad y contingentismo.

En la medida en que el elemento racional ha recabado para el ente en cuanto verdadero la ontología, y en que la elementalidad de espacio y tiempo conlleva la incognoscibilidad de la cosa en sí, el ente real se confunde con el ente ‘*per accidens*’ en el mismo momento en que se pretende dirigir la atención a él. Pero también en ese mismo momento el ente en cuanto verdadero se derrumba.

Hay en todo esto una aguda paradoja: entender la realidad extramental con una objetividad cuya suficiencia estatutaria se ha establecido arruinando precisamente dicha realidad es evidentemente absurdo. Es asimismo evidente que el positivismo depende del idealismo lo mismo que Ockham deriva de Escoto; la ambigüedad kantiana no contribuye en absoluto a clarificar el panorama. Por eso estimo que el reciente intento de Kolakowsky de apelar a Kant con vistas a remediar lo arbitrario del orden nominalista es inconducente; diría lo mismo del recurso a una dialéctica –recortada– de Habermas. Es preciso un planteamiento más radical, mucho más que la idea de elemento. Tratar de embridar la razón desbocada con consideraciones morales es reincidir en el equívoco, pues la perturbación viene precisamente de una injerencia voluntarista.

## 2. ELEMENTO Y FUNDAMENTO

Razón como elemento significa: resolución analítica del objeto, según la cual la comprensión o visión del objeto es completa, exhaustiva: no queda nada por ver, y además la visión es suficiente o se satisface a sí misma. El elemento es, pues, la exhibición completa, el cumplimiento del criterio de suficiencia, la re-

solución sin ulterioridad, el estar por completo del objeto en su estar conocido, la eliminación de oscuridades y sombras.

Sin embargo, esta plenitud no corre a cargo del objeto mismo sino que ha de serle proporcionada, y por ello el objeto se reduce al elemento. El criterio de suficiencia elemental es la pura identidad de la razón en la que el objeto está inmerso y escrutado. Se ve a la vez el objeto y el verlo, de manera que verlo es haberlo visto como objetividad arquetípica absorbente y, en definitiva, como totalidad. La identidad del todo que compenetra y articula los objetos suele llamarse sistema. El lema de la filosofía sistemática aparece en el argumento ontológico cartesiano, si bien no desarrollado, en la forma de una discusión sobre la diferencia entre la evidencia y lo evidenciado; así lo expuse en un libro mío dedicado a Descartes<sup>2</sup>.

Sin llegar a formular el ideal de elemento racional también es posible sostener la intuición del objeto. El objeto en cuanto tal, distributivamente considerado, se reduce a sí mismo de acuerdo con su contenido; es decir, está por sí y no por otro: se muestra o está dado de modo que su significado indica o desemboca en lo dado o aparecido. Es, por ejemplo, la noción de intuición o reducción eidética de Husserl (antes de la reducción trascendental); la representación *versus* la representación, el rechazo de la lógica extensional y del empirismo. El objeto se muestra a sí mismo en sí mismo: consiste significativamente en su mostrarse, y no en el señalar a otra cosa. Por ejemplo, el rojo es en lo rojo y no en la cosa roja, sino justamente con independencia de ella. Es patente que el ideal de elemento racional es antecedido por la intuición del objeto y se toma de ella, aunque elevándola o tratando de eliminar la referencia a lo distinto de ella que, siquiera indirectamente, todavía la adhiere al objeto.

Este planteamiento contrasta con el empirista, o mejor, con su veta nominalista: para el rojo la radicación en lo distinto de él es intrínseca, y al margen de ella carece de significado. No hay lo rojo sino este rojo no dado en sí mismo. Se suprime el elemento y la consistencia del sentido, y se sustituyen por un factor opaco al conocimiento al que se refiere lo objetivo negándole cualquier otro estatuto real o cognoscible. En la polémica acerca de los universales se aprecian ambos planteamientos.

Conviene notar que algunos empiristas no se niegan a aceptar la dación inmediata de un objeto exento, pero extreman los requisitos de su aislamiento

---

<sup>2</sup> *Evidencia y realidad*, Rialp, Madrid 1963; Eunsa, Pamplona 2007<sup>3</sup>.



objetivo y exigen que no se suplan con simples aspiraciones postuladas. Se reclama, por ejemplo, que el objeto diga la instancia cognoscitiva a que es referido, que no diga otra cosa y que la instancia cognoscitiva misma no aluda a interpretaciones distintas de su revelación en el objeto. No examinaré aquí este último criterio porque estimo que se cumple tan sólo en un caso, y ahora nos ocupamos del conocimiento de pluralidades.

### 3. LA SUPOSICIÓN DEL OBJETO PENSADO

La discrepancia con los planteamientos reseñados se centra en la noción de suposición. La suposición corresponde al objeto pensado por cuanto lo pensado se conmensura con la praxis con que se ha pensado. En las operaciones de la inteligencia esta conmensuración es concedida al pretérito perfecto poseído o habido en exclusividad: es el haber-lo, la suposición. Fuera de las praxis intelectuales no hay objeto supuesto, ni cabe hablar de suposición.

Ahora bien, la idea de elemento racional no ha lugar porque la suposición es cierto ocultamiento o, con un término de la filosofía clásica, cierta '*obumbratio*'. Supuesto, ningún objeto es plenamente inteligible. Para usar un ejemplo anterior, el rojo está en lo rojo, consiste en ello, justamente como supuesto; pero al resolverse, compareciendo, en lo mismo –sólo se piensa lo uno, es decir, lo mismo que se piensa– no cabe identificarlo con todo lo pensable (pues no agota la capacidad de pensar) ni con lo real (pues no se conoce su estatuto real, ya que no ha sido devuelto a él). En tales condiciones la idea de elemento es quimérica: no hay arquetipo correspondiente al objeto supuesto, pues cada objeto está supuesto, es decir, sujeto a cierto oscurecimiento de acuerdo con el cual se reduce a sí mismo. También el elemento se reduce a sí mismo.

Por eso el ideal del elemento del pensar es de índole especulativa y desaparece al tomar en cuenta el carácter práxico del conocimiento. Poseer lo conocido teóricamente significa: dar por pensado ya, haber-lo ya (como) pensado. Al pensar ya se ha pensado, esto es, ya hay pensado, pues lo pensado no es un resultado sino pretérito perfecto. Se habla de perfecto porque a lo pensado no le falta nada de acuerdo con su mismidad: no tiene sentido decir que está "a medio pensar". Y como ningún pensado está "a medio pensar" o no acabado de pensar, cabe llamar a la suposición constancia. El elemento no supera la constancia. Es claro que el rojo no puede reducirse a lo rojo de otra manera. Nótese que la suposición es compatible con el intelecto agente; pero el inteligible en acto, o especie intelectual, no se identifica con el acto de los inteli-

bles –el intelecto agente–, no lo agota. Aunque lo rojo se piense como lo rojo y no de otra manera –de otra manera no se piensa lo rojo; lo eidético es átomo al igual que los números–, ello es cierto oscurecimiento u ocultamiento, no precisamente de lo rojo, sino justamente imprescindible para que haya rojo pensado.

Por eso, la diferencia entre especulación y teoría, que es, en principio, mínima, es también drástica, y prohíbe cualquier proyecto o desarrollo especulativo. A su vez, el criterio empirista de significado es inadmisibile: no conozco mejor por referir objetos a hechos; el hecho interpretado como extramental no es el supuesto ni la suposición; el paso o referencia desde el objeto al hecho, lejos de ser intrínseca, es por completo ajena al haber objeto pensado. Más aún: dicha referencia es una consagración positiva de la suposición, una equiparación de realidad y suposición, que ha de declararse falsa sin más.

Desde este enfoque la devolución del objeto a la realidad es un *quid pro quo*, una pura frustración. Si se sostiene que la realidad es la posición en sí del objeto se desconoce que *in re* no se da el inteligible en acto, se reduce la adecuación de la mente con la realidad a una mera copia y se desvirtúa la pluralidad de los significados del ente.

# Empirismo y facticidad en la *Crítica de la razón pura*: una interpretación desde Polo

*Empiricism and facticity in the Critique of pure reason: an interpretation from Polo*

J. A. GARCÍA GONZÁLEZ  
Universidad de Málaga  
juangarciagonzalez@gmail.com

RECIBIDO: 11 DE SEPTIEMBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 12 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** El olvido kantiano de la immanencia cognoscitiva es solidario de la existencia empírica que Kant concede a las cosas, y a ello se debe la construcción kantiana del objeto de experiencia para la comprensión de lo dado en el espacio y en el tiempo; así se forja la distinción fenómeno-noúmeno. En cambio, la noción poliana de límite mental justifica mejor la facticidad de lo que hay en el mundo, ante el hombre; y permite tomarse la libertad de abandonarlo para descubrir la inteligibilidad de la existencia.

**Palabras clave:** Fenómeno, facticidad, immanencia cognoscitiva, límite mental.

**Abstract:** Kantian oblivion cognitive immanence is joined to the empirical existence that Kant attaches to things, and to him we owe the Kantian construction of the object of experience to understand what is given in space and time; this will forge phenomenon-noumenon distinction. In contrast, the polian notion of mental limit better justifies the facticity of what is in the world, before man, and enables their liberally abandonment to discover the intelligibility of existence.

**Keywords:** Phenomenon, facticity, immanence cognitive, mental limit.

En el tomo primero del *Curso de teoría del conocimiento*<sup>1</sup>, y a partir de su lección segunda, Polo expone el primero de los axiomas de ese curso, el axioma A: “el conocimiento es siempre activo”<sup>2</sup>.

Y además propone que, de entre los diferentes tipos de actividad, al conocimiento corresponde concretamente la actividad propia de una operación inmanente, la que descubrió Aristóteles y para la que forjó su noción de *praxis teleia*<sup>3</sup>.

Aristóteles, en efecto, distingue ese tipo de actividad respecto de la que corresponde a los movimientos físicos cinéticos (*kínesis atelés*) o a las acciones transitivas del hombre, como por ejemplo es el construir. La diferencia está en que el conocimiento es una actividad que no aboca a un término exterior a ella, al que tarda en llegar un cierto tiempo y, conseguido el cual, la actividad cesa. Sino que conocer es una actividad que obtiene en su interior el fin que intenta, y lo logra en el mismo instante de ejercerse; y además, una vez conseguido, no por ello la actividad de conocer termina sino que sigue ejerciéndose. Según su propio ejemplo, en esto se distinguen el construir y el ver: en que se construye un edificio durante un cierto tiempo y mientras no está concluido el edificio, pero cuando está acabado el edificio la construcción cesa; en cambio, se ve algo y simultáneamente ya se ha visto, y no por haberlo visto se deja de verlo.

*a) Juicio de Polo a la gnoseología kantiana: el olvido de la inmanencia cognoscitiva*

En cambio, según Polo, Kant ignora este carácter activo del conocimiento. No sólo por entenderlo más bien como intuitivo, pasivo y receptor; sino porque la actividad que le concede para hacer posibles los objetos conocidos es de tipo constructivo: la construcción del objeto de experiencia, *el constructivismo trascendental*. Pero construir es un proceso transitivo; y, por eso, Polo acusa: “la síntesis kantiana es una construcción, no un acto conmensurado con su objeto” (p. 86), como debería corresponder a una operación inmanente. “Los errores del kantismo, y del idealismo subsiguiente, son, pues, debidos a su interpretación genético-poiética, constructiva, del conocimiento”<sup>4</sup>. Por consi-

<sup>1</sup> Cfr. *Curso de teoría*, I, Eunsa, Pamplona 1984, 2006<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Curso de teoría*, I, 29.

<sup>3</sup> Cfr. *Metafísica* IX, 7; 10487 b 27–35.

<sup>4</sup> *Curso de teoría*, I, 79.

guiente, a juicio de Polo, “la *Crítica de la razón pura* es un mero fisicalismo”<sup>5</sup>, que olvida la inmanencia.

Este juicio global a la gnoseología kantiana no sorprende. Porque, efectivamente, es kantiana la noción de construcción del objeto de experiencia; y porque en ella es notoria, concretamente, la traslación de los principios del hilemorfismo desde el ámbito físico al orden del conocimiento, a la que Kant procede al distinguir entre la materia y las formas *a priori* del conocimiento. Ambos motivos, entre otros, justifican esa acusación de fisicalismo.

Como esto parece claro, el objetivo de este trabajo no es tanto comprobar el juicio poliano, o justificarlo, cuanto extraer alguna consecuencia de él: particularmente en orden a la ubicación del límite del conocimiento humano; y, además, sacar a la luz alguno de los motivos latentes en la posición kantiana, concretamente su empirismo. Para ambos extremos nos valdremos, ante todo, de una comparación entre dos textos, el primero de Kant y de Polo el segundo.

## 1. UNA COMPARACIÓN ENTRE KANT Y POLO ACERCA DEL LÍMITE DEL PENSAMIENTO HUMANO

En la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant introduce al final de la ‘estética trascendental’, justo antes de su conclusión, la siguiente aclaración, como él la denomina.

### *a) Un texto de Kant sobre el carácter sensible del conocimiento*

Dice Kant: nuestra forma de intuir se llama sensible por no ser originaria, es decir, por no ser de tal naturaleza que se nos de a través de ella la misma existencia de su objeto (sólo al ser primordial pertenece, por lo que nosotros conocemos, esta clase de intuición); sino que nuestra intuición depende del objeto y, consiguientemente, sólo es posible en la medida en que la facultad de representación es afectada por dicho objeto.

A lo que añade: tampoco es necesario que limitemos este modo de intuir, según el espacio y el tiempo, al marco de la sensibilidad humana. Es posible que todo ser pensante finito coincida necesariamente con el hombre en este punto, aunque no podamos resolver esta cuestión. Pero no por esa validez general dejaría de ser sensibilidad, ya que no es una intuición originaria (*intuitus*

---

<sup>5</sup> *Curso de teoría*, I, 70.

*originarius*), sino derivada (*intuitus derivativus*); y, por consiguiente, no se trata de una intuición intelectual.

Por la razón antes dicha, tal intuición parece convenir únicamente al ser primordial; jamás a un ser que, tanto desde el punto de vista de su existencia como de su modo de intuir (modo que determina la existencia de este ser en relación con objetos dados), es dependiente<sup>6</sup>.

En esta aclaración Kant parece sentar una distinción entre el conocimiento humano, y en general todo conocimiento finito, y el conocimiento divino, absoluto, en que aquél está tomado de la realidad; con sus palabras: en que es afectado por los objetos, en que es dependiente, *derivativus*. Y no es, en cambio, generador de esa realidad: tal que a través de su ejercicio se diera la misma existencia de los objetos, como él lo dice. Esto último sería lo propio de una intuición originaria, que sólo puede corresponder al ser primordial.

Y, por curioso que pudiera resultar, sólo este *intuitus originarius* sería una intuición intelectual; y, por este motivo, en aquella distinción estriba la índole sensible del conocimiento humano.

Fue Aristóteles quien explicó el conocimiento sensible haciéndolo depender de una impresión antecedente, a la que se adapta el viviente facultado para ello. Con todo, conocer no es tanto recibir la impresión, algo pasivo; cuanto adaptarse a ella, es decir, una actividad: pero una actividad reactiva, que integra un estímulo precedente.

En cambio, cuando se trata del conocimiento intelectual, la explicación de él que acude a la impresión, y a la capacidad del viviente para asimilarla, es manifiestamente sólo analógica; porque la inteligencia, por ser inmaterial, no puede padecer, ni recibir impresiones. Y, sin embargo, consta también el antecedente sensible de las operaciones intelectuales; porque, además, éstas se distinguen de otros actos intelectuales no operativos, precisamente por ese antecedente sensible. Para resolver esta cuestión, entonces, Aristóteles acudió al intelecto agente.

En todo caso, insisto, aunque la inteligencia humana requiera previa recepción de información, no por eso deja de ser activa. Y, por otro lado, habría que plantear también si toda la información que recibe la inteligencia humana la recibe de la sensibilidad; o bien si además hay otras fuentes de información, especialmente la comunicación lingüística.

Pero, con todo, el asunto a glosar aquí no es ése, sino si la diferencia en-

---

<sup>6</sup> *Crítica de la razón pura (KrV)* B 72.

tre ser originario o ser derivativo, entre generar el objeto o depender de él, es el factor explicativo –como dice Kant– de la índole sensible del conocimiento. No está claro que lo sea, porque esa dependencia de las cosas acontece también, a su manera, en la inteligencia humana, como hemos dicho; y además porque hay otras cuestiones distintas vinculadas también a esa diferencia. Veámoslas.

*b) Cuestiones en liza:*

a) En primer lugar indicaremos que esta aclaración kantiana no dice exactamente lo mismo que lo que el propio Kant afirma en la ‘dialéctica trascendental’ al tratar del ideal de la razón pura<sup>7</sup>.

Sitio en el que Kant distingue el arquetipo de la razón, como una totalidad incondicionada, respecto de la condicionada totalidad de lo limitado que deriva de él, y que son las cosas como copias deficientes –*ectypa*– de aquél prototipo. Precisamente, para Kant, “la tarea de la razón consiste en remontarse desde la síntesis condicionada, a la que queda obligado el entendimiento, hasta una síntesis incondicionada que él nunca puede alcanzar”<sup>8</sup>.

La diferencia entre la copia limitada y el ideal incondicionado recuerda la distinción entre la verdad lógica y la ontológica. Y, ciertamente, en aquella la mente humana se ciñe a la realidad de las cosas, mientras que en ésta la realidad de las cosas se ajusta a la mente divina del creador. Según lo piensa Heidegger, la “*veritas*” como “*adaequatio rei creandae ad intellectum divinum*” es la garantía de la “*veritas*” como “*adaequatio intellectus humanus ad rem creatam*”<sup>9</sup>.

De modo que la distinción entre la verdad lógica y la ontológica es una de las cuestiones asociadas a la distinción entre el conocimiento finito y el absoluto tal como la ha planteado Kant en su citada aclaración, a saber: por la dependencia o no de la intuición respecto de los objetos. Pero, en cambio, en esta distinción entre tipos de la verdad no aparece la sensibilidad; y, sin embargo, es la índole sensible del conocimiento humano el asunto de la aclaración kantiana.

b) En segundo lugar, la aclaración de Kant nos remite también a la idea cusana de visión creadora.

<sup>7</sup> Cfr. A 578, B 606.

<sup>8</sup> A 333, B 390.

<sup>9</sup> *Von Wesen der Wahrheit*, I (1930, *Gesamtausgabe*, v. 13).

Pues, según Nicolás de Cusa lo establece en su libro “La visión de Dios, se puede pensar que el acto por el cual Dios ve las cosas es idéntico al acto por el cual las crea, por lo que puede decirse que la visión divina es creadora”<sup>10</sup>; en cambio, la visión humana es receptora de información, a partir de una realidad ya existente, a la que no crea y de la que toma noticia mediante la sensibilidad. La humana es visión, pero no creación; luego conocer la realidad y hacerla ser se distinguen, como el conocimiento humano del conocimiento creador divino. Por tanto, ciertamente, se puede considerar la diferencia entre el absoluto conocimiento divino y el limitado conocimiento humano en la línea de la aclaración kantiana: aquél hace ser, y este otro recibe lo que ya es.

Pero, en contra, se puede también argüir que no se trata tanto de que uno sea originario de las cosas y el otro dependiente de ellas; sino que más bien ambos son originantes: pero el conocimiento divino crea las cosas, mientras que el humano suscita sólo los objetos pensados, y precisamente por depender de un antecedente sensible. Según lo dice Polo, “el acto de conocer humano confiere la suposición, mientras que el acto creador divino confiere el ser (no la suposición). Creación significa dar el ser; conocer significa dar el objeto. Dar el objeto es menos que dar el ser. El objeto está dado en virtud del acto de conocer; la criatura no está dada de ese modo, sino que es, o existe, en virtud del acto de crear”<sup>11</sup>.

Por tanto, la diferencia entre el conocimiento finito y el absoluto puede establecerse de una manera distinta a como lo hace Kant, a saber: por su resultado terminal, si éste es el ser o la objetividad; y no sólo como Kant lo hace: por los requisitos previos, de anterioridad a su ejercicio; es decir, por el requisito de la experiencia sensible como antecedente para la objetivación intelectual, o porque el suscitar objetos propio del hombre exija alguna clase de recepción previa.

c) Otra cuestión diferente, y a la que también remite la aclaración kantiana, es la distinción entre razón teórica y razón práctica.

Que fue establecida por Tomás de Aquino en estos términos: “la concepción de nuestro entendimiento especulativo es tomada de las cosas; en cambio, la concepción del entendimiento práctico no presupone la cosa concebida, sino que la hace”<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> A. L. GONZÁLEZ, “Introducción: la articulación de la trascendencia y la inmanencia del Absoluto en el *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”, en CUSA, N., *La visión de Dios*, Pamplona, Eunsa, 1994, 1999<sup>3</sup>, 16.

<sup>11</sup> *Curso de teoría*, II, Pamplona, Eunsa, 1985, 2006<sup>4</sup>, 119.

<sup>12</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* III, q. 78, a. 5 c.



Pero la dependencia que el entendimiento guarda respecto de las cosas, o bien su carácter originario respecto de ellas, al Aquinate le sirve para distinguir el entendimiento teórico y el práctico, no para distinguir la intuición sensible de la intelectual, como dice Kant.

Con todo, el primado kantiano de la razón práctica, la cual llega incluso a postular los ideales que la razón pura no puede alcanzar objetivamente, no es ajeno a la postura que Kant sostiene en nuestra antepuesta aclaración; pues deriva de considerar la autónoma espontaneidad de la razón humana, la cual –para Kant– sólo en el ámbito práctico carece de la limitación empírica que tiene en el ámbito teórico.

Así lo dice Polo: “la distinción entre la razón pura y la razón práctica es solidaria de la interpretación kantiana de la objetividad. El “*factum*” moral kantiano es, en rigor, la solitaria firmeza de la espontaneidad subjetiva separada de la conmixción empírica. Kant contempla el yo, desde el punto de vista de su carencia de productividad real, como una espontaneidad cuya asociación al hecho sensible constituye la posibilidad del objeto de experiencia; o bien, como una espontánea subjetividad asegurada en la experiencia moral”<sup>13</sup>.

d) Finalmente, hay también otra cuestión. Pues se ha señalado además que, “siguiendo una larga tradición, Kant asume la tesis del primado del conocimiento directo o intuitivo, como aquella forma del conocimiento a la que todo el pensar discursivo se ordena como un medio se ordena hacia su fin. En el caso del hombre, sin embargo, el intelecto o entendimiento es meramente discursivo; y, por ello, incapaz de proporcionar un acceso directo e intuitivo a los objetos, ya que éstos vienen dados exclusivamente a través de la sensibilidad, que es la única forma de intuición de la que el hombre es capaz”<sup>14</sup>.

De modo que, según este punto de vista, la índole sensible del conocimiento humano se correspondería con la naturaleza exclusivamente discursiva de su conocimiento racional, y con la paralela ausencia de intuición intelectual. Y seguramente es verdad, aunque habrá que precisar de qué manera, que el proceder discursivo y racional del hombre guarda alguna relación con el comienzo de la intelección humana en la previa información sensible.

Así que tenemos, al menos, todas estas cuestiones: las diferencias entre la verdad lógica y la ontológica, entre conocer objetos y crear seres, entre razón

<sup>13</sup> *Curso de teoría*, III, Pamplona, Eunsa, 1988, 2006<sup>3</sup>, 386.

<sup>14</sup> A. VIGO, “Determinación y reflexión”, en FLAMARIQUE–GONZÁLEZ (eds. asocs.): *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*. Anuario Filosófico (37–3), Pamplona 2004, 755.

teórica y práctica, y entre el intelecto intuitivo y la razón discursiva; además, claro está, de la cuestión propiamente planteada por Kant: la del carácter sensible del conocimiento humano. Un suficientemente amplio y diverso elenco de cuestiones ligadas a la distinción entre el conocimiento humano y el conocimiento absoluto, tal y como la ha formulado Kant en nuestra aclaración: por la dependencia o no de la intuición respecto de su objeto.

*c) Un fragmento de Polo sobre el límite mental*

Vayamos ahora a un texto de Polo sobre la facticidad perteneciente a la lección décima del tomo tercero, ya citado, del *Curso de teoría del conocimiento*<sup>15</sup>; nos va a servir para establecer una comparación con la aclaración kantiana que acabamos de glosar.

Dice Polo lo siguiente:

El sentido de la facticidad “se puede entender en función de la proposición: lo pensado no piensa. El hecho como correlato real del objeto se debe al límite mental, como no aparición del carácter de pensante en lo pensado. La incomparencia de su carácter pensante para un pensante es la ausencia de réplica. Esta ausencia se debe al límite y sugiere, con frecuencia, la imposibilidad de aislar al sujeto del pensamiento de la consideración positiva del límite: el sujeto pensante esta abocado al límite, o lo que es igual, se asoma a la realidad desde el objeto en su límite; lo que hay existe. Es la noción de existencia fáctica”<sup>16</sup>.

En este fragmento Polo parece decir que la discutible idea de existencia fáctica se debe al límite mental, precisamente en cuanto que el límite impide la aparición del carácter de pensante en lo pensado. En esa medida el límite mental muestra la carencia de réplica del hombre en su pensamiento; puesto que ser y pensar se distinguen en la persona humana.

Siguiendo esta observación, cabe sospechar que la distinción entre la inteligencia humana y la divina sería que el hombre carece de réplica en su intelección, puesto que su entender no es su ser; y por ello su verbo intelectual no es un verbo personal, sino una formación mental, acotada, limitada. Mientras que el conocimiento divino engendraría un verbo personal idéntico con quien lo genera, de modo que lograría replicarse a sí mismo.

---

<sup>15</sup> Cfr. *Curso de teoría*, III, 383 ss.

<sup>16</sup> *Curso de teoría*, III, 388.

d) *Los términos de la comparación*

Me parece que este fragmento poliano es comparable con la expuesta aclaración kantiana en punto a dos extremos:

a) Primero, porque ambos textos permiten establecer una diferencia entre el conocimiento humano, y en general finito, y el absoluto conocimiento divino; aunque esta diferencia quedaría establecida de distinta manera por cada uno.

b) Y, después, porque resulta que ambos textos, para justificar esa diferencia tal y como permiten establecerla, se remiten a dos cuestiones afines, aunque también diferentes: la sensibilidad del conocimiento humano y la facticidad que afecta a éste.

a) En cuanto al primer punto, la diferencia entre la aclaración kantiana y el fragmento poliano es que Kant señala una distinción entre el conocimiento finito y el conocimiento absoluto cifrada en los objetos exteriores: en si el conocimiento los origina o es derivado de ellos. En cambio, Polo permite distinguir el conocer finito del absoluto por una diferencia interna, a saber: si el cognoscente suscita dentro de sí un objeto, limitado por no identificarse con el sujeto; o genera en su interior una réplica idéntica de sí mismo.

Kant, ciertamente, refiere el conocimiento a la exterioridad. Como puede apreciarse también en el apéndice final de la ‘analítica trascendental’, donde trata de la anfibología de los conceptos de reflexión: cuando expone su doctrina sobre la distinción dentro-fuera<sup>17</sup>; y en el cuarto paralogismo de la ‘dialéctica trascendental’ formulado en la primera edición, y que trata sobre la idealidad de la relación externa<sup>18</sup>.

Pues en esta referencia kantiana del conocimiento a la exterioridad, frente a la poliana consideración interna del conocimiento, se aprecia ciertamente el olvido kantiano de la inmanencia cognoscitiva, del que antes hablamos: es una consecuencia de él. Porque, de acuerdo con esa inmanencia cognoscitiva, habría que recordar que el entendimiento no entiende saliendo al exterior, “*extra se inspiciendo*, sino más bien dentro de sí: *trahendo res ad se, et intra se considerando*”<sup>19</sup>. Exterior al conocimiento es, más bien, lo desconocido. Lo conocido, con todo, puede ser distinto del cognoscente; y, si el conocimiento es limitado, entonces ha de serlo.

<sup>17</sup> Cfr. A 265, B 321.

<sup>18</sup> Cfr. A 367 ss. En la segunda edición, en cambio, la exposición de los paralogismos termina concediendo algún valor al conocimiento interior del yo en el uso práctico de la razón (B 432).

<sup>19</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus theologicus*, disp. 32, art. 5, n° 11.

Por no tener en cuenta la inmanencia cognoscitiva, Kant cifra el límite del conocimiento humano justamente en la exterioridad: en las cosas en sí mismas, los noumenos, que nos resultan desconocidos; pues el hombre sólo conoce los fenómenos, es decir, las cosas tal y como nos aparecen en la sensibilidad: es el idealismo trascendental, para el que “el concepto de noumeno es un concepto límite”<sup>20</sup>. Y, en cambio, Polo cifra el límite mental en la propia actividad de la inteligencia, que internamente se ajusta con su objeto al poseerlo; en la objetividad se encuentra el límite, porque el objeto no es réplica del sujeto: como se puede apreciar, suele decir Polo, en que “el yo pensado no piensa”<sup>21</sup>.

En mi opinión, Kant no entiende la inmanencia de la actividad de conocer, porque considera que el objeto de la experiencia humana está puesto fuera del conocimiento; y por esto, en último término, afirma que ha de ser necesariamente empírico. De aquí su forma de entender la existencia extramental como algo fáctico: la existencia –dice, en efecto– “no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición en sí de una cosa o de ciertas determinaciones suyas”<sup>22</sup>.

b) Esta concepción de la existencia nos remite directamente al segundo extremo de la comparación: a la diferencia entre Kant y Polo al asociar la limitación del conocimiento humano con la índole sensible del conocimiento, o bien con su carácter fáctico<sup>23</sup>. Es una diferencia notable y que procuraremos tratar en adelante con algún detenimiento; pero que, de alguna manera, no es más que una diferencia parcial: ya que muy bien pudiera suceder que Kant ubicara en la misma sensibilidad la facticidad del conocimiento humano.

Tal es, en efecto, la opinión poliana. Para Kant, dice Polo, “toda la cuestión del pensar objetivo se reduce a su espontánea dirección o conexión respecto de la sensibilidad. Pero Kant reserva a la sensibilidad un valor formal receptor de afecciones: son las formas a priori del espacio y el tiempo; de esta manera, el objeto de experiencia viene a ser un mixto de esos elementos formales espontáneos y de elementos fácticos formalizados sin significación propia; como consecuencia de ello, la existencia no es un predicado real”<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> A 255, B 311.

<sup>21</sup> *Antropología*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 2010<sup>2</sup>, 44.

<sup>22</sup> A 598, B 626.

<sup>23</sup> Fáctico, de hecho, se dice de un acontecimiento en tanto que su acontecer es ininteligible, es decir, en cuanto que simplemente se da, o está puesto ahí sin más; y no cabe entender por qué, o dar razón de su acaecer. Lo sensible, en cambio, es además inteligible; y, cuando se lo entiende, abstracto. La razón humana devuelve lo abstracto a su realidad extramental.

<sup>24</sup> *Curso de teoría*, III, o. c., 386.

Pero ubicar en la sensibilidad la facticidad del conocimiento humano es una imprecisión, como vamos a ver, que sólo hay que tomar como un evento más en el proceso de depuración del empirismo acaecido desde el nominalismo hasta nuestros días.

## 2. EMPIRISMO Y FACTICIDAD

El empirismo, como atencencia a la experiencia sensible, con menoscabo de las otras formas de experiencia humana, en particular de la intelectual a la que se opone, es una posición filosófica de origen griego<sup>25</sup>, que en la edad moderna de la filosofía, a partir del nominalismo tardomedieval, ha sufrido una mudanza, una precisión o depuración, que ha refrendado su relativo éxito, más bien de orden práctico.

### *a) La depuración moderna del empirismo*

En esa depuración, el empirismo deja de enfrentar la sensibilidad a la inteligencia para más bien aproximarla a ella. Y entonces deja de contraponer lo inteligible a lo sensible, para detectar más bien su procedencia de la sensibilidad, su índole abstracta respecto de ella; y, consiguientemente, la facticidad del conocimiento humano, que está de algún modo vinculada con esa índole y procedencia.

Con todo, ciertamente, esta transición ha sido y está siendo vacilante y laboriosa; el caso de Kant, que asocia ambas características del conocimiento humano, sensibilidad y facticidad, es un ejemplo de ello. Y, sin embargo, la depuración del empirismo es y sigue siendo necesaria.

a) Desde un punto de vista histórico, pasada la época antigua de la filosofía, muy atenta a las diferencias, el objeto sensible perdió su valor diferencial, y dejó de perturbar el conocimiento humano: de modo que ya nadie se engaña ni duda por la variación en la apariencia de las cosas, como en su tamaño o en su figura. El fenómeno sensible tiende a verse ya como manifestación auténtica de lo real más que como su apariencia ficticia. Un escepticismo al estilo del de Pirrón, que no se fiaba de los sentidos, es inviable fuera de su época; y, salvo casos de alucinación, está hoy completamente fuera de lugar.

---

<sup>25</sup> La escuela empírica de la medicina fue fundada en el siglo tercero antes de Cristo por Filino de Cos, isla griega junto a Turquía.

Además, el progresivo desarrollo de la ciencia ha hecho al hombre desprenderse de los objetos meramente sensibles; e integrar en su conocimiento datos inteligibles, leyes y casos, con frecuencia matemáticos, en último término irreductibles a la sensibilidad. De hecho, las formas contemporáneas del empirismo (positivismo, empirismo lógico, cientificismo) son de carácter intelectual, no sensible.

b) Y, desde el punto de vista temático, entre lo sensible y lo inteligible media una escisión, aquélla que movió a Aristóteles a apelar al intelecto agente, que hay que resolver, en lugar de enfrentar a sus miembros. Y se resuelve porque la unificación de ambos planos es, precisamente, el comienzo mismo del pensamiento, su operación incoativa: la abstracción. Como lo dijo Hegel “el espíritu piensa lo sensible; y la elevación del pensamiento sobre lo sensible, el salto que da a lo suprasensible, se reduce simplemente a pensar”<sup>26</sup>.

Frente a la heterogeneidad entre fenómeno y concepto que, como distintos elementos suyos, estructura la *Crítica de la razón pura*<sup>27</sup>, hay que notar que lo sensible es objeto directo e inmediato de la intelección; pero así ya no es sensible sino abstracto, inteligible; y entonces, de alguna manera, fáctico (la facticidad parece, de entrada, un signo de que el objeto inteligible ha sido abstraído de la sensibilidad). O bien, en otro caso, considerado como tal objeto sensible contradistinto del inteligible, pasa desapercibido a la atención y es inconsciente: pues “sin la presencia mental, el fenómeno como tal desaparece”<sup>28</sup>.

Si el conocimiento intelectual necesita antecedente sensible, lo requiere sólo a efectos de su determinación; pero transmutar el valor físico, material, de la información sentida en factor determinante del contenido pensado no es ningún proceso constructivo entre dos extremos, ninguna “elaboración o cambio transformante, sino nada más que la suscitación de la presencia mental”<sup>29</sup>; a ella está vinculada, como vamos a ver, la facticidad del conocimiento humano.

### *b) Individualidad e inteligibilidad*

Con todo, es tópica, desde Platón a Hegel, la distinción entre lo sensible y lo inteligible, porque aquello es individual y esto universal; y, como el hombre se

---

<sup>26</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* § 50.

<sup>27</sup> Cfr. A 19, B 33.

<sup>28</sup> *El acceso*, 153.

<sup>29</sup> *El acceso*, 154.

maneja entre cosas concretas<sup>30</sup>, toma preferentemente como real lo individual.

Pero la depuración del empirismo exige distinguir tipos de individualidad. No sólo está la individualidad material, sensible, que cabe llamar singularidad; sino que hay también una individualidad formal e inteligible: ante todo, una individualidad abstracta, porque lo sensible ya entendido no es propiamente universal (lo universal es el concepto). Después, la individualidad del compuesto categorial, es decir, la de la sustancia con sus accidentes, a la que propiamente puede llamarse particularidad; y finalmente también, la del caso concreto, que determina la indeterminación de una generalidad pensada.

De cualquier manera, la inteligibilidad de lo individual es el tema propio de la depuración del empirismo; que empezó, justamente, con la noción escolástica de *'haecceitas'*: un intento de sustituir la materia, como principio de individuación, por una forma añadida a las restantes nociones universales, para particularizarlas.

Lo que sucede es que la inteligibilidad de lo individual puede ser total o parcial. A su vez, la inteligibilidad total del individuo, como la misma individualidad, puede ser sólo suficiente, o incluso completa y perfecta.

Por un lado, a los individuos se los entiende suficientemente mediante la particular composición de sus formas. De modo que la inteligibilidad total de los individuos particulares es un logro sólo gradual y progresivo de la razón humana; que va conectando mediante juicios unas formas con otras, al descubrir su valor concausal. La razón es, por ello, un proceder inobjetivo de la inteligencia; que, sin embargo, obtiene finalmente la inteligibilidad perfecta y completa de un individuo: el universo<sup>31</sup>. Si se pretende, adversamente, una inteligibilidad, no sólo suficiente sino entera y completa, de cada individuo particular, se aspira entonces a una idea como la leibniziana de mónada.

De otro lado, en cambio, la inteligibilidad de los individuos puede ser también sólo parcial, como la de los abstractos y las concretas determinaciones de los géneros; y en ese caso es fáctica, porque lo parcial de su inteligibilidad es precisamente su facticidad. La facticidad es cierta ininteligibilidad, no completa ni separada, sino adscrita a algo inteligible; a lo que se atribuye, justamente, como su darse de hecho.

<sup>30</sup> Todas las formas de empirismo tienen una señalada vertiente práctica; en Kant, es conocida la intención antropológico-ética con la que separa las dos críticas, cfr. ALEU, J., *Filosofía y libertad en Kant*, Barcelona, PPU, 1987.

<sup>31</sup> Con todo, la razón guarda definitivamente implícita la existencia del universo; cuya advertencia requiere el hábito de los primeros principios.

c) *La facticidad del dato espacio-temporal*

La facticidad, así entendida, se empezó atribuyendo a la datación en el espacio y en el tiempo. Porque el principio de individuación, se decía desde Boecio<sup>32</sup>, no es la pura materialidad sensible, sino la materia cuantificada; y la cantidad continua es la magnitud, espacial y temporal, y la discreta el número. De ahí el que Ockham defendiera la existencia del puro singular, ‘*singulum*’, como un ser particular, individuado ‘*loco et numero*’; y su directa intuición por parte del hombre, paralela a la descalificación de la suposición universal de los conceptos, reducidos a meros nombres, términos lingüísticos. Desde entonces es usual pensar que la individualidad inteligible se da, de hecho, en el espacio y en el tiempo.

En esta línea teórica, que liga la facticidad al suceder en el espacio y en el tiempo, se inscribe claramente Kant: quien afirma que los conceptos están vacíos sin fenómenos sensibles (“los pensamientos sin contenido son vacíos”<sup>33</sup>). Y el fenómeno, por su parte, para integrar la multiplicidad fáctica de la afección externa, requiere el espacio y el tiempo<sup>34</sup> como valores formales; la gran luz de Kant, en torno a 1769, fue justamente el descubrimiento de la *a prioridad* de esas formas sensibles.

A Kant Hume le despertó entonces del sueño dogmático del racionalismo<sup>35</sup>. Porque Leibniz había enunciado anteriormente, en sentido contrario, el principio de los indiscernibles: según el cual, como todo tiene una razón suficiente, la individuación ha de ser enteramente inteligible, y no sensible ni meramente fáctica; se trata de la idea leibniziana de mónada. El espacio y el tiempo serán, entonces, representaciones confusas, fenómenos aparentes, de la armonía preestablecida entre las mónadas, que es puramente inteligible como ellas.

Este enfoque racionalista, que busca librarse de la facticidad adscrita al espacio y al tiempo, fue llevado a su extremo por Hegel; para quien el espacio y el tiempo de la mecánica newtoniana constituyen la alienación de la idea, la negación de lo lógico. Frente a esa determinación espacio-temporal de lo parti-

<sup>32</sup> Boecio explicó la diversidad genérica por la materia, la específica por la forma, y la numérica por la materia determinada por la cantidad; cfr. SOTO, M<sup>a</sup> J., “Individuo”; en GONZÁLEZ, A. L. (ed.): *Diccionario de filosofía*, Pamplona, Eunsa, 2010, 586.

<sup>33</sup> *Y las intuiciones sin conceptos ciegos; el conocimiento únicamente puede surgir de la unión de ambos* (A 51, B 75).

<sup>34</sup> Sobre esta temática tienen especial interés los escritos del Kant precrítico inmediatamente anteriores a 1770; en particular *Sobre el fundamento primero de la diferencia entre las regiones del espacio y la Dissertatio*.

<sup>35</sup> Cfr. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia*, AK, IV, 260.



cular, Hegel propone que lo verdadero es el todo, el universal concretado; y que la particularidad, cualquier clase de individualidad fuera del todo, es falsa.

La *aufhebung* hegeliana es, entonces, un intento de eliminar la facticidad. Que, en cierto modo, es vano: pues no lo consigue<sup>36</sup>; y, por otro lado, equivocado: porque la generalidad obtenida por negación se distingue de la universalidad de la razón, la cual no se logra reiterando la negación. Todo ello sucede porque Hegel, aunque con la dialéctica arremete contra la facticidad, ignora cuál es el origen de ésta, y qué sentido tiene.

De todas las maneras, la depuración del empirismo no puede terminar asignando la facticidad al acontecer espacio-temporal, asignación que motiva la disputa entre nominalismo e idealismo. No; porque la facticidad ni es la realidad, como la datación nominalista pretende, ni un mero fenómeno suyo como el idealismo sospecha. La facticidad no remite a la realidad, ni entronca con el dilema apariencia-realidad, heredado del antiguo empirismo; sino que remite a nuestro limitado conocimiento de la realidad: pues se explica como asociada con la unicidad del objeto pensado, responsable de la parcialidad en la inteligibilidad de los individuos.

Para preparar esa explicación, atendamos a unas consideraciones de Polo sobre la facticidad.

#### d) Consideraciones de Polo sobre la facticidad

El fragmento de Polo antes citado, para compararlo con la glosada aclaración kantiana, se incluye en unas más amplias consideraciones de Polo sobre la facticidad; expuestas por primera vez, precisamente, en la primera edición de su libro *Hegel y el posthegelianismo*<sup>37</sup>: en el importante apéndice añadido a esa edición<sup>38</sup>.

<sup>36</sup> Sobre este punto, cfr. *Hegel*; epígrafes “El dilema dialéctico” (pp. 65 ss) y “La paradoja de la alienación histórica” (239 ss).

<sup>37</sup> Piura, Universidad, 1985, 412 ss.

<sup>38</sup> La importancia de estas consideraciones explica el interés de Polo porque se publicaran cuanto antes, en la primera edición de ese libro; que, junto con el primer volumen del *Curso de teoría del conocimiento* constituyen el retorno de Polo a la publicación de libros, tras un silencio de casi veinte años. En cambio, en las siguientes ediciones del libro este apéndice dejó de publicarse, porque Polo reservó su contenido para otras obras. En concreto, las consideraciones sobre la facticidad se incorporan, ligeramente modificadas, como lección décima del tomo tercero del *Curso de teoría del conocimiento* antes citado, y del que extrajimos el fragmento que antes hemos considerado; y después, se incluyen también, algo reducidas, en la *Antropología trascendental*, II, 277 ss. En las dos notas siguientes se justifica esta duplicación.

Para tratar el tema de la facticidad Polo procede, ante todo, a una analítica que distingue cuatro sentidos del *factum*, que resumiremos aquí de esta manera:

- 1º el hecho como la realidad del objeto pensado,
- 2º el hecho como la realidad del pensar,
- 3º el hecho como el caso, la determinación de una generalidad pensada,
- y 4º el cuerpo propio como hecho que subyace al pensar.

Aunque estos sentidos de la facticidad son heterogéneos, su ordenación y coordinación “es conducida por la noción de límite mental; pues sin la presencia mental la cuestión del ‘*factum*’ no se plantearía. Y, al mismo tiempo, esa ordenación y coordinación es un factor de prueba y de precisión para el tratamiento del límite del pensamiento”<sup>39</sup>.

La coordinación propuesta por Polo declara sofisticos los dos primeros sentidos de la facticidad; justo por ser el segundo *rematadamente sofisticado*<sup>40</sup>, la noción de facticidad suele reducirse al primer sentido del hecho.

En cambio, Polo admite como válidos el tercer sentido del hecho, el debido a la generalización<sup>41</sup>; y, sobre todo, el cuarto. El cual, sin embargo, muestra el escaso conocimiento del cuerpo en tanto que propio que permite la segunda dimensión del abandono del límite mental, o la consideración del cuerpo como una realidad física. Un mejor conocimiento de él se consigue, en cambio, con la cuarta dimensión de ese abandono, es decir, considerando que la apropiación del cuerpo es una virtualidad de la realidad personal<sup>42</sup>.

Por el contrario, con los dos primeros sentidos del hecho se forja el que Polo llama “sofisma de la constitución del pensamiento objetivo; que podría formularse así: los objetos son susceptibles de una doble situación: una les corresponde como términos inmanentes del pensar; otra, en el plano de los hechos”<sup>43</sup>.

Pero sucede, y por eso es sofisticada la constitución objetiva del pensamiento, que el objeto pensado no soporta esa dualidad de situaciones: en el pensamiento y como realidad de hecho; sino que se caracteriza, según Polo,

---

<sup>39</sup> Hegel, 1ª ed., 421.

<sup>40</sup> Hegel, 1ª ed., 425.

<sup>41</sup> Por esta razón, las consideraciones sobre la facticidad cierran el tomo tercero del *Curso de teoría del conocimiento*, que es el dedicado a examinar las operaciones generalizantes de la inteligencia humana.

<sup>42</sup> Por esta razón, las consideraciones sobre la facticidad se incluyen también en la ya citada *Antropología trascendental*, II; allí se procede a comparar el conocimiento del cuerpo según la segunda y cuarta dimensiones del abandono del límite mental.

<sup>43</sup> Hegel, 1ª ed., 413.

por su unicidad: únicamente hay lo pensado. La unicidad del objeto pensado es, para Polo, el límite mental: el haber algo. Pero haber no es ser, sino que el haber suple el ser: lo supone, lo da por pensado. De modo que lo pensado no se constituye como realidad de ninguna manera, pues el objeto es intencional, no real: sólo lo hay. Y así la facticidad ni es la realidad, ni estatuto real alguno para la objetividad de lo pensado: pues lo pensado únicamente lo hay.

Por consiguiente, dice Polo, “al percatarnos del límite mental, apreciamos que la dualidad objeto-hecho es ficticia: si hay, el objeto pensado no se distingue de una positividad externa inobjetiva, el hecho; ni al revés: puesto que solo hay, y haber no es positividad externa alguna”, sino el límite mental (p. 422).

La facticidad de los objetos pensados es el factor perturbador del conocimiento en el empirismo depurado; pero, con todo, no es una dificultad insuperable. Porque, como se debe al límite mental, el abandono del límite ha de permitir acabar con ella. No sólo en sus dimensiones no operativas, sino incluso en aquella dimensión suya adscrita a operaciones intelectuales: la segunda. Porque, como hemos dicho, la razón humana tiene un sentido inobjetivo, explicitante de causas; en virtud del cual, dijimos, cabe conocer totalmente, sin rastro de facticidad, la particularidad de los individuos.

En todo caso, el sofisma de la constitución objetiva del pensamiento establece una “correspondencia entre lo que hay y el hecho” (p. 422); es decir, ese sofisma se consolida en la noción de existencia fáctica, que ya nos ha aparecido en el planteamiento gnoseológico de la crítica kantiana. Pero contra esa noción hay que reaccionar: porque “en ningún sentido, el hecho es la existencia” (p. 417). Sin embargo, si lo pensado sólo lo hay y no se constituye de ninguna manera, porque más que positividad real es límite mental, entonces resta por explicar por qué aparece ante la mirada la facticidad<sup>44</sup>. Y la explicación es ésta.

*e) La explicación de la facticidad: el límite mental y la pluralidad fáctica*

Frente a la dualidad entre sensibilidad e inteligencia, por ser aquélla material e inmaterial ésta, Polo introduce la idea de una inteligencia incorporada. La inteligencia es de suyo inmaterial, pero la humana está incorporada; de aquí la necesidad de la abstracción como su operación incoativa.

---

<sup>44</sup> *La unicidad del estatuto del objeto no entraña la exclusión completa del hecho: sino tan sólo la exclusión del valor pensable del hecho* (p. 422). Por eso hemos dicho que fáctico es un acontecimiento en cuanto que su acontecer es ininteligible.

Y una inteligencia incorporada sustituye la dualidad entre sensibilidad e inteligencia, ya mitigada con la depuración del empirismo, por la dualidad entre el pensamiento y el cuerpo propio. Ésta nueva dualidad se debe al límite del pensamiento, como vamos a ver ahora; y como éste se cifra en la unicidad de lo pensado, se trata entonces de encontrar la dualidad de la unicidad, noción superior a la de un paralelismo. En dualidad con la unicidad, con el límite mental, el cuerpo propio es un hecho incomparado, enigmático, no presente: como dual con la presencia que es. Y que, sin embargo, explica la aparición de la facticidad, es decir, de los otros sentidos del *factum*.

Digamos cómo se explican desde ese hecho enigmático los diversos sentidos de la facticidad:

a) La corporeidad, el cuarto sentido del hecho como alternativa al segundo:

El límite mental es una limitación de la organización del cuerpo por parte del alma, o de la disposición del organismo por parte de la libertad de la persona humana. Esa organización o disposición es limitada; pues, en otro caso, si dependiera enteramente de la libertad personal, el cuerpo humano sería incorruptible<sup>45</sup> y el hombre conocería de otra manera: sin depender de una peculiar operación incoativa y disponer entonces de otras proscutivas; es decir, de un modo no operativo: inobjetivamente.

Por ser limitada la configuración del cuerpo, el pensamiento se reduce a un mero criterio observacional: la presencia mental. Y en él no comparece el cuerpo, sino que éste se reduce a un hecho enigmático que se oculta tras la presencia. Pero que, aunque no aparezca, tiene que estar debajo, latente; porque, como dice Polo y es así, sin ese hecho no hay: “sin hecho no hay”<sup>46</sup>.

Éste es el cuarto sentido del *factum*, que se describe, entonces, como *el hecho bajo el objeto* pensado; puesto que es un hecho que no aparece al objetivar, y sin embargo es requerido para objetivar. Y es el más prioritario y radical de todos los sentidos del *factum*, según se ordenan, puesto que todos derivan de él.

Este cuarto sentido del hecho corrige al segundo, por ser éste sofisticado<sup>47</sup>; corrección que permite a Polo discutir con Descartes: pues el *sum* del *cogito* es también meramente fáctico, un cuantificador existencial, pero la existencia de

---

<sup>45</sup> Por eso Polo afirma que “la muerte se debe al límite” (441).

<sup>46</sup> *Hegel*, 1ª ed., 434.

<sup>47</sup> La segunda reducción de la fenomenología husserliana, que establece la *noesis* como correlato del *noema*, es una cierta denuncia de ello (cfr. 425).

la persona no es el cuerpo propio<sup>48</sup>:

– Sobre todo, porque el pensamiento es coextensivo con el propio cuerpo, es decir, son correlativos el haber y el hecho enigmático sin el cual no hay; y, en cambio, a la persona –en orden al límite mental– le corresponde más bien el carácter de *además*: la existencia personal es además del pensamiento, *pienso y además soy*<sup>49</sup>.

– Y también porque el *sum* del *cogito* aparece, aunque inmediatamente y no derivado de ningún silogismo<sup>50</sup>; mientras que el cuarto sentido del *factum* es enigmático, pues no aparece<sup>51</sup>.

En la incomparecencia de la propia corporalidad al pensar se aprecian, especialmente, estas dos cosas:

1ª La más importante, la irreferencia a sí mismo del pensamiento: pues lo pensado nunca es la base orgánica que late debajo al pensarlo. En este sentido, el límite mental es una señal de la carencia de réplica de la persona humana; como antes se dijo: la *no aparición del carácter de pensante en lo pensado*.

2ª Y después, la ausencia de omnitud inteligible en el pensar, puesto que hay algo latente que nunca comparece en lo pensado al pensarlo. Esta ausencia es, precisamente, lo medular de la facticidad: su ininteligibilidad<sup>52</sup>.

b) Los hechos empíricos, primer sentido del hecho:

Pues bien, el límite mental, que no se confiere al cuerpo porque justamente es el límite de su configuración, se confiere en cambio después a lo pensado: se pasa del enigma al sofisma. “Es enigmático retroceder desde el objeto pensado a un hecho previo, incomparecido; pues el objeto está ya dado, lo hay. Es sofístico, en cambio, pasar del límite mental al hecho, desde el límite de la objetivación a un aparecer extraobjetivo”<sup>53</sup>. Y en cuanto que se le confiere el límite, lo pensado es objetivo; por abstracto, es decir, como correspondiente a una inteligencia incorporada.

<sup>48</sup> Heidegger, como fenomenólogo que es, adopta una posición intermedia, pero más cercana al cartesianismo: la facticidad remite, según él, a la existencia en tanto que propia; así lo dice a comienzos de la primera parte de *Herменéutica de la facticidad* (semestre veraniego de 1923, *Gesamtausgabe*, v. 63).

<sup>49</sup> *Presente y futuro*; 192.

<sup>50</sup> “*Ex nullo syllogismo concluditur*”, DESCARTES, R.: *Discurso del método*, 4ª parte.

<sup>51</sup> En cambio para Heidegger la facticidad también aparece, y requiere de una interpretación; se abre así una posibilidad en la existencia: la de autocomprenderse o entenderse a sí misma (cfr. *Herменéutica de la facticidad*, c. I, § 3).

<sup>52</sup> También para Heidegger la facticidad es una especie de *autoextrañamiento*, que lastra la existencia humana (cfr. *Herменéutica de la facticidad*, id.).

<sup>53</sup> *Hegel*, 1ª ed., 436.

Pero, si es así, el objeto pensado ha de anunciar de alguna manera su ausencia de omnitud inteligible, y lo hace precisamente en la facticidad que le acompaña. Como esa facticidad adjunta al objeto presente es inevitable, se puede decir también que no hay objeto sin hecho adyacente: “no hay sin hecho”<sup>54</sup>. Es el primer sentido del hecho: el hecho que aparece *fuera del objeto*, y que es sofisticado si se toma como su realidad; porque no es su realidad, sino más bien un indicativo de la limitación de lo pensado abstractamente.

En efecto. El límite conferido al objeto pensado está descrito al afirmar que *sólo hay*<sup>55</sup>, es decir, que la facticidad uncida a la objetividad *no la hay*, no es objetiva: es ininteligible en ella misma; de modo que ciertamente indica que la objetividad obtenida a la que acompaña no es tampoco la omnitud inteligible.

La facticidad aparece, pues, por el límite mental; y aparece como una detención del saber... proyectada fuera de él: es el aparecer del no proseguir, “el correlato de la improsecución del pensar”<sup>56</sup>, como una invitación a seguir pensando. Por tanto, no algo del ámbito real, sino más bien de orden noético.

c) Los casos, tercer sentido del hecho:

Percatarse de que la facticidad se debe al límite, de la manera que estamos indicando, no es tampoco la detección del límite, ni mucho menos en condiciones tales para proceder a su abandono: el primer sentido del hecho es inevitable debido al límite, pero no es la detección del límite; tal diferencia se manifiesta en la pluralidad de sentidos del hecho<sup>57</sup>.

Y es que “la ausencia de totalidad objetiva es una insuficiencia que puede ser notada de un modo distinto al primer sentido del hecho. La facticidad no es, por tanto, algo insuperable, porque la insuficiencia de lo pensado puede ser objetivamente declarada”<sup>58</sup>. Esta declaración es la prosecución operativa de la inteligencia a partir de su operación incoativa, que es la que asume temáticamente la información sensible. La insuficiencia noética que la facticidad expresa puede declararse mediante las operaciones generalizantes de la inteligencia, las que siguen a la abstracción. De esta manera la irreductibilidad del hecho al pensamiento, su carácter ininteligible, se vence hasta cierto punto, o en alguna medida<sup>59</sup>.

---

<sup>54</sup> *Ibid.*, 423.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 423.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 415.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 422.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 425.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 424.

Las operaciones racionales, que también siguen a la abstracción, declaran, en cambio, otra insuficiencia del conocimiento abstracto: no su carencia de omnitud inteligible, sino su insuficiencia respecto de la realidad, como conocimiento de ella. Y es que la razón humana, por ser una explicación sólo progresiva de esa realidad implicada en el objeto abstracto, que es causal, es inobjetiva; es decir, se aparta de la constitución objetiva de lo pensado, y elimina por tanto la facticidad: “en la razón, el hecho no aparece”<sup>60</sup>.

En cambio, la generalización, aunque también conozca objetivamente como la abstracción, justamente por su intención de totalidad, de omnitud inteligible, permite aquella declaración: lo pensado abstractamente no es todo lo pensable. Declaración que es reiterable, y nunca completa; y por eso no acaba con la facticidad, sino que produce una modificación del primer sentido del hecho tal que aparece un tercer sentido de él, que ya no es sofístico sino legítimo: el caso concreto como determinación de la generalidad pensada. Para la indeterminación, sus concretas determinaciones son fácticas: de hecho, se dan los casos que se dan.

A este tercer sentido del *factum*, Polo lo llama el “hecho supuesto”<sup>61</sup>: porque al generalizar se suponen ya pensados los abstractos. O bien, dice también, es el hecho *desde* el objeto: pues “desde las ideas generales, los abstractos son hechos”<sup>62</sup>. El caso concreto es hecho desde el objeto pensado: no es un hecho *bajo* el objeto ni *fuera* de él, sino hecho *desde* lo pensado.

El primer sentido del hecho aparece si no se sigue pensando, este tercero lo hace cuando se sigue pensando; el primero es externo al pensamiento, y este tercero más bien debido al pensamiento; el primero es sofístico, si se toma como real, y este tercero es más bien la muestra de que, aunque el saber se va alejando más y más de la abstracción, inevitablemente la supone como previa.

### f) *Facticidad y libertad*

Sin embargo, la actitud empirista ya depurada, la del positivismo y científicismo contemporáneos, tiende a homogeneizar estos dos últimos sentidos del hecho (primero y tercero), que son los de orden objetivo; o tienden a confundir la determinación directa del pensamiento, la que la abstracción de la sen-

<sup>60</sup> *Íbid.*, 434.

<sup>61</sup> *Íbid.*, 430.

<sup>62</sup> *Íbid.*, 430.

sibilidad consigue, con sus segundas determinaciones, derivadas de la generalización o relativas a una indeterminación pensada. Se trata de una indistinción y homogeneización de dos sentidos del hecho que, evidentemente, es a su vez ella misma una generalización, pues la expresión “‘hay hechos’ sólo puede pensarse en general”<sup>63</sup>.

Y es una generalización que, por lo demás, desorienta acerca de la realidad extramental; y también acerca de la propia, porque ignora el origen de la facticidad en la propia corporalidad como límite de la libertad. Pero como esos hechos de que se ocupa el empirismo contemporáneo son de tipos diferentes, ambos derivados de ella, se echa en falta una explicación global de la facticidad: tanto en el positivismo subsiguiente, cuanto en la precedente discusión idealista del nominalismo.

Como la facticidad se debe ciertamente a la propia subjetividad, al límite de una inteligencia incorporada, no es extraño que, tras la mencionada disputa entre nominalismo e idealismo, la positivista generalización de la noción de hecho en el plano objetivo, que no discierne sus dos sentidos ni la hace derivar del más radical, haya tenido como reacción la denuncia existencialista: dramatizar los aspectos fácticos de la existencia del hombre, como una muestra de la limitación de su libertad.

La generalización de los hechos, en cambio, tiende a corresponderse con otra generalidad: el *ich denke überhaupt*, más amplio que el *cogito*. Es la conciencia trascendental, a la que Kant atribuye la unidad de la apercepción; lo dice así: “toda la diversidad de la intuición guarda una necesaria relación con el yo pienso”<sup>64</sup>. Pero este sujeto trascendental kantiano, no menos que el *cogito* cartesiano, es impersonal, anónimo, incorpóreo; por lo que, paralelamente, su libertad sólo encuentra refugio en el orden práctico.

En cambio, la coordinación de los sentidos de la facticidad en función del límite mental permite modular el ejercicio operativo de la inteligencia para una libre disposición de lo dado; lo dado es entonces, más bien, el dato<sup>65</sup>, y los hechos –de distinto rango– datos heterogéneos a disposición de la libertad personal. Que puede aspirar a abandonar su límite para buscar la réplica más allá de ellos; pero éstos son otros temas, que ya no hay que tratar aquí.

<sup>63</sup> *Ibid.*, 433.

<sup>64</sup> B 132.

<sup>65</sup> Según Polo, el dato es *un dar paralizado*, detenido; *los datos son imprescindibles para la vida espiritual corriente, pues permiten disponer cómodamente ateniéndose a ellos*. No obstante, se distinguen de los dones, que requieren compromiso; cfr. *Antropología trascendental*, II, 239.



# Acto y espontaneidad cognoscitiva en Kant

*Apperception and Cognitive Spontaneity in Kant*

---

**JUAN J. PADIAL BENTICUAGA**  
Universidad de Málaga  
jjpadial@uma.es

RECIBIDO: 1 DE OCTUBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 13 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** Este artículo pretende ser un comentario crítico a la segunda edición de la deducción trascendental. Se centra en la unidad del acto cognoscitivo según Kant, intentando dilucidar la suficiencia de tal unidad para el conocer.

**Palabras clave:** Apercepción, sujeto trascendental, espontaneidad, presencia mental.

**Abstract:** The aim of this paper is to develop a critical comment to B-Deduction of the Critique of Pure Reason. It focused on the unity of apperception, and tries to elucidate the sufficiency of such an unity for understanding.

**Keywords:** Apperception, transcendental subject, spontaneity, intellectual presence.

## 1. KANT Y LA UNIDAD DEL ACTO COGNOSCITIVO

Kant quizá sea el mayor creador de la terminología filosófica alemana. Desde luego debemos a su genio y talento especulativo su puesto en la historia de la filosofía. Pero también tenemos una deuda impagable para con él por su faceta de traductor y forjador de un lenguaje filosófico. Más aún, hay que atribuir al regiomontano la creación de la lengua filosófica alemana, para la que también fue precisa la aplicación de su talento. En efecto, él vierte a su lengua materna casi todos los conceptos latinos o griegos de la gran tradición filosófica de Occidente.

Uno de estos conceptos es el de *acto*, y en concreto el de acto u operación cognoscitiva. Este es uno de los señalados momentos en que la genialidad del filósofo se une a la genialidad del traductor. Para Kant el conocimiento es acto. No puede ser entendido sino como acción. Generalmente traduce el término latino *actus* u *operatio* por *Handlung*; así al comenzar la deducción trascendental, Kant entiende por síntesis “el acto –*Handlung*– de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento –*ibre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen*–”<sup>1</sup>. Se trata de un texto nuclear como indica el hecho que se mantenga en las dos versiones de la deducción trascendental, tanto en la “deducción subjetiva” de la primera edición, como en la profunda modificación que sufre la deducción trascendental en la segunda edición. En términos muy generales, Kant está aquí tratando del acto como articulación cognoscitiva. Este es el sentido de la reunión de representaciones. Además subraya el aspecto de la unidad de lo entendido. Más aún, por este texto es claro que para él no hay propiamente conocimiento en la mera afección sensible, sino en la articulación unitaria de las representaciones sensibles. Articulación que no puede ser llevada a cabo en el nivel de la sensibilidad.

Así pues, lo central reside en que estas articulaciones son el producto de las acciones del pensar puro –“*Handlungen des reinen Denkens*”–.<sup>2</sup> Acciones que construyen el objeto de experiencia desde los datos empíricos formalizados y las estructuras *a priori* del entendimiento. La variedad de información recibida merced a las sensaciones –*Mannigfaltigkeit*– es pura heterogeneidad irreductible en el nivel de la sensibilidad. Es el modo como el sujeto es afectado –*die Art... wie das Subjekt affiziert wird*–.<sup>3</sup> En este punto la segunda edición de la *Crí-*

<sup>1</sup> *KrV*, B 103/A 77

<sup>2</sup> *KrV* A 57/B 81.

<sup>3</sup> *KrV*, B 130.

*tica de la razón pura* modifica radicalmente la primera versión de la deducción trascendental. El acto de síntesis es un acto de la pura aperccepción. Esto implica que no es empírico, que la síntesis no se realiza a nivel de la intuición interna. No cabe realizar esta síntesis en el nivel de la sensibilidad: ni el tiempo puede ofrecer una sinopsis de lo múltiple de la sensación, ni la imaginación puede realizar la síntesis. Esta segunda redacción de la deducción trascendental atiende ante todo al acto de la autoconciencia.

Alejandro Llano ha subrayado este acierto en la consideración kantiana del conocimiento. “Kant mantiene que las sensaciones tienen un origen heterónomo y, por así decirlo, natural. Se trata, en terminología tradicional, de una acción transeúnte –la *afección*– cuyo efecto es la inmediatez del dato sensible: una inmediatez que no es propiamente intermediación cognoscitiva sino límite para el conocimiento. Pero es imprescindible tener en cuenta que el conocimiento, si bien se mira, nunca puede ser un mero efecto, ni el comportamiento del cognoscente un rendimiento simplemente pasivo”<sup>4</sup>. El conocimiento es pues, para Kant, acto, manifestación de un sujeto. La *afección* subjetiva no produce aún ningún objeto cognoscitivo. El sujeto ha de constituir activamente, desde las configuraciones de objetividad que residen en su subjetividad, los fenómenos en objetos. Y este es el sentido de la deducción trascendental. Mostrar la necesidad de las categorías y la “activa subjetividad del sujeto”<sup>5</sup>.

Es por esto por lo que la segunda edición de la deducción trascendental sostiene que la “articulación –*Verbindung*– o combinación de una variedad nunca puede llegar a nosotros a través de los sentidos (...) Es un acto –y aquí emplea el término latino *Actus*– de la espontaneidad de la facultad de representar”<sup>6</sup>. Es un acto estructurado y espontáneo del sujeto. Frente a Hume, las representaciones no se estructuran por sí solas. Nuestros conceptos no derivan de la mera asociación psicológica de impresiones e ideas. Los conceptos fundamentales con los que comprendemos la realidad no se deben a la mera costumbre, sino que requieren un proceso de síntesis. Un proceso que es una acción, un acto del sujeto. Que no puede ser llevado a cabo por las meras representaciones. Además el sujeto, para realizar la actividad de síntesis requiere de las categorías. Éstas son un análisis de la originaria unidad del sujeto. Son funciones de unidad que derivan de una unidad previa, anterior y originaria de toda comprensión e intelección.

<sup>4</sup> LLANO, A., “Naturalismo y trascendentalismo en la Teoría kantiana del conocimiento” en *Anuario Filosófico*, XXXVII/3 (2004), 548.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 550.

<sup>6</sup> *KrV.*, B 130.

## 2. LA ANALÍTICA DE LA UNIDAD DE LA AUTOCONCIENCIA

Unas líneas más abajo, y en la misma página, Kant emplea indistintamente *Actus* y *Handlung*: “al ser un acto de la espontaneidad del sujeto –*ein Actus seiner Selbstthätigkeit*–, sólo puede ser realizado por éste. Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originalmente uno –*diese Handlung ursprünglich einig... sein müsse*”<sup>7</sup>. Sólo conocemos, según Kant, en tanto que hay una acción del sujeto. En tanto que el sujeto es meramente afectado no cabe conocimiento. Y no cabe porque el sujeto, mediante su acción, constituye y destaca la objetividad. Este destacar viene a ser un separar de sí, un distinguir la subjetividad de la objetividad, y un diferenciarla entre sí, es decir un poner frente a sí, que justamente es lo mentado etimológicamente en la palabra *ob-iectum*. Conocemos como *actio*, como acción espontánea de un sujeto. Las alteraciones o mudanzas de nuestra subjetividad causadas por las impresiones sensibles, no son objetivas, aunque, como es bien sabido, según Kant contribuyen a nuestro conocimiento, siendo uno de sus elementos.

Pues bien, esta distinción entre el sujeto y el objeto es posible tan sólo por las categorías. Las categorías son funciones de unidad, modos en los que se realiza la síntesis cognoscitiva, es decir el acto cognoscitivo. En este sentido son un análisis de la unidad de la apercepción, de aquella unidad que corresponde a la autoconciencia, que piense lo que piense, en cualquier caso, ha de ser ella quien lo piense. Se trata de un análisis de la actividad sintética del sujeto. Y es que el *yo pienso* es una acción del entendimiento –*Handlung des Verstandes*<sup>8</sup>, y las categorías son contracciones de esta actividad unificante y abarcadora. Al analizar esta acción originaria del yo pienso permiten que la unidad de la autoconciencia aparezca en los objetos de experiencia.

Pero al mismo tiempo distinguen al yo del objeto. Los objetos son “identidades ontológicas diversificadas entre sí y distintas de la subjetividad pensante que las estructura al conocerlas. Si la realidad objetiva no llegara a adquirir configuraciones básicas y estables, sería imposible pensar, porque no se podría pensar *algo*. No cabe que el curso de las vivencias mentales se agote en el mero proceso temporal de unos fenómenos subjetivos, en los que el sujeto y el objeto, el pensamiento y el ser, quedarán entreverados en una mezcla indiscernible”<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *KrV* B 133 y B 143.

<sup>9</sup> LLANO, A., *op. cit.*, 550.

Esta hipótesis era la de Hume. Si las leyes de asociación de ideas explican de suyo la formación de nuestros conceptos, entonces no se ve por qué razón el yo sea algo más que una combinación de percepciones<sup>10</sup>. Pero si el yo no se distingue de sus representaciones, entonces el escepticismo es inevitable.

Las categorías son plurales mientras que el sujeto es originariamente unitario. Las categorías permiten la distinción de los objetos, y la distinción de estos con el sujeto. Y al hacerlo, el objeto puede destacarse y mantenerse frente al sujeto. Éste último aparece así como el lugar de constitución de la objetividad. Como el ámbito en el que la objetividad es presente.

Ya que la unidad de la autoconciencia se mantiene en toda objetividad, por distinta y diferenciada entre sí que esta sea, la unidad de la autoconciencia es la garantía de la constancia y necesidad con que se presentan los objetos. Se trata de la misma autoconciencia que acompaña *–begleiten–* a todas y cada una de mis representaciones<sup>11</sup>. Aquí nos encontramos con una apercepción pura, no debida a la sensibilidad. El *yo pienso*, esta representación no es un mero haz de sensaciones. Es más bien la necesaria identidad del yo. Es necesaria una sola autoconciencia, que (i.) esté *presente* en cada una de mis representaciones, pues las acompaña a todas; (ii.) que sea consciente de estas sus representaciones; y frente a Hume, (iii.) que sea diferente de las representaciones de las que es consciente. Esta presencia consciente puede ser denominada presencia mental. Éste es el término de la deducción kantiana.

Y no sólo acompaña, sino que sintetiza las diferentes representaciones conscientes. El *yo pienso* es esta actividad necesaria en toda objetivación, pero también aquella representación. Es una actividad necesaria, distinta del modo en que cada categoría sintetiza. Es la actividad de que *yo soy* el que une en última instancia. Uno la diversidad contenida en los fenómenos de modo diverso, pero lo constante estriba en que yo soy activamente el que une. Uno según la diversidad de funciones con que objetivo (las categorías), pero ha de ser constante, invariable, inmutable que esta actividad es mía.

Sin esta actividad mía los objetos no podrían constituirse. No estarían ante un sujeto. El *yo pienso* como acción trascendental posibilita cualquier objetivación. Pero la objetivación corresponde a las categorías. Así las categorías distinguen del sujeto, pero al mismo tiempo, el yo pienso es la acción que permite la síntesis categorial. Como señala Llano, “que el *yo pienso* no es una intuición

<sup>10</sup> Cfr. HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, Oxford, 1978. I, IV, vi.

<sup>11</sup> *KV B 132*.

sino una acción –cosa que Kant no deja de repetir– constituye, a mi juicio, la tesis clave de la filosofía trascendental”<sup>12</sup>.

### 3. ESPONTANEIDAD Y PRESENCIA

Nótese que la deducción trascendental plantea la *quaestio iuris* del conocimiento, la legitimidad de nuestro uso de las funciones objetivantes y su correspondencia con la realidad. Este es el significado de deducir para el derecho romano. La legitimidad de un título de propiedad había de ser mostrada, justificada mediante un argumento histórico<sup>13</sup>. Este mostrar la legitimidad de alguien para algo es lo que significa deducir jurídicamente. Pues bien, ante el tribunal de la razón también es preciso deducir que nuestras categorías se aplican a la experiencia.

La deducción legitimante que emprende Kant es trascendental, no meramente empírica como la de Hume. No se trata de ofrecer impresiones que justifiquen el uso de ideas. Y es que la deducción empírica de Hume no logra conjurar la amenaza de perplejidad. Porque también en nuestros sueños, las representaciones se asocian entre sí. Cómo distinguir entonces el sueño de la vigilia, cómo no confundir cualquier rapsodia de representaciones con objetos universales y necesarios.

Descartes se había decidido a salir de la perplejidad, había resuelto encontrar un fundamento del saber que resistiendo toda duda, eliminase la perplejidad. Este fundamento –la evidencia– funda el saber, es decir, el conjunto de objetividades que podemos conocer con carácter universal y necesario. El saber, frente a la duda, es la objetividad fundada. Y esto implica que el saber no se constituye desde fuera, sino desde una clave interna –su fundamento– que da razón de su necesidad.

Esta clave no puede ser psicológica, porque entonces nada constante ni necesario podría encontrarse en los objetos pensados. El saber sería imposible. Y ese es el balance del psicologismo y del escepticismo humeano. Descartes había pensado que tal clave era el poder voluntario de afirmar o rechazar la objetividad según la evidencia con que se presente. Ante lo evidente no puedo sino asentir. La duda y la inquietud mental se aquietan en lo claro y distinto. La afir-

<sup>12</sup> LLANO, A., *op. cit.*, 552–53.

<sup>13</sup> Cfr.: HENRICH, D., “Kant’s Notion of a Deduction,” en FÖRSTER, E., *Kant’s Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford, 1989, 29–46.

mación se dispara necesariamente, al margen de cualquier deliberación. Al interpretar así el fundamento del saber inauguró la concepción racionalista de la espontaneidad cognoscitiva. El saber se suscita espontáneamente.

Nótese que la evidencia no es algo externo al saber. Y por tanto el poder espontáneo con que se asiente a lo evidente no se dispara ante algo externo. Como dirá Spinoza, “las acciones brotan en el alma de las ideas adecuadas”<sup>14</sup>. El saber emerge espontáneamente, brota ante la idea clara y distinta.

Pues bien, Kant sostiene que el entendimiento actúa espontáneamente. Y esto es lo que significa que las categorías son funciones de objetivación. Funciones productivas de representaciones. La espontaneidad del entendimiento estriba en que él produce las representaciones desde sí mismo y por sí mismo.

Ahora bien, Spinoza advirtió que el fundamento espontáneo del saber sólo requiere de la evidencia objetiva. El saber puede organizarse en un sistema evidente que lo será al margen de quien lo entienda, por la simple transparencia y evidencia objetivas. Las ideas, piensa Spinoza, son modos particulares bajo el atributo de pensamiento. Y no necesitan ser pensadas por ningún sujeto particular para ser necesariamente verdaderas. Lo son por pertenecer a la esencia divina, o lo que es lo mismo, como partes del universo, o como partes de un sistema que es objetivo en sí. “Para que se entienda la esencia de Pedro, no es necesario entender la idea misma de Pedro y mucho menos la idea de la idea de Pedro. Es lo mismo que, si yo dijera que, para que yo sepa algo, no me es necesario saber que lo sé y, mucho menos, saber que sé que lo sé”<sup>15</sup>.

Pues bien, la deducción trascendental surge precisamente ante este desafío de Spinoza. Y es que el sueño dogmático consiste ante todo en pensar que es posible un tratado filosófico *more geometrico demonstrato*. Es decir, Kant denuncia el ideal de sistema meramente objetivo, que genera desde sí conocimientos. El sistema no es de suyo genético. No es productivo autónomamente. La espontaneidad no puede ser un proceso independiente del sujeto y del ejercicio (*ausübung*<sup>16</sup>) del pensar por él.

“Es necesario desprenderse del último ancla de una esperanza fantástica, por así decirlo, y mostrar que la práctica del método matemático es incapaz de reportar el menor beneficio en este tipo de conocimiento...; que la geometría y la filosofía son dos cosas completamente distintas, por más que se den la mano

<sup>14</sup> SPINOZA, *Ética*, III, prop. 3

<sup>15</sup> SPINOZA, *Tractatus de Intellectu Emendatione*, § 27.

<sup>16</sup> *KrV* B 93/A 68.

en la ciencia de la naturaleza; que por consiguiente el procedimiento de la una no puede ser imitado por la otra”<sup>17</sup>.

Así es como la perplejidad renace en Kant<sup>18</sup>. Y renace transformando por completo el horizonte de la filosofía. No basta con averiguar el fundamento del saber para alejar las más extravagantes hipótesis de los escépticos. El escepticismo puede renacer desde sus cenizas, cuando parecía plenamente conjurado. Cuando se había logrado un edificio perfectamente transparente y completamente trabado consigo mismo. Como explica Polo: “un conocimiento intelectual cuya plenitud se lograra en el plano objetivo (...) sería un conocimiento *de nadie*. La necesidad de no olvidar lo que con un término vago, se llama sujeto del conocimiento es la observación más importante que se puede dirigir a Spinoza”<sup>19</sup>. Y esta es la observación que realiza Kant, tanto a la metafísica dogmática como al craso empirismo.

Este es un punto de inflexión en la historia de la filosofía moderna. Un momento en el que la pregunta por el fundamento seguro del saber deja su lugar a una pregunta de mayor radicalidad. Una pregunta que se cuestiona incluso si el saber es posible. No meramente que podamos alcanzar su fundamento. Kant da un paso atrás en la pregunta. Formula una pregunta de mayor radicalidad, que acoge cabe sí a la pregunta por el fundamento del saber, pero no se reduce a ella. Y esta es la pregunta con que Kant es despertado a la filosofía crítica: ¿es posible el saber? ¿No será lo que damos sentado como saber una mera construcción del psiquismo, una combinación incoherente de imágenes, que no se corresponden con nada?.

Así la atención hay que dirigirla al hecho, al *factum* del saber constituido, al hecho de la ciencia, con sus objetividades universales y necesarias. ¿Cuál es la condición –o condiciones– de posibilidad del saber? La diferencia entre *lo que hay* y el saber, de una parte, y la constatación de la perplejidad de otra, abren la posibilidad de que el uso de las categorías espontáneas sea ilegítimo. Quizá mucho de lo que llamamos saber no sea sino el fruto de una tendencia natural, espontánea inválida.

El saber y las funciones cognoscitivas espontáneas pueden disociarse. Lo que hay tiene su fundamento en las funciones cognoscitivas espontáneas del entendimiento. Pero esto no asegura que lo que hay sea saber. En las páginas pre-

<sup>17</sup> KrV A 726/B 754.

<sup>18</sup> Cfr. FALGUERAS, I., “Del saber absoluto a la perplejidad. La génesis filosófica del planteamiento crítico” en *Anuario Filosófico*, 1982 (15), 33–73.

<sup>19</sup> *El acceso*, 39.



cedentes a la deducción trascendental Kant había deducido metafísicamente las categorías. Había investigado las clases de juicios, y había mostrado las funciones del entendimiento que los permiten. Pero eso no significaba que las categorías fuesen las condiciones de posibilidad de la experiencia, o lo que es lo mismo, las condiciones de posibilidad del saber humano. Investigar esta cuestión es el cometido de la deducción trascendental.

La posibilidad del saber es lo que está en cuestión en la deducción trascendental. La respuesta kantiana estriba en mostrar el fundamento común de toda experiencia humana del mundo. Pues no cabe experiencia sin la capacidad de unir o separar representaciones que pueden haber tenido lugar en espacios o momentos del tiempo muy diversos. Por eso, este fundamento de toda posible experiencia ha de ser el yo entendido como acción. Y es por ello que la deducción trascendental trata de la relación entre la acción originaria del *yo pienso* y las categorías. Es decir trata de establecer las condiciones de validez de los conceptos raíces del entendimiento, y por lo tanto de establecer los límites del uso legítimo de la espontaneidad cognoscitiva.

“No podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos, y que tal *combinación* es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizado por éste. Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda combinación y que la disolución, el análisis, que parece su opuesto, siempre lo presupone”<sup>20</sup>.

Este es uno de los textos fundamentales de la segunda edición de la deducción trascendental. Un texto que preside la tarea a realizar. La síntesis cognoscitiva, el acto (*Handlung*) cognoscitivo de reunir diferentes representaciones y de entender esa variedad “sólo puede ser realizado por el sujeto –*mir vom Subjekte selbst verrichtet werden kann*”. No cabe objeto si no es ante la conciencia, ante el sujeto, y por lo tanto diferenciado de éste. Esto es lo más propio del saber. No sólo el ser producido, el ser resultado de la espontaneidad. Sino el darse ante. Por eso toda acción cognoscitiva presupone esta acción originariamente una –*diese Handlung ursprünglich einig*–.

Más aún no cabe negar esta última y originaria condición de posibilidad del saber, porque debería hacerse con esta misma y radical acción. Es así como Kant “escapa a la perplejidad justamente en el escueto modo de lo que llamaré

---

<sup>20</sup> *KrV* B 130.

función de atencencia, la cual puede expresarse así: la negación de la posibilidad es *imposible*, por cuanto sólo puede intentarse como posible (el pensamiento sólo se niega con el pensamiento, es decir, se presupone a sí mismo en cuanto que posible)”<sup>21</sup>. Polo denomina a esta función atencencia, porque implica la consideración de la subjetividad tan sólo como la actividad de hacer comparecer. La autoconciencia es el *ahí*, sin la cual ninguna representación es posible o se da. Además el atenerse a algo implica adherirse a ello porque se lo tiene por más seguro. Y es que la actividad del sujeto trascendental es la garante del saber. Sin la acción originaria del sujeto, “la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí”<sup>22</sup>.

El acto cognoscitivo es un acto de la conciencia. Ésta pone un todo donde antes había una mera heterogeneidad. Que sea un acto consciente implica, para Kant, que es un acto del sujeto, para el sujeto o ante el sujeto. No es el mero acto de una fuerza espontánea, sino la actividad de una facultad del sujeto. Éste, el yo pienso, el acto de la espontaneidad del sujeto queda destacado porque requiere de la representación empírica “yo pienso”. Esto es lo que Polo denomina función de atencencia, y que en Kant es la distinción y separación entre el sujeto y el objeto, entre la conciencia y lo que hay ante ella. Que el yo pienso sea una actividad originaria del sujeto, y que además requiera de la representación empírica “yo pienso” no es casual, ni constituye una paradoja. Esta representación es necesaria según Kant, pues es la que permite destacar precisamente *en sí* la presencia<sup>23</sup> o que la presencia esté presente en cuanto que asegura<sup>24</sup>. El giro reflexivo se ha cumplido cuando se ha dado razón de la actividad subjetiva y de su modo de comparecer.

Este acto articulante de la conciencia no es una actividad causal. Y aquí hay que tener especial cuidado de no confundir actividades. Causar no es producir<sup>25</sup>. Para Kant la actividad productiva es aquella por la que se logra la representación cognoscitiva. Representación que es una, y que combina coherente y eficazmente la heterogeneidad y variedad sensible. Si la actividad causal implica la precedencia del fundamento respecto de lo fundado, la actividad productiva no entraña tal precedencia. El acto de producción requiere la pre-

<sup>21</sup> *El acceso*, 33.

<sup>22</sup> *KrV* B 132.

<sup>23</sup> *El acceso*, 46.

<sup>24</sup> *Ibid*, 47.

<sup>25</sup> Cfr. la magnífica investigación de Ignacio Falgueras “Causar, producir, dar”, en I. FALGUERAS; *Crisis y renovación de la metafísica*, SPICUM, Málaga, 1997, cap. II.

sencia de la conciencia, esto es la presencia de la presencia. No la precedencia de la misma, sino la coactualidad de la conciencia. “Con frecuencia sólo puede ser débil esa conciencia, de suerte que no la ligamos al mismo acto de producción –*dem Actus selbst*– de la representación, es decir, inmediatamente, sino sólo a su efecto. Dejando a un lado tales diferencias, siempre tiene que haber una conciencia –*muß doch immer ein Bewußtsein angetroffen werden*–, aunque carezca de especial claridad”<sup>26</sup>.

Conciencia y espontaneidad cognoscitiva están originariamente asociadas. Es el sujeto, la conciencia, el que lleva a cabo el acto de síntesis. No cabe disociación de estos dos factores según Kant. Y esto implica que el sujeto no puede dejar de asistir o de estar presente en la suscitación del acto cognoscitivo. No cabe objeto conocido alguno sin la aparición o actuación conjunta del sujeto. Éste es quien realiza la unidad cognoscitiva. La mera posibilidad de que algo sea objeto de experiencia estriba en la unidad trascendental de la apercepción, es decir, en la actuación del sujeto. “No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí. De otro modo, sin esta síntesis, no se verificaría la variedad en una conciencia”<sup>27</sup>.

Pero esta acción del yo es peculiar, pues no ha de entenderse en sentido causal. La actividad de la conciencia no funda al objeto de experiencia. La conciencia no es el principio del saber, no es una fuerza que se despliega constituyendo el objeto de experiencia. Más bien, la actividad espontánea como fuerza está profundamente limitada. En esto Kant se opone a la mónada representativa leibniziana. Como conciencia implica la representación de sí, del yo; requiere la representación “yo pienso”. “La conciencia de sí mismo (apercepción) es la representación simple del yo y si, por medio de ella sola, toda la diversidad existente en el sujeto fuera dada por la actividad espontánea, la intuición interna sería intelectual. Esa conciencia exige en el hombre la interna percepción de la diversidad previamente dada en el sujeto, y el modo según el cual se da en el psiquismo tal diversidad de forma no espontánea tiene que llamarse, habida cuenta de esta diferencia, sensibilidad”<sup>28</sup>.

El nóúmeno surge como el concepto intelectual que se correspondería con la intuición intelectual. Eso es precisamente lo que significa etimológica-

---

<sup>26</sup> *KrV* A 104.

<sup>27</sup> *KrV* B 138.

<sup>28</sup> *KrV* B 68.

mente nómeno, aquello que se corresponde con la visión del *nous*. Como en la especie humana no se da este tipo de intuición, entonces estos conceptos son problemáticos. Son nómenos los conceptos que corresponden a la hipostatación de las categorías del entendimiento, es decir de aquellas unidades en las que desemboca la fuerza espontánea del entendimiento. Hipostasiar al margen de lo dado empíricamente conceptos como causa, sustancia, etc. es posible. Por eso el nómeno es pensable. “Los pensamientos sin contenido son vacíos. –*Ge-danken ohne Inhalt sind leer*–”<sup>29</sup>. Considerar no meramente formales a los conceptos *a priori* del entendimiento significa habérselas con nómenos.

Ahora bien, dada la vacuidad de tales pensamientos es preciso limitarse al objeto de experiencia, ceñirse, ajustarse o atenerse a él. Tal es la conclusión de la deducción trascendental en sus dos versiones. Y es preciso atenerse a tal objeto, porque la única garantía del hacer comparecer la objetividad es la activa subjetividad del sujeto. Esto es la función de atencencia. El sujeto es desnuda posibilidad de hacer comparecer<sup>30</sup>. Pero este acto de la espontaneidad, el *yo pienso*, que realiza la síntesis, es decir, que hace comparecer la objetividad, es un acto condicionado de espontaneidad. Es un acto que requiere la dación previa de la diversidad que sintetizar. En este sentido su actividad no es suficiente para constituir el objeto de experiencia.

“Objeto de experiencia” es una expresión en la que se menta ante todo la experiencia, es decir lo que acontece al sujeto al conocer. Cabe postular un mundo de puras posibilidades mentales, puramente eidético, cuyo correlato con la realidad sea problemático. Este es el mundo nominalista. Lo definitorio de él consiste en separar lo real de lo ideal drásticamente. Lo fáctico y lo posible; lo empírico y los *nuda nomina* que suponen por lo real. Esta separación entre el *ordo rerum* y el *ordo idearum*, entre el pensar y el ser, hace imposible la experiencia. El acto de conocer y el objeto conocido son en su estructura unitaria la experiencia.

La experiencia es un tipo de conocimiento de los objetos<sup>31</sup>. Más aún, la experiencia no es el conocimiento meramente sensible de la realidad mundana. “La experiencia es, sin duda, el primer producto surgido de nuestro entendimiento al elaborar éste la materia bruta de las impresiones sensibles”<sup>32</sup>. Expe-

---

<sup>29</sup> *KrV* A 51.

<sup>30</sup> *El acceso*, 119.

<sup>31</sup> Cfr. *KrV* B 1.

<sup>32</sup> *KrV* A 1.

riencia es así el primer producto de la actividad intelectual –*das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt*–. No hay en la especie humana un conocimiento puramente sensible. Los puros *sense data*, las meras sensaciones, los meros datos no son objetos cognoscitivos. Son materia bruta, materia prima con que se elabora el objeto cognoscitivo.

Así pues, el saber es posible por la apercepción pura, por la subjetividad trascendental como escueto y desnudo poder de hacer comparecer. Pero se trata de una mera suscitación formal, que requiere de un contenido previo. “La realidad objetiva de nuestro conocimiento se basará en la ley según la cual, en la experiencia, esos fenómenos han de estar sometidos a las condiciones de indispensable unidad de apercepción, al igual que, en la simple intuición, lo han de estar a las condiciones formales de espacio y tiempo: son esas condiciones las que hacen posible el conocimiento”<sup>33</sup>. Así pues la espontaneidad cognoscitiva está condicionada por la receptividad. Nuestra sensibilidad tiene un papel constitutivo y determinativo en el conocimiento. Pero como el acto cognoscitivo se ejerce en el sujeto, entonces la presencia mental es antecedida por la elaboración inconsciente<sup>34</sup> de las sensaciones y de la imaginación trascendental. Pero si esto es así, entonces la unidad del acto cognoscitivo queda comprometida. Y esto porque se introducen dos momentos en el acto intelectual: uno primero, inconsciente y previo de ejecución, al que le sigue la apropiación de lo producido<sup>35</sup>. Pero entonces, la unidad del acto cognoscitivo, la unidad de la *praxis téleia* se pierde. El conocimiento es lo mismo que lo conocido y simultáneo con él, según Aristóteles. Esta es la principal diferencia entre Kant y Aristóteles acerca de la unidad del acto de conocer.

---

<sup>33</sup> *KrV* A 110.

<sup>34</sup> *El acceso*, 77.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 78.



# El estatuto del juicio como *función de atencencia*

*The Statute of the Judgement as Matter Falls Function*

---

**FERNANDO HAYA**  
IES Hermanos Machado (Dos Hermanas, Sevilla)  
fhayasegovia@gmail.com

RECIBIDO: 9 DE OCTUBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 12 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** El estatuto kantiano del juicio, descrito como función de atencencia, establece un ejercicio disminuido de la afirmación, en correspondencia con el predominio del pensamiento negativo, cuya raíz metódica es de orden modal. El aseguramiento de la objetividad del fenómeno a través del juicio supone la devaluación tanto del estatuto del entendimiento como del rango del objeto intelectual abstracto.

**Palabras clave:** Función de atencencia, Kant, juicio, afirmación, orden modal.

**Abstract:** The statute of kantian judgment described as “matter falls function” establishes a decreased exercise of affirmation, in correspondence with the predominance of negative thinking, whose root is methodical modal order. The assurance of the objectivity of the phenomenon through the judgment supposes the devaluation of both the understanding and the abstract intellectual object range.

**Keywords:** “Matter falls function”, Kant, judgment, affirmation, modal order.

## 1. LA RAÍZ TRASCENDENTAL DEL JUICIO

Entre las *piezas gnoseológicas* que el análisis trascendental depura, el juicio ocupa una posición central. El propósito de las páginas que siguen es ofrecer un contraste sobre la doctrina kantiana del juicio, a la luz de la filosofía del abandono del límite mental. Un contraste que en mi opinión no reusa enteramente el método trascendental sino que más bien *rectifica* el sesgo idealista infelizmente adosado a este mismo método en su inspiración original<sup>1</sup>.

*Rectificación trascendental* significa: mantenimiento de la vigencia *apriórica* del conocimiento sin eliminación de su dimensión metafísica; o más exactamente: intrínseca ampliación del orden gnoseológico en correlación con el extenderse de su dominio hasta los primeros principios. De otro modo la inspiración trascendental se agosta, consume su propio ímpetu en cierta curvatura infecunda.

Por lo que a nuestro tema se refiere, tanto puede decirse que la rectificación del método revierte en ajuste de la posición del juicio dentro del entramado nocional gnoseológico, como la recíproca; a saber: que la rectificación trascendental está en dependencia del ajuste de la posición del juicio.

La doctrina del juicio ocupa efectivamente un lugar gnoseológico central<sup>2</sup>, cuya importancia no es perceptible desde una perspectiva meramente lógica. En suma: la primera conclusión del contraste propuesto –entre las respectivas doctrinas kantiana y poliana sobre el juicio– vendría a subrayar una cierta coincidencia: la denominada por Kant *lógica general*<sup>3</sup> –en oposición a la

<sup>1</sup> Una rectificación que a mi modo de ver difiere *toto coelo* de la propuesta por el llamado tomismo trascendental. Como es bien sabido, esta última corriente de pensamiento fue instaurada por J. MARÉCHAL en su magna obra *Le point de départ de la Métaphysique*; vid. especialmente CAHIER V, *Le Thomisme devant la Philosophie critique*, 10ª ed., Desclée de Brouwer, Paris, 1949 (Trad. cast. de F. Font y S. Heredia, *El punto de partida de la Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1959). Discutí ampliamente, desde la perspectiva de Polo, la posición del tomismo trascendental en *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*; EUNSA, Pamplona, 1992, 151–179. El sentido de la rectificación trascendental de la filosofía crítica tal como yo la entiendo resultaría en cambio próxima a la crítica de Max Scheler a Kant, especialmente en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, GW,2 (trad. de H. Rodríguez, *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001), y en *Die Idole der Selbsterkenntnis*, GW, 3 (trad. I. Vendrell, *Los ídolos del autoconocimiento*, Sígueme, Salamanca, 2003), tal como he expuesto en *Tiempo y método en Max Scheler*; Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 234, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011, 55–81.

<sup>2</sup> Cfr. VIGO, A., “Determinación y reflexión”, en FLAMARIQUE, L.– GONZÁLEZ, A.M. (eds. asoc.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, *Anuario Filosófico*, XXXVII/3 (2004), 749–795.

<sup>3</sup> Cfr. *KrV* A 50 B 74 y ss.



lógica trascendental– establece un tratamiento de la cuestión cuya complejidad clasificatoria no llega a alcanzar la raíz misma del juicio. A esta raíz me refiero en el título de este trabajo con la expresión *estatuto del juicio*<sup>4</sup>.

El estatuto del juicio constituye pues el plano gnoseológico más profundo cuyo trazado metódico subyace en independencia respecto de las distinciones que la lógica general atribuye al juicio considerado en su dimensión sincategoremática. Polo llama *predicamental* a la esfera que engloba el plexo de las composiciones noemáticas –más propiamente, *representativas*–, en contraposición con el *orden categorial* que atañe en cambio a la raíz, al estatuto mismo del juicio<sup>5</sup>.

Desde la perspectiva de Polo la esencia del juicio queda descrita como *afirmación*. Bien entendido que no se comprende bajo esta denominación tanto a la propia operación mental cuanto a su correlato temático *explícito*. Polo denomina *explícito del juicio* al orden categorial completo, al que describe como *esencia tetracausal* del universo en dependencia del ser como principio. La *afirmación* es según Polo, la temática explícita de la operación racional en su fase judicativa, cuya cabal explicación es el orden categorial completo<sup>6</sup>.

Por mi parte, he denominado *pensamiento afirmativo*<sup>7</sup> a la modalidad ejecutiva –*apriórica*– del pensar de acuerdo con la que se actúa la devolución a lo real de lo pensado. Tal devolución explícita metódicamente *en pugna* –como dice Polo–; es decir: en victoria sobre la detención del pensar introducida por el *pensamiento negativo*. Denomino *pensamiento negativo* a la modalidad ejecutiva

<sup>4</sup> No obstante, desde la perspectiva de Polo, la referida coincidencia resulta muy limitada: el rechazo de Kant al valor heurístico de la lógica formal queda de inmediato oscurecido por la admisión de la lógica trascendental, cuyo estatuto resulta inadmisibile: “La relación entre lógica y metafísica en Aristóteles prohíbe la interpretación trascendental de la lógica. No se niegan con esto los principios lógicos ni el valor de la deducción; se niega simplemente que sean productivos (...) el planteamiento trascendental ha de declararse carente de justificación y forzado, porque con él se traslada el orden de la lógica al de la constitución del objeto mismo” (...) Dicha trasposición es un uso inadecuado del propio lógico que conlleva un déficit de compatibilidad: el universo habría de ser puesto desde principios espontáneos de la mente humana. Y como tal posición se revela problemática, la proposición “existe un universo” queda en suspenso” (*Curso de teoría, IV*, 2004, 545–546).

<sup>5</sup> Cfr. *Curso de teoría, IV*, 578.

<sup>6</sup> “El juicio sigue al concepto, es la segunda fase de la razón. Esta secuencia no es deductiva: el concepto no juega como premisa, ni el juicio es aquí una conclusión. El concepto y el juicio conocen lo físico en sus principios. Tales principios son concausas. Se afirma la concausalidad entera explícita como medida del cumplimiento del orden” (*Curso de Teoría, IV*, 584).

<sup>7</sup> En la ponencia presentada a las III Jornadas Castellanas sobre la Filosofía de Leonardo Polo, bajo el título “La tensión afirmativa de las direcciones del método”, publicada en *Miscelánea poliana* (revista de filosofía en la red), n° 43 (2013), 70–87.

–*apriórica*– del pensar según la cual éste regresa sobre su comienzo en función de la noticia difusa de su insuficiencia. La modalidad negativa del pensamiento puede denominarse también reflexiva, y ha de considerarse rectora del dominio lógico. A este dominio pertenecen el conjunto de compensaciones objetivas que consolidan la *suposición* y que Polo llama *consolidaciones representativas*<sup>8</sup>.

De esta suerte el pensar negativo se opone de suyo a la devolución a lo real de lo pensado, en suma: *detiene* la afirmación. La extrapolación a lo real de los –digamos– *constructos lógicos* precipita lo que Polo llama *metafísica prematura*.

El ideal de la tendencia negativa del pensamiento es la sutura de la insuficiencia del comienzo en función de su trasvase a una esfera lógica perfecta o clausurada cuya articulación interna ha de ser de índole modal. Puesto que la insuficiencia del comienzo intelectual se cifra en el estatuto del objeto abstracto, y puesto que ese estatuto es la articulación del tiempo entero –en presencia–, el ideal del pensamiento negativo es la cabal reducción inteligible del tiempo, es decir, su versión sin residuos *dentro* del orden modal clausurado. En oposición a Kant, Hegel cree lograr semejante reducción.

El juicio de Polo sobre la filosofía kantiana pasa, en mi opinión, por Hegel, en el sentido de recorrer con este último la senda que la filosofía kantiana solo esboza, deja a medio camino, en cierta posición típicamente vacilante. A mi modo de ver, Polo enfrenta el problema del método de la filosofía en un nivel de profundidad que requiere la interlocución de Hegel porque Kant se antoja aquí especulativamente poco ambicioso. Naturalmente, y puesto que la filosofía de Polo constituye una cumplida respuesta a Hegel, la doctrina de Polo resulta a la postre más próxima a Kant, aunque en la estima profesada al pensador destaca sin duda la figura de Hegel.

Entre los textos polianos dedicados a Kant, yo destacaría dos: uno al comienzo y otro hacia el final del núcleo sistemático de la obra. En las primeras páginas de *El acceso al ser*, en abrupta introducción del *difícil tema* del tiempo<sup>9</sup>,

<sup>8</sup> Polo distingue entre la lógica extensional y la lógica racional. La primera queda en función de la generalización, que es la línea prosequiva de la inteligencia propiamente negativa, metódicamente explanada en el tomo III del *Curso de teoría*. La lógica racional, en cambio, responde a la línea prosequiva de la inteligencia que Polo llama racional, en cuanto que la explicitación metódica queda en esta línea detenida en determinadas consolidaciones objetivas. No obstante, yo he propuesto que, sin confusión entre ellas, tanto la lógica extensional como la lógica de la razón sean consideradas desempeños del pensamiento negativo. La negatividad del pensar equivale a su carácter reflejo, según el que la vaga noticia de déficit en lo pensado es *inmediatamente* compensada por el pensamiento a través de constructos objetivos válidos en el plano veritativo pero insuficientes en el metafísico.

<sup>9</sup> Glosaré esas páginas en el último epígrafe de este mismo trabajo.

pronuncia ya Polo una sentencia sobre la filosofía kantiana que resulta definitiva. Emplea una fórmula un tanto enigmática recogida en el título de este artículo: *función de atenuencia*. En las últimas páginas del *Curso de teoría del conocimiento*<sup>10</sup> Polo alude a la vacilación kantiana: la filosofía crítica bascula en una dualidad de instancias, a su vez susceptible de doble consideración.

En términos generales, la dualidad irresuelta vendría constituida, de un lado, por la tendencia del pensar negativo –hacia la unidad lógica–; del otro, por la prematura intromisión *en bloque* del tiempo. El tiempo es en Kant el elemento irreductible –ajeno– con relación al pensar, cuyo abarcar sintético no llega a alcanzar la penetración de su pluralidad mostrenca<sup>11</sup>. Por eso Hegel se esforzará principalmente en la reducción inteligible del tiempo. En clave que toca la coherencia interna de la *KrV*, la vacilación kantiana se traduce en cierto conflicto irresuelto entre la espontaneidad del yo puro y el estatuto de las ideas trascendentales.

Aquí nos centraremos en la función de atenuencia puesto que es la noción que a mi modo de ver describe el estatuto kantiano del juicio. Se trata de una de tantas felices expresiones del maestro: “*función de atenuencia*” clava el espíritu de la teoría kantiana del conocimiento. Por lo mismo, la expresión desvela la posición gnoseológica del juicio en Kant, a que he comenzado por referirme.

*Función de atenuencia* significaría, tal como yo lo entiendo, lo siguiente: puesto que el pensar no penetra el tiempo –*asentado ya, en bloque, de antemano*– la afirmación *llega tarde*. Quiere decirse: en función de la opacidad del tiempo, la modalidad judicativa del pensamiento, la afirmación, no alcanza a la cabal devolución de lo pensado a la realidad. No toca la realidad, en definitiva. Por lo tanto, el estatuto kantiano de la afirmación, su raíz trascendental, es sumamente endeble.

El juicio solo llega a fijar la objetividad del fenómeno. El marco de esa fijación es trascendental: la deducción de las categorías y lo que sigue de la Ana-

<sup>10</sup> Cfr. *Curso de teoría, IV*, 595–596.

<sup>11</sup> “Según Kant, hay proposiciones necesarias (por lo pronto, en Geometría y en la Aritmética) que no se resuelven en la razón. Por lo mismo es menester investigar un sentido del fundamento distinto de la racionalidad analítica. Si las nociones conectadas son distintas, es menester una elementalidad intrínsecamente distendida como fondo o como flujo regular. Así se obtiene la aprioridad del espacio y del tiempo. Nótese bien: el espacio y el tiempo cumplen los requisitos de la elementalidad fundante al margen de la identidad, es decir, sin ser la razón leibniziana. Ello comporta que su sentido fundante no alcanza a ser condición de pensabilidad (...) En resumen, Kant ha distribuido la razón suficiente de Leibniz entre elementalidad y función. La función es espontánea, pero sin elementalidad propia, es vacía”. (*Curso de teoría, IV*, 595).

lítica están dedicadas al esbozo del marco en cuestión. Contra la pretensión del propio Kant, resulta un marco clausurado: una esfera de índole lógica –modal– correspondiente en suma al dominio del pensamiento negativo. De ahí que la afirmación kantiana sea tan menesterosa, porque permanece retenida de antemano por el pensamiento negativo. Un pensamiento negativo que tampoco culmina su logro: la esfera modal que fija la objetividad fenoménica queda *vacía*, descrita como totalidad de la *experiencia posible*, en función de la unidad del tiempo *difuso*<sup>12</sup>.

La *Doctrina trascendental del juicio* es la parte de la Crítica dedicada a la fijación del marco de atencencia. Los principios del entendimiento puro son los enunciados sintéticos que expresan la posibilidad de cualquier otro juicio sintético *a priori*, en cuanto enuncian el ámbito completo de la posibilidad del conocimiento *a priori*. Kant entiende que la condición sintética de estos principios los aleja del orden meramente formal de la lógica general, que en este sentido se tomaría como analítico. Pero la síntesis del entendimiento puro se limita a abarcar el orden fenoménico posible: el ámbito denominado por Kant de la *experiencia posible*. El sustento trascendental de ese ámbito es la difusa e indeterminada *unidad* que abarca la pluralidad pura del tiempo: la conciencia, *en cualquier caso, ha de atenerse* a este ámbito y en este sentido, *ha de abarcarlo*<sup>13</sup>.

El ámbito en cuestión representa *a priori* la posibilidad global de la atencencia al fenómeno, es decir, de su objetividad. De manera que tal *posibilidad* se convierte con la unidad sintética con que la conciencia abarca –sin llegar a *penetrar*– la pluralidad pura del tiempo. La conciencia *abarca* el tiempo sin llegar a *penetrarlo*. Empleo aquí el verbo *penetrar* como sinónimo del que Polo usa, que es *articular*: Polo describe la presencia mental –el límite– como articulación del tiempo entero. Tal descripción alude a la transparencia según la cual el abarcar intelectual del tiempo es su penetración. La penetración del tiempo equivale a su entera articulación, a la transparencia en función de la cual la determinación real es *obtenida*. El objeto intelectual exhibe la determinación o diferencia de realidad *en concentración*; todo lo contrario que limitarse a *espolvorear* o amalgamar esa diferencia *en la pluralidad extraña* del tiempo.

Sin *obtención* del inteligible, la objetividad queda degradada de antemano.

<sup>12</sup> Llamo *tiempo difuso* a la pluralidad homogénea indefinida, elemental y carente de determinación inteligible. Sobre semejante unidad difusa *trazan* las funciones categoriales sus esquemas, que serían las complejiones temporales definidas.

<sup>13</sup> Cfr. *KrV* B 244; B 229; B 314.

Su deficitario estatuto no resulta remediado por la ulterior construcción proyectiva del método trascendental. Kant no atiende a la relativa suficiencia del comienzo intelectual, salta sobre ella y se precipita a remediar el déficit que da por supuesto. El juicio se ofrece a Kant como garante, en la medida en que se atiene a aferrar su raíz trascendental. Kant percibe que esa raíz es la afirmación, y en este punto no deja de tener razón. Pero ya no resulta posible armar un pensamiento afirmativo en sentido propio o fuerte porque el espacio de la afirmación quedó antecedentemente clausurado,

El correlato, el *explícito* –en términos polianos– de la afirmación es en Kant la unidad modal clausurada de la experiencia posible. El correlato, el explícito del juicio es en Polo la unidad abierta del orden del universo. La diferencia entre ambos planteamientos es el abismo que separa al universo real de una unidad evanescente, reducida a relato de la conciencia. Adviértase: la función de atenuencia asegura la objetividad de la representación, su no evanescencia, pero *dentro* de un marco global, él mismo relativo y, en tal sentido, evanescente.

La objetividad es metódicamente proyectada desde el impulso metódico trascendental. Pero queda en *objetividad fenoménica*, y el juicio, en función de atenuencia. *Función de atenuencia* significa fijación modal *antecedente* de la *posibilidad entera* según la que cabe *atenerse* a la representación rehusando la declaración de realidad para su contenido. El juicio kantiano es tan corto que no alcanza a cumplir la afirmación, *no se atreve* a devolver lo pensado a lo real. Dicho de otro modo: en la pugna con el pensamiento afirmativo prevalece el negativo, agazapado en la instancia dominante del método. Esta instancia es ciertamente la libertad trascendental, pero en Kant su espontaneidad señala un inequívoco carácter negativo, como muy claramente percibe Hegel. La espontaneidad del yo puro orquesta el desenvolvimiento del método.

Salta pues a la vista que no hay que esperar a la dialéctica trascendental para que aparezca la dinámica negativa del pensamiento. Desde los primeros compases de la Analítica es patente el predominio de la función lógico modal del pensamiento<sup>14</sup>. Con todo, la conclusión es paradójica: el juicio kantiano es corto a raíz de su sobrecarga. La fijación de la objetividad fenoménica es cierta sobrecarga de la función judicativa, que no hubiera menester un estatuto más sólido del comienzo intelectual. El comienzo es la abstracción. Aristóteles no precisa de la sobredimensión del juicio. Kant sí, porque comienza por en-

<sup>14</sup> Cfr. el estudio de GONZÁLEZ, A. L., “La noción de posibilidad en el Kant precrítico”, en *Anuario Filosófico*, vol. 14, 1981, 87–116.

tregar –a los precedentes modernos– el tributo impuesto al concepto de representación cognoscitiva.

Así pues, el juicio kantiano no devuelve lo pensado a lo real, queda en la esfera de la unidad representativa. Solo que ahora la representación es objetiva, fenómeno satisfactoriamente avalado por la unidad de la conciencia representativa. Naturalmente, la solución es pobre. El propio Kant más que nadie parece consciente de tal miseria intelectual, contenta con atenerse al fenómeno objetivo. De ahí procede el ímpetu de la filosofía crítica, su prisa para remediar la indigencia teórica. La vacilación es inevitable porque la lógica racional sugiere un sistema completo que la opacidad del tiempo prohíbe. El tiempo es el elemento extraño, *el enemigo en casa*, instalado a modo de forma *a priori* del sentido interno.

En semejante tesitura, la solución kantiana no deja de antojarse un apañño ingenioso. Kant cree poder prescindir del tiempo en lo que concierne a la acción propiamente humana. La dimensión práctica de la razón tiene para Kant la ventaja de saltar sobre el tiempo en virtud de su estructura proyectiva. Como su objeto no está dado, sino que es de suyo meramente posible en el orden de lo *agible*, es también posible prescindir del tiempo. Kant excluye el tiempo del ámbito práctico, atendiendo a la distinción aristotélica entre lo *agible* y lo *factible*. El diseño de una esfera modal práctica proyectivamente excluyente del tiempo sobredimensiona el hallazgo de Aristóteles<sup>15</sup>. Insístase en que, para Kant, la esfera modal antecedente, la clausura del ámbito de la experiencia posible *es* el tiempo: la unidad del tiempo abarcada –sin posibilidad de *penetración*– por la conciencia trascendental. El ámbito práctico duplica aquella esfera, pero ahora de acuerdo con cierta exclusión proyectiva del tiempo. La crítica kantiana a la ética de Aristóteles repite así el procedimiento de esgrimir el invento contra su inventor. Kant estima que sólo de este modo cabe dotar de *enjundia* al ideal de la razón pura<sup>16</sup>.

Con todo, la solución es mala, aparte de confirmar de manera inequívoca el error de fondo que –desde el principio– preside el planteamiento. Kant no

<sup>15</sup> Habría de atenderse más precisamente a la distinción entre el acto del entendimiento y el acto volitivo. Desde la perspectiva de la filosofía de Polo, a este propósito, cfr. FERRER, U., “Intencionalidad del conocer *versus* intencionalidad del querer”, en FALGUERAS, I.–GARCÍA GONZÁLEZ, J.A.–PADIAL, J. J. (eds.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 2003, 93–105.

<sup>16</sup> Cfr. *Curso de teoría*, III, 1988, 386.

cesa de confundir la intelección con una suerte de habilidad más o menos explícita para el *manejo de datos*. Al final, la filosofía crítica es paradójica porque su trama de fondo se traza en el dominio de lo factible, aparentemente tan recusado por la ética formal<sup>17</sup>. La *Introducción al Juicio trascendental en general*, como en seguida veremos, ilustra bien aquel error de fondo.

## 2. HEGEMONÍA DE LA DIMENSIÓN *APOFÁNTICA* DEL JUICIO

En términos generales la tradición filosófica sobre el juicio enmarca el tópico en cierta terna de dimensiones que vendrían a desglosar las averiguaciones de Aristóteles, instaurador de la doctrina. Las dimensiones del juicio serían en efecto tres: compositiva o sincategoremática, afirmativa o apofántica y veritativa. La dimensión cognoscitiva del juicio no sería separable como distinta de las otras tres, sino que se haría valer como la modalidad operativa gnoseológica descrita por conjunción de la referida terna. El juicio es, en efecto, composición y división de *conceptos* en la que propia o formalmente –explica Tomás de Aquino<sup>18</sup>– acontece la verdad, que es conocida formalmente como tal, porque la mente afirma (o niega), se pronuncia –juzga en suma– sobre el ser y el no ser en la naturaleza de las cosas.

De acuerdo con lo ya expuesto, la dimensión hegemónica del juicio sería la que llamanos *apofántica, afirmativa o declarativa*. La dimensión veritativa del juicio descansa en ésta: el juicio es verdadero en la medida en que la afirmación (o la negación) es auténticamente cognoscitiva. La dimensión compositiva alude a la diferencia de la segunda operación mental en relación con la simple aprehensión. Desde la perspectiva aristotélica, la aprehensión de los indivisibles es acto de intelección más excelente, ni siquiera susceptible de falsedad<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Desde una doctrina general del método la aludida paradoja queda descrita en clave de aporía de principio, cuyo nudo enlaza cierta duplicidad metódico-temática. De entrada, el pensamiento negativo modal es aquí hegemónico. El predominio del pensar negativo fragua en el entorno de una noción que juega como sustento heurístico a la par que aporta la versión temática de aquel predominio. La noción de libertad negativa convierte en nervio del método *la realidad* previamente destacada en calidad de instancia fundamental. La instancia en cuestión es el dinamismo de la voluntad espontánea. Trasladada como núcleo del método, la voluntad espontánea es invasiva, *no se detiene en el comienzo*. El comienzo es intelectual y admite ser descrito como *salto sobre el tiempo*. Pero sin detención metódica en la específica cualidad de aquel salto se fuerza otro, propiamente voluntarista, tan desmedido en su ambición como corto en su vuelo.

<sup>18</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Ver.*, q.1, a.3; *S. Th.*, I, q. 16, a. 2.

<sup>19</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, IX, 1051 b; cfr. TOMÁS DE AQUINO *In IX Metaph.*, lect. 11.

No obstante, si en lugar del acto mismo de la mente se considera su tema, el juicio es superior por cuanto conoce más<sup>20</sup>. El plus temático del juicio queda cifrado en el valor de la cópula verbal, signo del ser real de las cosas.

Pero el propio Kant señala claramente su predilección por la faceta afirmativa del juicio. Así, en el párrafo 19 de *KrV*, cuando dice: “Nunca ha llegado a satisfacerme la explicación que dan los lógicos acerca del juicio en general. Según ellos, éste consiste en la representación de una relación entre dos conceptos. Sin entrar ahora en litigio con ellos sobre las deficiencias de tal explicación (...) sólo señalaré que (...) no se indica en dicha explicación en qué consiste esa *relación*. Pero si analizo más exactamente la relación existente entre los conocimientos dados en cada juicio (...) entonces observo que un juicio no es más que la manera de reducir los conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción. A ello apunta la cópula ‘es’ de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de las representaciones dadas y la unidad subjetiva”<sup>21</sup>.

La cópula verbal es pues para Kant el signo de la función de atenencia: “En efecto, la cópula designa la relación de esas representaciones con la apercepción originaria y la *necesaria unidad* de las mismas, aunque el juicio mismo sea empírico y, por lo tanto, contingente, como, por ejemplo: ‘Los cuerpos son pesados’. No quiero decir con ello que esas representaciones se correspondan *entre sí necesariamente* en la intuición empírica, sino que se corresponden entre sí *en virtud de la necesaria unidad* de apercepción en la síntesis de intuiciones, es decir, según los principios que determinan objetivamente todas las representaciones susceptibles de producir algún conocimiento. Todos esos principios derivan del que forma la unidad trascendental de apercepción”<sup>22</sup>.

Este texto expone con bastante claridad la función de atenencia. La *necesaria unidad* sintética a que remite cualquier conocimiento posible –con independencia de su carácter empírico o necesario– tal unidad es lo que antes he denominado marco modal vacío para la fijación de la objetividad del fenómeno. Así se proyecta en calidad de objeto de conocimiento la representación, que de otro modo sería meramente subjetiva: “Sólo así surge de dicha relación un juicio, es decir, una relación *objetivamente válida* y que se distingue suficientemente de la relación que guardan entre sí las mismas representaciones”<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In I Sent.*, d. 33, q.1, a.1, ad 1.

<sup>21</sup> *KrV* B 141–142. Sigo la traducción de Pedro Ribas en la edición de Alfagüara-Santillana, Madrid 1994.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*



A partir de esta hegemonía de la dimensión apofántica del juicio cabe pues exponer la razón de la tesis con que comenzábamos. Decíamos que la rectificación trascendental es solidaria con el ajuste de la posición gnoseológica del juicio. Bien mirada esta tesis equivale a la imposibilidad de explicar la doctrina del método sin contar con la afirmación. Pero la afirmación ha de comprenderse como explícito *judicativo* que da cuenta del alcance *apriórico* del conocimiento, según la propuesta de Polo.

Si el juicio se redujera a composición de conceptos su trascender a lo real quedaría en un estatuto problemático. Adviértase que aún en esta versión disminuida de la función de atenuencia, el propio Kant precisa de un cierto trascender *judicativo*, sin el que no habría posibilidad alguna de ampliación cognoscitiva *a priori*. La exposición justificativa de esta ampliación es precisamente el asunto de la lógica trascendental. De ahí que Kant reserve a la lógica trascendental la explicitación de la dimensión hegemónica del juicio, que es para él la afirmativa. Del lado de esta última ha de caer la posibilidad de la ampliación cognoscitiva *a priori*, la cual habrá de representarse a modo de síntesis.

Vigo explica la estructura kantiana del juicio del siguiente modo: “Resulta esencial a la estructura del juicio la presencia de una suerte de doble relación de determinación, a saber: por un lado, a) del predicado respecto del sujeto, y, por el otro, b) del sujeto respecto del objeto. Ahora bien, se trata aquí de dos relaciones de alcance completamente diferente. En efecto, mientras que a) constituye una relación entre conceptos, b) debe verse, en cambio, como la relación de un concepto respecto de lo que es dado como tal en la intuición, es decir, respecto de aquello que ya no es ni puede ser de naturaleza meramente conceptual. Es, pues, en la relación b) –que es la que se vincula de modo más directo con el aspecto (...) concerniente a la referencia objetiva del juicio– donde adquiere su expresión más neta e inmediata la concurrencia de sensibilidad y entendimiento constitutiva del genuino conocimiento, tal como ella es operada a través de la síntesis *judicativa*”<sup>24</sup>.

La explicación de la faceta analítica del pensamiento –considerada en sentido estricto– sería asunto de la lógica general. Del lado de esa faceta quedaría el examen de la relación de determinación que el texto recién citado llama a), y que concerniría a la dimensión sincategoremática del juicio. Hay que introducir no obstante una precisión, con objeto de dar cuenta de la denominación de análisis aplicada por Kant al propio método trascendental.

<sup>24</sup> VIGO, A., art. cit., 761.

Maréchal explica mejor que pueda hacerlo yo el sutil juego que la doble consideración de lo analítico y lo sintético desempeña en el planteamiento metódico kantiano: “El mismo Kant, desde la introducción de la Crítica de la Razón pura (&VI), separando el objeto de la Analítica trascendental del objeto de la Dialéctica trascendental, distingue entre juicios sintéticos *a priori* susceptibles de una justificación objetiva (en el sentido de que si no fueran verdaderos *todo* objeto de pensamiento se haría imposible) y juicios sintéticos *a priori* que no pueden, según él, apoyarse en semejante demostración”<sup>25</sup>.

Así es. Los juicios incluidos en el primer grupo no sólo serían *objetivos*, sino que su misma justificación objetiva expone la condición de posibilidad de cualquier objeto posible. De ahí también que el enunciado de tales juicios –bajo la rúbrica de los *principios del entendimiento puro*– desvele la raíz trascendental del juicio en general. Continúa Maréchal: “Los primeros, en tanto que juicios implícitos, pertenecen a la edificación natural y preconsciente del objeto conceptual inmanente, del cual expresan una necesidad ‘constitutiva’. Una vez explicitados, y formulados en proposiciones, lo mismo podrían llamarse analíticos que sintéticos, puesto que entonces efectúan, por medio de sujeto y predicado, el análisis estructural de esta síntesis aprehensiva que es el ‘objeto de conciencia’”<sup>26</sup>.

En efecto, tal es la razón de que el método trascendental se llame también *análisis*, y de que Kant vincule el esclarecimiento de cualquier verdad con el análisis. El método –como justificación refleja del origen del conocimiento– echa cuenta de los elementos que entran en liza. Si estos elementos son distribuidos de acuerdo con su función respectiva en el juicio –como sujeto o predicado– el resultado ha de ser una explicación –una *analítica*– de la posibilidad del objeto de conocimiento en general. Naturalmente, esta explicación es accesible a la lógica trascendental, no a la lógica general.

El análisis trascendental elucida la condición misma de objeto. Ahora bien, según hemos visto, la objetividad es considerada por Kant correlato de la afirmación, entendida como función de atencencia. En tal sentido decimos que la dimensión apofántica del juicio es prioritaria en la intención de Kant. Se busca ante todo asegurar la objetividad del fenómeno. Y, no obstante, la objetividad asegurada es deficiente, en cuanto que resulta *doblada* o *impostada*. En este otro sentido decimos que el juicio se sobrecarga en detrimento del comienzo abstracto, y también que la función de atencencia resulta una versión

<sup>25</sup> MARÉCHAL, J., *o.c.*, trad. cit., 469–470.

<sup>26</sup> *Ibid.*

débil de la afirmación. El impostarse de la objetividad es su quedar pendiente de la función judicativa: la ateneencia no traspasa el ámbito de la unidad representativa sino que fija el fenómeno *dentro de él*.

Hay que concluir que ese mismo déficit de la afirmación kantiana es consecuencia de la cualidad analítica del método trascendental. Porque, en efecto, la misma razón que sustenta el impulso del análisis clausura de antemano el posible acervo de su ganancia. Dicho bruscamente: si el método trascendental es análisis, entonces no cabe logro. La exigencia de un aseguramiento analítico del objeto de conocimiento asume de entrada que *no se ha entendido*. El *objeto primero* de la intelección –por llamarlo así– no ha llegado a serlo; quedó meramente *lanzado*, deficientemente proyectado. Sólo así cabe estimar que la ulterior proyección metódica enjugue el primer déficit. Pero en verdad el propósito no se logra, sino como mucho una mayor definición del ámbito impuesto en calidad de clausura antecedente.

El análisis trascendental pugna por exponer la afirmación a partir de la dimensión compositiva del juicio. No puede ser de otro modo, puesto que el análisis es la contrapartida de la síntesis<sup>27</sup>. Esta es la paradoja: la mayor insistencia en la dimensión declarativa del juicio se vertebra en torno de la dimensión compositiva. Sirve como imagen de la paradoja el barón de Münchhausen: ¿Atenerse a *qué*? ¿A la unidad entera *de la representación*?

El fracaso de la ateneencia se sigue pues del menesteroso estatuto del entendimiento. Dice Kant: “Si definimos el entendimiento en general como la facultad de las reglas, entonces el Juicio consiste en la capacidad de *subsumir* bajo reglas, es decir, de distinguir si algo cae o no bajo una regla dada (*casus datae legis*). La lógica general no incluye absolutamente ninguna norma destinada al Juicio, ni puede incluirla. En efecto, al *hacer abstracción de todo contenido del conocimiento*, no le queda sino la tarea de exponer analíticamente la mera forma del mismo en conceptos, juicios y razonamientos, estableciendo así las reglas de todo uso del entendimiento. Sólo mediante una nueva regla podría esa lógica señalar, en términos generales, cómo subsumir bajo tales reglas, es decir, cómo distinguir si algo cae o no bajo ellas. Ahora bien, esa nueva regla exigiría a su vez, precisamente por ser regla, una educación del Juicio”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Cfr. *KrV*, B 134.

<sup>28</sup> *KrV*, B 172. La comprensión de este texto exige referencia a la distinción terminológica entre *juicio* (*Urteil*) y *Juicio* (*Urteilkraft*), distinción que por cierto ha conducido a la reciente –y un tanto chocante– traducción castellana *Crítica del discernimiento* en lugar de *Crítica del Juicio* (*KU*). El traductor explica precisamente sus razones, que son evitar confusiones como las que planean so-

En esta misma *Introducción al Juicio trascendental en general* explica Kant que la facultad del discernimiento es el talento natural que no puede ser enseñado. Y tal es el meollo de la argumentación que nuestro texto ofrece. Porque –según hemos leído–, por muchas reglas que aporte la lógica general, se trata de reglas meramente formales. De manera que ninguna de ellas involucra el contenido del conocimiento, ni por lo tanto al juicio que declara (materialmente) verdadero un determinado “estado de cosas”. La pretensión de enseñar en lógica una cierta regla para el discernimiento de la verdad (material) incurre en petición de principio. Porque en efecto, el aprendizaje de esa pretendida regla maravillosa supondría en el discente la capacidad natural de su discernimiento. De modo que nadie puede ser instruido –enseñado– sino propiamente educado en el talento natural para juzgar.

El argumento de Kant es sumamente interesante para la filosofía de la educación, a fuer de esencialmente certero: *quod natura non dat, Salmantica non praestat*. Pero a nosotros nos interesa aquí la distinción supuesta por Kant entre facultades con vistas a subrayar la dimensión apofántica del juicio. En mi opinión semejante distinción es inaceptable en cuanto deprime lamentablemente el estatuto del entendimiento.

En efecto. Valga que la lógica general prescinda del contenido del conocimiento y por lo tanto de su origen trascendental en la medida en que limita su análisis a la forma del pensamiento. Valga también que semejante análisis depure las reglas formales del razonamiento atendiendo a su división en juicios y de los juicios en conceptos. En tal sentido la lógica general limitaría su atención a la dimensión compositiva del juicio, prescindiendo sin más de la dimensión declarativa. Esta última no se tiene en efecto en cuenta si se prescinde del contenido material de la verdad.

La lógica trascendental en cambio no podría prescindir de este contenido, puesto que su objeto es la posibilidad del conocimiento *a priori*, posibilidad que afecta al contenido de la verdad en cuanto atañe a su origen apriórico. Ahora bien, ¿Por qué hacer del Juicio una facultad distinta del entendimiento? La razón parece radicar en el débil estatuto previamente asignado al entendimiento. Hemos dicho que la consideración analítica del método trascendental

---

bre la interpretación de este texto. *Juicio*, con mayúscula, fue el término elegido por García Morante para referirse a la facultad de juzgar, es decir, según Kant, la capacidad de distinguir o discernir si algo cae o no cabe bajo las reglas universales que constituyen algo así como la equipación del entendimiento (Cfr. ARAMAYO, R., *Estudio preliminar a KANT, I., Crítica del discernimiento*, trad. R. Aramayo y S. Mas, Mínimo Tránsito, Madrid, 2003, 17 y ss.).

parte de la reducción del juicio a su dimensión compositiva para intentar dar cuenta, a partir de ella, de la dimensión declarativa. Por eso hay que apelar a otra facultad, distinta del entendimiento, que introduzca la dimensión declarativa del juicio.

Dice aquí Kant que la lógica trascendental contribuye sobremanera a la educación del juicio. Atiéndase, de un lado, a la razón que asiste a Kant en el argumento que hemos leído, y de otro, a la aporía en que parece incurrir la posición kantiana.

El acierto está en percibir que si la dimensión principal del juicio fuera la sincategoremática, entonces el conocimiento equivaldría a cálculo regido por reglas, cuando es patente que la principal virtualidad de la intelección es el descubrimiento de la verdad, es decir, la dimensión gnoseológica expresada declarativamente en el juicio. Pero entonces no parece coherente decir que el entendimiento es la facultad de las reglas, puesto que el dominio de las reglas no constituye en definitiva la cualidad definitoria de la comprensión intelectual.

La aporía a que me refiero asoma del siguiente modo: de una parte el entendimiento es la facultad de las reglas, pero como no cuenta con intuición, carece de suyo de objeto. Este es precisamente el problema: no sólo las intuiciones sin concepto son ciegas<sup>29</sup>, sino que el propio entendimiento es ciego; se requiere en consecuencia *otra facultad* que aporte el discernimiento que permita aplicar las reglas del entendimiento. Esta última facultad es el Juicio. La facultad del Juicio consiste en la capacidad de discernir la aplicación de las reglas a los casos subsumibles bajo ella. Ahora bien, ¿qué sería entonces comprender?: ¿Entender la regla o discernir su aplicación al caso?

Habría que responder que la destreza en una determinada regla incluye su aplicación a posibles casos, hasta el punto de que sin tal ejercicio no se llegará al dominio de la regla, lo cual es característico del conocimiento práctico. Pero entender no es sólo conocimiento práctico puesto que la comprensión misma de la regla no equivale a la destreza en su aplicación. Aristóteles distingue entre la experiencia y la ciencia. De otra parte, el discernimiento de los casos en la aplicación de la regla exige que se los conozca no sólo como casos de la regla, porque si sólo se los conociera de ese modo (desde la regla) serían precisamente indiscernibles. ¿Cómo se discerniría el caso –respecto de *otro caso* de la regla– si sólo se lo conociera como caso de esa regla? En efecto: los casos *co-*

---

<sup>29</sup> Cfr. *KrV* A 51 B 75.

*mo casos* son de suyo indiscernibles. Así, dos casos de gripe lo son porque presentan la misma sintomatología. El ojo clínico del médico acierta a discriminar en el paciente los síntomas precisos que incluyen su dolencia como caso de una determinada enfermedad, habilidad que requiere tanto conocimiento de patología como del paciente mismo. El diagnóstico sería la inclusión de este paciente como caso de esta patología: en suma, la conclusión de un razonamiento cuyas premisas no subsumen aún al paciente como caso de la gripe.

¿Cómo cabría discernir (la diferencia) entre los casos subsumibles (*casus datae legis*) si precisamente a título de *casos* de la regla han de ser idénticos? Si no son idénticos *como casos*, entonces no son *casos* de la regla. Pero si son idénticos, ¿cómo cabe discernirlos en calidad de *distintos casos* de una misma regla? A menos por lo tanto que digamos lo siguiente: 1º Entender no se reduce a entender reglas, aunque dominar reglas consista en la destreza cara a su aplicación a casos. 2º Juzgar no se reduce a discernir la aplicación de una determinada regla a un determinado caso, sino que exige tanto la comprensión de la regla como el conocimiento del caso más allá de su inclusión conclusiva como caso de la regla. En suma: el entendimiento queda muy mal definido como facultad de las reglas, y el Juicio peor situado como facultad del discernimiento preciso para la aplicación de las reglas a casos. Adviértase que Aristóteles<sup>30</sup> también asigna al experto –no solo al científico– el conocimiento de la regla universal; le niega en cambio la cualidad propia del científico, que es el conocimiento de las causas.

De manera que si el juicio *añade* conocimiento respecto del concepto – y lo *añade*– ese *plus* ha de contener una mayor penetración en la naturaleza de la cosa juzgada, la cual ha de referirse a la explicitación de sus causas. Decir que el Juicio es la capacidad para subsumir pluralidades homogéneas discretas bajo reglas universales, resulta un tanto trivial. Pero Kant es deudor de las páginas empiristas sobre la abstracción; eso está fuera de duda. Aristóteles ni siquiera necesita para su abstracción diversidad de casos relativos a un mismo concepto, porque la abstracción no equivale a generalización o a simple establecimiento de semejanzas entre individuos. Si se comprende que entender no significa principalmente englobar pluralidad de semejantes sino obtener la esencia de la cosa, no resulta preciso recargar ulteriormente el Juicio con este sobrepeso. El sobrepeso traslada al Juicio la intelección que ha negado de antemano al entendimiento; pero además la traslada mal, en términos de habilidad práctica y en términos de generalización extensional.

<sup>30</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metaph.*, I, 981 a.

En este párrafo de la *Crítica* Kant manifiesta cómo entiende él la intelección. Los ejemplos aludidos de falta de talento se refieren a eruditos un tanto torpes en el discernimiento de los casos particulares. Kant tiene la ventaja de ser un filósofo que emplea abundantes ejemplos y además bastante gráficos. Dice precisamente aquí que los ejemplos ayudan al juicio, pero que no bastan “porque nos acostumbran a aplicar las reglas como fórmulas más que como principios”<sup>31</sup>. El principio, a diferencia de la fórmula, es una regla que podríamos denominar heurística: su mayor amplitud se cifra en apelar al posible discernimiento de los casos a que se refiere. Eso significa que Kant reconoce que la intelección no se reduce a la aplicación formularia de la regla pero pone también en la pista sobre el modelo de comprensión intelectual que Kant baraja.

La destreza en el manejo de datos *–casus datae legis–*, gnoseológicamente considerada, depende de la comprensión misma de los datos. Pero si el dato es eso, mero dato, se toma de antemano como aquello mismo ajeno a la intelección, aquello con que el entender se topa *–positum, factum–*, no susceptible más que de ser manejado, dispuesto, clasificado, y solo en tal sentido abarcado. Pero no iluminado o penetrado.

Pero entender no es manejo de datos sino *–primariamente– obtención* de objeto<sup>32</sup>. El *manejo de datos* es actividad ciertamente intelectual, pero eminentemente práctica, que es como yo creo que Kant tiende a comprender el ejercicio de la inteligencia. Ese modelo queda patentemente trasladado a la filosofía trascendental en términos de secreta e inescrutable actividad espontánea dispositiva del tiempo *–el dato bruto por excelencia, la forma pura y difusa, condición del esbozo de cualquier dato–*.

Los ejemplos favoritos de Kant suelen ser de índole matemático-construccionista: ¿Cómo cabe decir que sólo se puede representar el tiempo *trazando* una línea recta<sup>33</sup>? Pero eso es lo que Kant dice y repite. ¡Eso será en todo caso representar *imaginativamente* el tiempo, pero no representarlo en general! En mis propias modestas páginas sobre el tiempo hay alusión a abundancia de representaciones del tiempo distintas de la línea recta. Y sin embargo, la convicción expresada en ese infeliz ejemplo pesa terriblemente sobre toda la *Crítica de la razón pura*.

<sup>31</sup> *KrV*, B 173.

<sup>32</sup> Cfr. *El acceso*, 2004, 34; *Antropología*, II, 239–240.

<sup>33</sup> Cfr. *KrV* B 156.

## 3. LA VERTIENTE MODAL DE LA FUNCIÓN DE ATENENCIA

*El acceso al ser* introduce *ex abrupto* el *difícil tema* del tiempo en relación con el examen de la posición kantiana frente a la amenaza de perplejidad<sup>34</sup>. La actitud kantiana frente a la perplejidad es allí consignada en términos de *función de atenencia*: “En cuanto que amenazada por una pregunta, la presencia mental todavía puede evadirse de ella si se interpreta como posibilidad”<sup>35</sup>. Polo considera aquí el asunto desde la perspectiva del enfrentamiento con la perplejidad. La perplejidad es la actitud de extravío de la mente ante la reiteración de la pregunta por el principio del saber. La perplejidad no deja de asomar en la medida en que sigue a la modalidad del pensar que yo llamo negativa: el regreso del pensar sobre la insuficiencia de su comienzo. Como tal insuficiencia resulta inevitable –a raíz de la exención objetiva–, la perplejidad asoma. Como, de otra parte, no cabe a la reflexión negativa el remedio de aquella insuficiencia, la insistencia reflexiva precipita la perplejidad.

Polo examina aquí diversos enfoques metodológicos frente a la amenaza en cuestión. Uno de ellos viene representado por la función kantiana de atenencia: “la presencia como posibilidad escapa a la perplejidad en el escueto modo que llamaré función de atenencia, la cual puede expresarse así: la negación de la posibilidad es *imposible* por cuanto solo puede intentarse como posible (el pensamiento solo se niega con el pensamiento, es decir, se presupone a sí mismo en cuanto posible)”<sup>36</sup>.

Remitirse a lo que *en general puede haber* es renuncia a saber determinada *lo que ello mismo sea*; tal es el enfoque del planteamiento modal kantiano: Reducir la pretensión del saber con vistas a aferrar el ámbito vacío –pero al menos clausurado– de la posible comparecencia. ¿Por qué hay que mantener vacío aquél ámbito? Justo con el objetivo de abarcarlo, de cerrarlo. Otros filósofos modales –los racionalistas– pretendieron mantener lleno ese ámbito; es decir: *presentar* no solo lo que hay sino lo que puede haber. Para eso consideraban suficiente mostrar el nexo que anuda el universo modal, puesto que la naturaleza de ese universo es precisamente conectiva. Leibniz es exponente de aquella pretensión. Si se dispone –al menos aproximativamente– de la regla, del patrón, que rige la conexión de lo posible puede también establecerse el marco de lo necesario, porque –como acabamos de leer a Polo– “El pensa-

<sup>34</sup> Cfr. *El acceso*, 45.

<sup>35</sup> *El acceso*, 32.

<sup>36</sup> *El acceso*, 33.



miento solo se niega con el pensamiento, es decir, se presupone a sí mismo en cuanto posible”. Desde aquí proceden los racionalistas al ulterior afianzamiento de lo contingente o efectivo.

Kant no estima accesible a la inteligencia humana semejante implementación completa de la esfera de lo posible –de lo pensable–. En cambio, procede a definir entero –aunque *vacío*– el marco en cuestión, porque de ese modo su firmeza *asegura* el dato. No cabe en general negar el pensamiento. El pensar no puede quitar su propia posición: la posición general del pensar no asegura el *qué*, no accede a la realidad de la determinación inteligible, pero alcanza a su fijación *relativa* dentro de su propio marco global. De este precario modo queda *asegurada* la objetividad de la representación: ésta última –dice Kant– *ha de poder ser acompañada*. El aseguramiento equivale a la introducción de una cierta *distancia*, una proyección del objeto según la cual la representación queda destacada<sup>37</sup>.

El *aseguramiento trascendental* es desestimado en Polo, por superfluo. Una pura redundancia estéril, que investida –como en este caso– de valor metódico trascendental resulta además perturbadora, oscurecedora: “la función de atenuencia es inútil porque la presencia es la articulación del tiempo. No es necesario atenerse a la presencia, es decir, destacarla precisamente *en sí*. Kant ha interpretado el tiempo como esquema, es decir, como continuación de las categorías en que se ejerce su acción virtual sintética en relación con otro elemento (pasivo): las categorías son funciones de unidad; el tiempo es la correspondiente función de unificación. Pero ha reservado la función de atenuencia a la relación deductiva entre el sujeto y las categorías”<sup>38</sup>.

Polo percibe aquí el titubeo, la vacilación kantiana, que explica en los términos siguientes: “Para Kant, la condición de posibilidad de la presencia mental ha de asegurar a ésta en su puro valor de presencia frente a la amenaza, contenida en la reiteración, de desvanecerse en sí misma. Hay en Kant un rastro de consideración ontológica de la presencia mental que debe excluirse”<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> La función de atenuencia es la *distancia* desde la que queda proyectado el objeto, a partir de una instancia modal: *el yo pienso en general*. Hemos visto que el juicio representa en Kant el cubrimiento mismo de tal distancia, descrita también por Polo en los siguientes términos: “El fenómeno no es el objeto de conocimiento, sino, más bien, es el conocimiento como fenómeno, como aparecer, esto es, como pura apariencia, como puro perspectivismo sensible (...) La razón de esto estriba en que el fenómeno es aquello conocido respecto de lo cual ninguna subjetividad se distingue: no hay precisamente sujeto aperceptivo del fenómeno” (*La crítica*, J.A. GARCÍA GONZÁLEZ (ed.), Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 175, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 25).

<sup>38</sup> *El acceso*, 46.

<sup>39</sup> *El acceso*, 46–47.

El término *reiteración* alude a la perplejidad. La perplejidad precipita en la reiteración de la pregunta por el principio del saber, toda vez que este principio no comparece en lo sabido. Polo ha explicado la función de atenencia como estrategia kantiana para impedir que la presencia mental se curve sobre sí en reiteración que la desvanezca. La estrategia en cuestión se establece como aseguramiento de la presencia objetiva dentro del marco general de la posibilidad.

En suma: la función kantiana de atenencia se refiere al marco entero de la posibilidad en cuanto admite consideración vacua o negativa; o lo que es lo mismo: establecimiento de distancia con relación a la determinación inteligible *en presencia*. Tal es la dinámica de la deducción trascendental. La distancia se establece como proyección desde *lo otro* que la presencia misma; en huida o asilo hacia el lugar en que la posición del contenido queda a resguardo de la instancia que amenaza a la presencia.

La dirección metódica de la atención vacila, en el sentido de que el nervio de la posición metódica –la libertad negativa impulsora del método, proyectiva–, que esta libertad, digo, es condición de posibilidad que ni deja de bastarse (a título de marco vacío) ni llega a ser suficiente, puesto que contiene aún “rastros de consideración ontológica”. El rastro en cuestión no se refiere tanto al núcleo que impulsa cuanto a la necesidad de su consideración estrictamente negativa que mantiene la distancia en proyección hacia otra instancia distinta, mostrenca o antecedentemente asentada en bloque. Esta última instancia es el tiempo.

En efecto. Hegel no precisará ni del aseguramiento de la presencia ni en consecuencia de su temporalización en orden a otro. La presencia en Hegel no precisará aseguramiento en cuanto carente de cualquier supuesto. Tampoco *precisará* de temporalización hacia otro en la medida en que su propio impulso es *destemporalización*. Propiamente hablando, la temporalización en Hegel sería la alienación de la idea, remontada en el proceso dialéctico.

Continúa Polo: “El tiempo kantiano es una ley descriptiva que se plasma en el espacio, en lo homogéneo, pero a la vez salta la distancia entre pensamiento y sensibilidad, es decir, resuelve un problema de conexión entre heterogéneos, una discontinuidad. El tiempo kantiano, en sus dos aspectos, está en el plano de las fases. En este sentido es una conexión de términos anteriores a él, y por lo tanto sucumbe a la perplejidad, es decir, a la reiteración indefinida. Kant solo reconoce la reiteración en el primer aspecto del tiempo, no en el segundo, aunque, en rigor, no haya razón para esta diferencia de

trato. Para evitar que se extienda al pensamiento, establece la deducción trascendental<sup>40</sup>.

Este texto resume la tesis de Polo sobre el tratamiento kantiano de la función metódica del tiempo. La función de atenencia requiere *temporalización en orden a otro*. Ambas acepciones del tiempo se establecen en el plano de las fases. Por *plano de las fases* entiende Polo el ámbito en que el tiempo queda representado bajo la forma de la conexión, de la unidad conectiva, de modo que así resulta inteligiblemente abarcado, pero no penetrado. La conexión del tiempo en fases queda establecida a partir de la introducción del instante, que es la consideración negativa –extractiva– del tiempo. La tesis de Polo es que tal extracción negativa del tiempo no escapa a la perplejidad, porque el pensar negativo *supone* la presencia.

Por función descriptiva del tiempo –plasmada en lo homogéneo del espacio– entiendo yo lo que antes he denominado *tiempo difuso*, el carácter mostrenco del tiempo: su asentamiento en pasividad –en bloque– en la estructura trascendental de las facultades de conocimiento<sup>41</sup>. La tesis de Polo se alía en este punto con Hegel frente a Kant, porque resulta inaceptable una reluctancia tal del tiempo a la intelección. Polo discrepa a la vez de Hegel porque no estima posible la reducción del tiempo a su conexión negativa.

En Kant el marco intuitivo del tiempo se introduce *al margen* de la articulación inteligible. Por eso esta última, la síntesis categorial, *llega tarde* y –como dice también Polo– sólo alcanza a ser *conectiva*. La conexión no es primera sino supositiva de los elementos eventualmente conectados. Kant asienta en bloque la posición pasiva del tiempo, de manera que la acción categorial *llega tarde*. Yace introducida de antemano la indefinida pluralidad de lo homogéneo. En Kant el entender se reduce a implementación de contenido fenoménico en un esquema previo, puro retroceso –dice Polo– al dato bruto<sup>42</sup>. Atenencia. La unificación categorial está acotada en cuanto sometida a un marco unitario antecedente irreductible: la representación pura de lo plural homogéneo con lo que en todo caso hay que contar.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Heidegger saca partido de este carácter mostrenco para vencer la vacilación kantiana sobre el tiempo en la dirección de su propia interpretación tanto de Kant como de la temporalidad pura de la conciencia en Husserl. Polo dice, según hemos leído, que Kant no llega a reconocer que esta consideración descriptiva del tiempo, extendida a la intelección equivale a reiteración pura y por lo tanto a perplejidad irremovible. Hegel reprocha a Kant esto mismo y por eso propone la reducción metódica, inteligible, del tiempo, en términos que no toca ahora exponer.

<sup>42</sup> Cfr. *El acceso*, 34.

Pero tal es, según se dijo antes, la función de atencencia. Atenerse es en este sentido *contar con*. La función de atencencia es reductiva, se cumple solo porque su impulso es espontáneo –vacío e indeterminado–, tendido en distanciamiento, en acoplamiento pasivo antecedente. Por eso, aunque el propio Kant estime que su función de atencencia escapa a la perplejidad, no es así: para atenerse hay que contar con la condición de posibilidad desde la que eventualmente cabe cumplir la función de atencencia. El trasvase categorial al esquema puro del tiempo fracasa por cuanto continúa sin reducir la distinción entre la intelección y la sensibilidad. O por decirlo así: incluso aunque cupiera el transvase temático de la intelección a regla constructiva pura, con ese transvase *se entendería bien poco*.

# De la libertad como espontaneidad causal en Kant a la libertad de la persona

*From the Freedom as Causal Spontaneity in Kant to the Freedom of the Person*

URBANO FERRER SANTOS

Universidad de Murcia  
ferrer@um.es

RECIBIDO: 2 DE OCTUBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 10 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** Kant hace un uso unívoco de la categoría de causa cuando la aplica a los fenómenos y cuando la presenta, en el marco de la razón práctica, como vía de acceso a la libertad y como el modo de armonizar la virtud con la felicidad dentro de la unidad del interés práctico. Pero con ello deja de lado aspectos inseparables de la acción libre, tales como la prioridad de la intencionalidad del fin sobre la causa eficiente, la noción de motivo interiorizada e irreductible a la causalidad y el componente de donación que acompaña a la acción humana. Se desarrollan estas cuestiones partiendo de la mención que hace de ellas Leonardo Polo.

**Palabras clave:** intencionalidad, motivo, interés práctico, donación.

**Abstract:** Kant uses univocally the category of cause when he applies it to the phenomena and when he presents it, within practical reason, as key of freedom and as way to harmonize virtue and happiness through the unity of practical interest. But he leaves aside inseparable aspects of free action, such as the priority of the intentionality of the end over the efficient cause, the notion of internalised, thus not reducible to causality, motive and the component of donation, which accompanies human action. These issues are developed starting from their mention by Leonardo Polo.

**Keywords:** intentionality, motive, practical interest, donation.

## 1. USOS DE LA CAUSALIDAD EN KANT

El procedimiento seguido por Kant para conceder realidad objetiva a la libertad resulta paradójico porque es el mismo que en un primer momento le había vedado el acceso seguro a la realidad de la libertad. Como es sabido, la ‘Dialéctica trascendental’ desemboca en la idea de libertad como desencadenante de una serie causal, pero sin que ello sea suficiente para convertirla en algo efectivo, al no poder ser encuadrada bajo unas condiciones espacio-temporales definidas y al no poder ponerla, por definición, en relación con una causa anterior que determinara su actuación. Es una idea antinómica<sup>1</sup>, en la medida en que se podría “probar” tanto su posición o tesis como su antítesis, por lo que ambas pretendidas pruebas son ilusiones trascendentales. En suma, es una idea solo problemática, en el sentido kantiano de que no contiene contradicción interna, pudiéndosela pensar como posible<sup>2</sup>. Pero la paradoja reside en que la misma categoría de causa, que no permite el conocimiento objetivo más allá de los fenómenos, es el medio –ahora efectivo– por el que llegamos a la libertad real, con tal que ahora la apliquemos al origen por el que nos atribuimos la puesta en práctica de la ley moral como un hecho de la razón pura. “La ley moral es de hecho una ley de la causalidad por libertad y, por tanto, de la posibilidad de una naturaleza suprasensible...; determina, por consiguiente, lo que la filosofía especulativa tenía que dejar indeterminado, a saber, la ley para una causalidad cuyo concepto en la mencionada filosofía era meramente negativo, proporcionando, pues, por primera vez a ese concepto realidad objetiva”<sup>3</sup>.

Según ello, la ley de la causalidad puede ser realizada en la naturaleza externa si la proyectamos categorialmente sobre los fenómenos enlazados en sucesión constante, pero también hace posibles las acciones libres, en tanto que tienen su procedencia en la razón pura práctica. En ambos casos se trata de una ley formal a priori, valedera tanto para concatenar de modo universal intuiciones sensibles diversas según una regla universal como para exponer el origen de las

<sup>1</sup> Sobre la noción de antinomia en Kant y su diferencia con las aporías y paradojas lógicas, cf. SEIFERT, J., *Superación del escándalo de la razón pura*, Cristiandad, Madrid, 2007, 63 ss. Seifert defiende que lo que Kant llama antinomias insolubles de la razón más propiamente son aporías, abiertas al fin a una salida.

<sup>2</sup> “Que la naturaleza al menos no se opone a la causalidad por libertad, era lo único que podíamos lograr y lo que única y exclusivamente nos interesaba” (*KrV*, B 587).

<sup>3</sup> “Das moralische Gesetz ist in der Tat ein Gesetz der Kausalität durch Freiheit, und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur... und jenes bestimmt also das, was spekulative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Kausalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objektive Realität” (*KpV*, 83).

acciones cuando no está mediado por ninguna inclinación proveniente de la sensibilidad. Por ello, para conocer si una acción en concreto es realizable de modo debido no tengo más que interrogar a la naturaleza y averiguar si la puedo imaginar realizada en ella, pero, eso sí, teniendo a mi voluntad por causa suya. “Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, en el caso de que fuera a ocurrir según una ley de la naturaleza, de la que tú mismo fueras parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad”<sup>4</sup>. Parece que es un mismo concepto de causa el que opera, por tanto, en las leyes de la naturaleza y en las leyes de la libertad, ya que en las dos situaciones estamos ante un concepto formal proveniente del entendimiento, solo que según una consideración abstracta y abierta a su determinación cuando se trata de la naturaleza y, en cambio, comenzando por sí mismo la secuencia causal cuando lo que está en juego es la libertad; así pues, causalidad ya comenzada y causalidad espontánea o por sí misma son modos de causar que se complementan dando una visión acabada del enlace causa-efecto, pero excediendo en todo caso los límites del conocimiento obtenido con el concurso de la intuición empírica, conforme se decía en la Tesis de la tercera antinomia<sup>5</sup>.

Así pues, el uso nouménico anterior de la causalidad a propósito de la libertad no proporciona conocimiento teórico alguno, sino que solo regiría prácticamente. En términos de la Filosofía analítica del lenguaje, diríamos que la expresión “he actuado libremente” no es descriptiva de un estado de cosas, sino meramente adscriptiva o asignativa, necesaria para que me puedan ser imputadas las acciones libres, al reconocerme libremente como su autor o su causa. Ahora bien, en la imputación por causalidad no puede dejar de estar presente un cierto conocimiento, tal que garantice su autenticidad: no es descriptivo necesariamente, pero sí implica la identificación de tal agente –y no otro– como causa de sus acciones. Por otro lado, estas acciones no están separadas transitivamente de su agente –como lo están los efectos fenoménicos y sus causas, en tanto que componen entre todos una serie–, sino que de él surgen y en él quedan para que puedan serle atribuidas. Lo cual nos hace atisbar que tanto el concepto de causa con que operamos en el orden nouménico como el conocimiento

<sup>4</sup> “Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetz der Natur, von der du selbst ein Teil wärest, geschehen wollte, sie du wohl, als durch deinen Willen möglich, ansehen könntest” (*KpV*, 122). Me remito para una discusión más en detalle a mi libro: FERRER, U., *Perspectivas de la acción humana*, PPU, Barcelona, 1990, 193–197.

<sup>5</sup> No obstante, Kant abandonó el intento primero de la *GMS* de acceder a la libertad de un modo directo desde la causalidad, ensayando posteriormente en la *KpV* el acceso causal a la libertad desde la ley moral como *ratio cognoscendi* de aquella. Es un aspecto particularmente estudiado por ROVIRA, R., *Teología ética*, Encuentro, Madrid, 1986, 79–93.

que adquirimos de él son distintos del que se refiere a la causalidad en su aplicación a los fenómenos naturales. ¿Cómo aborda Kant estas innegables diferencias en la causalidad?

Dejamos de momento estas reservas al empleo kantiano de la causalidad iniciada por el yo-sujeto para detenernos en otro uso kantiano del concepto de causa que rebasa también lo fenoménico, a saber, el que está a la base de los postulados de la razón práctica. Ahora es el objeto unitario de la razón práctica, al que Kant llama *bien supremo*, el que solo es posible contando con la síntesis causal entre felicidad y virtud, de tal modo que la felicidad dependa causalmente de la virtud, al no estar implicadas analíticamente la una en la otra. Esta síntesis es práctica, esto es, determinada por el interés práctico indeclinable de la razón práctica, y exige la existencia de Dios para hacerse efectiva<sup>6</sup> –y no que solo sea pensada–, porque si bien está en el hombre realizar la virtud, no lo está igualmente evitar toda posible disociación de la virtud a realizar con la búsqueda de la felicidad, a la que empíricamente no puede sustraerse. “Felicidad y moralidad son dos elementos del todo heterogéneos del bien supremo y, por tanto, su enlace no puede ser conocido analíticamente..., sino que es una síntesis de los dos conceptos”<sup>7</sup>. En tanto que síntesis práctica y a priori, tiene su fundamento en el imperativo moral, que se formula a este respecto como “haz lo que te haga merecedor de la felicidad”<sup>8</sup>, y no en un conocimiento objetivo en el que la causalidad interviniera como el fundamento universal del enlace entre las dos representaciones correspondientes.

Igual que cuando se trataba de la libertad, la categoría de causa aplicada al Ser supremo se retrotrae a una condición primera de síntesis, sin la cual se deslegitimaría como absurdo el interés práctico de la razón, al quedar falto de objeto unitario, pero, por otro lado, sin estar provista de la intuición que le diera las credenciales del conocimiento objetivo. Sigue siendo el mismo concepto de causalidad que media entre los fenómenos el que Kant hace valer para los obje-

<sup>6</sup> “Por consiguiente, el bien supremo solo es posible en el mundo en tanto se acepte una causa suprema de la Naturaleza, que tenga una causalidad conforme a la disposición moral... En consecuencia, la causa suprema de la Naturaleza es un ser que es causa (por tanto, autor) de la Naturaleza por el entendimiento y la voluntad, es decir, Dios” (“Also ist das höchste Gut in der Welt nur möglich, so fern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat... Also ist die oberste Ursache der Natur ein Wesen, das durch Verstand und Willen die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d.i. Got”, *KpV*, 226).

<sup>7</sup> “...dass Glückseligkeit und Sittlichkeit zwei spezifisch ganz verschiedene Elemente des höchstens Gutes seien, und ihre Verbindung also nicht analytisch erkannt werden könne..., sondern eine Synthesis der Begriffe sei” (o.c., 203).

<sup>8</sup> “Tue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein” (KANT, I, *KRV*, A 809/ B 837).



tos suprasensibles, y de este modo se imposibilita que tales objetos lleguen a ser intuitos. Es un uso impersonal o anónimo de la causalidad, que no se modula a tenor de los agentes que producen unos u otros efectos, sino que es indiferente a todos ellos, al modo de una ley algebraica, cuyos términos son cualesquiera con tal que estén en la relación numérica descrita en la fórmula. Por tanto, la causalidad es para Kant una categoría del entendimiento o concepto unívoco, ya se refiera a la conexión fenoménica de los acaeceres, ya al inicio suprasensible de una serie causal a propósito de la libertad, ya sea la dependencia moral de la felicidad respecto de la virtud realizada lo que quede garantizado por ella. Pero, podemos preguntar, ¿no se dice más propiamente la causalidad de alguno de estos sentidos, y de los otros de un modo derivado?

De los cuatro sentidos que tiene la causa en Aristóteles, Kant se ha quedado –con algunas reservas– con la causa eficiente (*othen he kinesis*), con el producir algo externo en el sentido de traerlo a presencia o hacerlo venir (*hervorbringen*), según la interpretación etimológica que propone Heidegger: “Así pues, los modos del hacer-venir, las cuatro causas, juegan dentro del producir... ¿Qué es el producir, en donde juega el cuádruple modo del hacer-venir? El hacer-venir concierne a la presencia de lo que en cada caso se pone de manifiesto en el producir. El producir trae a presencia desde el estado de oculto hasta el desocultamiento”<sup>9</sup>. Causar es operar algo, convirtiéndolo en efecto suyo una vez realizado el operar. Así, la causa produciría, traería a presencia el efecto o la conjunción de efectos que le siguen. Pero este no es el sentido primero u originario de la causalidad, ya que está a su vez en dependencia del fin (*tou eínēka*), que como algo intencionado se adelanta a su efectuación externa. Sin embargo, para Kant la finalidad es un concepto meramente regulativo, teniendo uno de sus lugares propios en el orden moral, como base del respeto incondicionado a los agentes que son fines en sí mismos.

Ahora bien, situar el ejercicio de la causalidad al margen de la finalidad la desvincula de todo conocimiento previo, haciéndose cargo únicamente del

---

<sup>9</sup> “Die Weisen der Veranlassung, die vier Ursachen, spielen somit innerhalb des Her-vor-bringens... Was ist das Her-vor-bringen, darin die vierfache Weise des Veranlassens spielt? Das Veranlassen geht das Anwesen dessen an, was jeweils im Her-vor-bringen zum Vorschein kommt. Das Her-vor-bringen bringt aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit vor” (HEIDEGGER, M., “Die Frage nach der Technik”, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Stuttgart, 1978, 15; trad. cast. “La pregunta por la técnica”, *Revista Epoca de Filosofía*, 1, 1985, 12). El otro sentido de producir es el de llevar hacia delante las potencialidades activas físicas mediante la inteligencia, la voluntad, imaginación y potencias locomotrices humanas (FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la Metafísica*, Universidad de Málaga, 1997, 56–57).

“fuera” que se interpone entre la causa y el efecto. Desde luego, una eficiencia así entendida apenas encuentra acomodo en la causalidad del agente libre, dis-tendida a partir de un querer intencional o finalizado. El propio Kant plantea la aporía del conocimiento del agente como agente libre en los términos exclusi-vos de la eficiencia causal.

Examinemos para ello la antinomia bajo otro aspecto. En la tesis se llega a un comienzo incausado o causa primera. Pero en la antítesis se concluye que tal detenimiento más allá de las causaciones no es posible en el mundo fenoménico, en tanto que permeado de causalidad. En nuestro contexto ambas están referi-das no a Dios como comienzo absoluto, sino al agente libre, que actúa en el mundo dando así comienzo a una serie causal entre otras.

Si se mira atentamente, lo que para Kant hace problemáticas e insostenibles ambas conclusiones es tanto la exclusión mutua como el acoplamiento de las no-ciones de comienzo y efectuación causal que aparecen respectivamente en la te-sis y antítesis. En efecto, en el comienzo sin causa precedente no se acierta a ver qué le hace llevar a cabo sus efectuaciones, pues mientras la causa necesitaría de una causa anterior para ejercer su causalidad en un sentido determinado, el co-mienzo es la detención absoluta. Una aporía semejante es la que aparece cuando se designa al punto como comienzo de la línea o al reposo como estando en el inicio del movimiento. Pero también es insostenible lo concluido en la antítesis –es decir, la existencia de un comienzo causal–, al traer consigo el aplazamiento *sine die* del ejercicio efectivo de la causalidad, por la ausencia de una causa pri-mera que solo fuera comienzo: aquí tendríamos causas sin comienzo. Ello con-firma a Kant en lo mantenido en la Analítica trascendental, donde reduce la causa a una categoría del entendimiento, de la que no cabe hacer un uso tras-cendente. También se puede formular lo anterior en los términos de que la se-rie causal o es cerrada o es abierta: pero si es cerrada, hemos de salir de ella para cerrarla o ponerle coto; y si es abierta, no llegaría nunca a iniciarse; en ambos casos se torna inviable relacionar causalmente al agente con sus acciones.

Pasemos a detectar una segunda carencia en la noción kantiana de causa –de explicación semejante a la acabada de examinar–, la que se refiere a que no se la puede interiorizar como motivo de actuación, abriéndola de ese modo a su crecimiento interno como motivo progresivamente más arraigado en quien se conduce por él. Por ello, la síntesis entre virtud y felicidad es establecida por Kant desde la dependencia causal exterior a ambas nociones, operando la síntesis a priori de una y otra para dejar a salvo la unidad del interés práctico de la razón. Y, en tercer lugar, al tratarse de un concepto abstracto del entendimiento,

la causa no puede integrar tampoco la categoría del don, que procede del alguien nominado que se dona –siquiera parcialmente– en la donación. Son tres aspectos inseparables de la libertad de los agentes.

Con ello se delimitan los tres próximos epígrafes a que se va a atender en el resto de este estudio: a) la libertad como desglose de una causalidad finalista, que convoca a los medios, a la elección entre ellos y a la realización correspondiente en tanto que cumplimiento de una intención, en oposición a la espontaneidad no consciente de la eficiencia pura y simple; b) la motivación consciente, que está en el inicio de la actuación libre y que sigue interviniendo correlativamente en el curso de la libertad en la actuación, en vez de limitarse a precederla, y c) el ofrecimiento de un don, hecho a alguien otro como destinatario y que da sentido a la libertad. Por contraposición, en Kant la espontaneidad causal no es susceptible de análisis en actos voluntarios, la motivación –en vez de desplegarse internamente a lo largo de la actuación– tiene el alcance meramente negativo de lo que no puede convertirse en medio (como lo expone el imperativo categórico) y, por tanto, no es apta para presidir la actuación y, por último, la donación se sustituye por la obediencia al imperativo categórico incondicionado. En diálogo y confrontación con Kant se elaborarán a continuación los tres apartados correspondientes.

## 2. DE LA INTENCIÓN DEL FIN A SU REALIZACIÓN CAUSAL

La serie concatenada de causas y efectos está abierta tanto a un inicio como a un final, únicos que pueden cerrarla por los dos lados. Pero este inicio y este final coinciden en el *télos*, que es a la vez lo que orienta desde el comienzo el proceso causal y aquello en que este desemboca. Sin el *télos* se hace incomprensible la conjunción de las causas y los efectos. En este sentido cabe interpretar la caracterización de la causa final por Polo como el “tener que ocurrir”<sup>10</sup> de tal o cual modo determinado, vale decir, no algo ajeno y yuxtapuesto a la interacción de las causas físicas, sino aquello de lo que estas dependen en primer término en su interacción. Visto desde el lado inverso: para que el hombre pueda prever y disponer la realización de un fin propuesto ha de apoyarse en la determinación natural de los efectos por las causas, ya que es lo único que podría dotar de efectividad *ad extra* a la serie fin-medios que él recorre con la inteligencia antes de ha-

<sup>10</sup> “La causa final se describe como la causa de que los términos tengan que ser” (*Curso de teoría*, IV/2, 30).

cerla efectiva. Construir un puente, por ejemplo, es solo posible contando con los materiales que se van a emplear como medios, tomados en su enlace mutuo: la resistencia de los mismos, el efecto de su interacción con otros materiales, la eventual crecida de las aguas del río que está debajo... Este es el planteamiento de Nicolai Hartmann<sup>11</sup>, con el que intenta resolver la antinomia de la conjunción entre el determinismo natural de la causalidad y la libertad humana, en un requerimiento mutuo de ambos términos de la antinomia.

Sin embargo, es claro que el acoplamiento intencional entre el fin y los medios no es sin más un duplicado –en el sentido inverso– de la relación efectiva entre las causas y los efectos, dadas las variantes que se introducen en una y otra secuencia. Por una parte, el fin no se prolonga unilinealmente y de modo unívoco en los medios, sino que ha de contar con el tiempo de la deliberación, con la eventual ratificación de la elección de tal o cual medio, primero proyectada por vía de ensayo, así como el fin ha de tomar en cuenta también aquellos actos que la voluntad impera en las otras potencias, la curvatura de la voluntad..., de modo que el distenderse intencional se asemeja más al efecto-acordeón (según la comparación gráfica de J. Feinberg) que a la sucesión escalonada. Por la otra parte, tampoco la realización natural de los efectos es un despliegue precontenido en las causas precedentes, en la medida en que interfieren distintas cadenas causales y, como resultado, se entremezclan efectos azarosos o casuales imposibles de predecir intencionalmente.

Para Polo la ausencia de la causa final en el planteamiento causalista de Kant es lo que le impide superar el necesitarismo: “En rigor, el sujeto trascendental no es libre en tanto que es espontáneamente legislador y apriorísticamente receptor, pues el sujeto trascendental se proyecta en la necesidad en la legalidad física, siendo ahora su punto de partida”<sup>12</sup>. En cuanto a la finalidad recobrada en la KPV, no cubre el hueco de modo suficiente, ya que es solo un límite negativo, aquello que no debo tratar como mero medio; por ello, la actitud ética ante el fin solo puede ser el respeto incondicionado que está a la base del imperativo categórico, y no alguna actitud que esté en congruencia con la índole positiva del fin de la actuación.

<sup>11</sup> “Un querer y un obrar activos, cuya estructura categorial es final, solo es posible en un mundo que esté absolutamente determinado de modo causal... La determinación hacia atrás (el segundo miembro en el nexa final) tiene como presupuesto, por tanto, la determinación hacia delante causal; tiene previsoramente esta a la vista” (HARTMANN, N., *Ética*, Encuentro, Madrid, 2011, 704).

<sup>12</sup> *La crítica*, 78.

Pero hay otro modo de poner en relación el fin intencional con su realización y que está más en congruencia con el dinamismo del agente. Es cuando se aplica a la puesta en práctica de la acción el modelo fenomenológico intención-cumplimiento, ensayado por Husserl desde sus primeras investigaciones sobre el acto lingüístico de dar significado. Mientras la relación causal es abstracta, tomada de los acontecimientos externos, el cumplimiento teleológico consiste en la plenificación o intuitivación concreta de lo apuntado en general o de modo abstracto: en este marco la intención y el cumplimiento se comportan entre sí como lo anticipado de modo vacío y lo lleno, ocupando las acciones el lugar de los contenidos concretos que otorgan de modo progresivo cumplimiento a las intenciones iniciales. Poner el punto de partida en el proyecto de actuación involucra de entrada al yo singular –no al yo trascendental kantiano– de un modo oblicuo prerreflexivo.

Es lo que en la línea de la fenomenología de la voluntad resalta Ricoeur a propósito de la decisión inicial: “La decisión significa, es decir, designa en vacío una acción futura que depende del yo y que está en mi poder”<sup>13</sup>. Por tanto, el enlace entre los momentos intencionales del agente no es propiamente causalista, al modo del que se produce unívoca y linealmente entre los acontecimientos naturales, sino que arranca de la vivencia del poder original del yo, el cual asocia derivadamente a su despliegue tanto el conjunto psíquico como el cuerpo. Se diría que análogamente a como las intenciones significativas vacías se cumplen en las percepciones singulares, las decisiones apuntan intencionalmente a la acción realizada externamente y culminan en ella. Con ello, el concepto de causa deja paso al motivo, en diálogo con la libertad que lo asume. “Así pues, es preciso renunciar a alojar las estructuras fundamentales del querer (proyecto, autodeterminación, motivación, consentimiento, etc.) en los intersticios del determinismo, es decir, en una cosmología general que tomara por asiento primero el orden fenomenal de la causalidad física. Es por lo que no hay que indagar si la motivación es un aspecto, una complicación o al contrario una limitación, una ruptura de la causalidad empírica: el problema mismo carece de sentido y supone la objetivación y la naturalización previas del *cogito*”<sup>14</sup>. Pero, entonces, el concepto de motivo consciente toma el relevo a la causalidad kantiana, que simplemente opera por desencadenamiento espontáneo.

<sup>13</sup> RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté I*, Paris, Aubier, 1988, 42.

<sup>14</sup> O.c., 66.

## 3. EL REEMPLAZO DE LA CAUSALIDAD POR EL MOTIVO CONSCIENTE

Kant no toma en cuenta, en efecto, la actuación de los motivos sobre la conciencia, sino que reserva la noción de motivo para el comportamiento moral con el alcance negativo de lo que no puede ser objeto de conocimiento. ¿A qué se debe esto? Sin duda, tiene que ver con su teoría del conocimiento, en la que pasa por alto la intencionalidad de la conciencia en su carácter más genérico, al quedar impedida por el dato que se le impone, sin que pueda descifrarlo en su interior. Según ello, la aprioridad del conocer encontraría su límite en la heterogeneidad del dato que el sujeto recubre con las formas aprióricas de la sensibilidad y el entendimiento. Para la descripción fenomenológica esto es lo propio del signo lingüístico, en tanto que se lo asocia convencionalmente con un objeto significado. Tiene lugar, por tanto, una extrapolación de planos, advertida por Polo: “La noción de dato no se puede formular más que como término de una referencia lingüística, pero no es el término de una referencia intencional cognoscitiva. Siempre que hablo, hablo acerca de algo, de manera que la palabra versa sobre algo distinto, y eso porque la palabra es convencional. Ese versar es una intencionalidad que no es penetrativa”<sup>15</sup>. Pero el motivo no es lingüístico en su motivar los actos de conciencia, sino que constituye el lado noemático de estos: mientras las causas naturales actúan fuera de los efectos y en concurrencia mutua entre ellas, el motivo actúa sobre la conciencia sin ejercer ninguna causalidad natural porque *está ante ella* especificando desde el interior del objeto los actos motivados. En otros términos: el motivo forma parte de la estructura del objeto, señalando su porqué y motivando el acto de conciencia correspondiente. Por ejemplo, un acto de estar agradecido no solo tiene un objeto que lo especifica, sino también un motivo por el que tal objeto o más bien situación objetiva da lugar al agradecimiento.

Una libertad motivada no es una libertad causada, en el ejercicio de sus actos libres, por algo que la precediera (lo cual sería contradictorio, como acertadamente señaló Kant), ni tampoco es un inicio absoluto de una serie causal (como expone el sentido de la Tesis de la tercera antinomia), sino que es la condición para que sus efectos sean también libres, en vez de determinados causalmente. Lo motivado se dice no solo de los efectos transitivos naturales de la actuación humana en los que coopera alguna potencia inferior, sino también de las tomas de posición previas, los actos voluntarios elícitos o las propiedades del

---

<sup>15</sup> *El yo*, 46.

propio querer, tales como la duración y la intensidad. Esto se explica porque el motivo no actúa puntualmente sobre el acto libre, sino que lo acompaña a lo largo de su decurso dando razón de él, hasta el punto de que un acto enteramente inmotivado o arbitrario coincidiría en el límite con lo que parece su opuesto, a saber, un acto desencadenado necesariamente desde fuera. Por contraste, la causalidad opera en Kant a través de la segunda analogía de la experiencia, dependiendo así de la secuencia temporal: “cuando conocemos que algo sucede, presuponemos siempre que algo antecede, a lo cual sigue el suceso según una regla”<sup>16</sup>.

¿En qué se diferencia, según lo anterior, el motivo de la causa, partiendo del rasgo común de pro-vocar o llamar a algo a la existencia? En primer lugar, el motivo no motiva de suyo, sino a través de la conciencia, y más en concreto en diálogo con la libertad, que en su hacerse consciente pone el efecto en la existencia; por contraposición, la causa actúa por su propia virtud (por tanto, sin la mediación de la conciencia), desplegada en interacción con las otras formas intrínsecas y extrínsecas de causalidad. En segundo lugar, el motivo pertenece a la estructura noemática del objeto, revelando en este un porqué interno que requiere a su vez a la libertad a que se autodetermine para dar lugar a algo nuevo; lejos de estar lo motivado precontenido en el motivo, como el efecto lo está en sus causas, significa algo inédito, inaugurado o puesto en la existencia por la libertad.

Prescindir de los motivos libres en la causalidad inaugurada por el hombre equivale a confundir la causalidad con la simple espontaneidad, propulsada porque sí, como subraya Polo: “Quitarse de la cabeza la idea de espontaneidad no es fácil, porque a veces parece que es la única solución. Mantener el castillo de la voluntad al margen de motivos despreciables, secundarios, quiere decir que la voluntad funciona de suyo: *natura ut voluntas*, espontaneidad que lo arruina todo. Y, sin embargo, muchos filósofos han tendido a esto llevados por una falta de recursos, pues están convencidos de que la voluntad es libre y solo se les ocurre esta solución. Según esta interpretación los actos voluntarios no son efectos, sino auto-causaciones; arrancan de una espontaneidad primaria”<sup>17</sup>. Pero ello no se hace sin consecuencias. Baste aludir a que sin diálogo con los motivos se reproduce la macla moderna del primer principio de identidad con el principio de causalidad (especialmente manifiesta en el planteamiento de Spinoza) y se llega,

<sup>16</sup> *KrV*, B 240.

<sup>17</sup> *La libertad*, 101.

correlativamente, a una noción de voluntad como mero arranque espontáneo, en una acomodación de la fuerza, como magnitud dinámica de primer orden en la Mecánica newtoniana, a la actuación humana.

#### 4. LIBERTAD EN LA DONACIÓN

Si el motivo no está en relación causal con la libertad, por serle concomitante en su despliegue, y no solo precederla esencialmente, cuando se trata de la donación solo cabe entenderla, en un primer estadio, a partir de un ser libre que comunica un don externo a otro ser libre. En tal caso el don ha de estar al nivel de la esencia, en tanto que se distingue tanto del donante como de quien lo acepta. Puede ser una actividad donal sin más, o bien puede tratarse de un obsequio en el que se materializa la donación. En ninguna de las dos situaciones estamos ante el donar originario<sup>18</sup> que es convertible con la libertad trascendental, sino ante una irradiación suya al nivel de la esencia humana. Ciertamente, las dos veces es un dar correlativo de su aceptación, y la relación entre dar y aceptar no es en ningún caso de orden causal. La estructura es, pues, triádica: donante, don y aceptador.

Pero si pasamos a la donación trascendental constitutiva de la persona, lo que se comunica con ella no es un don externo, como antes, sino el propio sentido del ejercicio de la libertad. El don no pertenece ahora al orden de lo que tengo, sino que como trascendental rebrota o renace de continuo; no se agota, sino que está penetrado del además. La donación en el hombre primordialmente es este dar creatural, que –al igual que el dar esencial– solo tiene sentido contando con que el destinatario la acepta: por ello, “el don creado que es la persona humana apela a su ser aceptado por el Creador”<sup>19</sup>. Es lo que Polo llama *libertad de destinación*. Mas previamente a ella está la aceptación por la persona del don divino que la libertad trascendental es, llamada por Polo *libertad nativa*. El juego entre ambas libertades tampoco podría ser entendido en términos causalistas. Se trata de un género de enlace apuntado por Jaspers cuando dice: “yo para mí soy solo un regalo, porque el querer (que parte) del sí mismo necesita todavía

<sup>18</sup> El término “donar” aquí se toma en el sentido estricto de la donación como trascendental, mientras que “dar” se lo emplea en su sentido ordinario, que comprende las manifestaciones esenciales del donar; no obstante y dada la implicación del donar personal en el dar algo que no es el mismo donante, a veces se intercambian los significados sin que haya impropiedad (por ejemplo, la expresión “donarse” resulta forzada para expresar la donación de sí mismo, a diferencia de “darse”).

<sup>19</sup> *Antropología trascendental I*, 218.



de un *añadido*<sup>20</sup> (el añadido bien puede entenderse como la aceptación correlativa, sin la que no hay donar). En cambio, el sujeto trascendental kantiano, principio unificante de la causalidad y de las otras categorías, pese a su trascendentalidad, no es un quien libre, sino la mera simetrización subjetiva del fundamento necesario.

Es patente que la siguiente descripción del donar que encontramos en Polo no se refiere al dar al nivel de la esencia precisivamente tomada, sino solo en cuanto expresión de un darse constitutivo de la persona, en tanto que se manifiesta en obras: “Donar es dar sin perder, la actividad superior al equilibrio de pérdidas y ganancias, el ganar sin adquirir o el adquirir dando”<sup>21</sup>. De modo similar, en la descripción que hace Ignacio Falgueras resalta la implicación del donar puro en las otras formas manifestativas o imperfectas del dar, las que se presentan en el orden de la esencia humana: “Especialmente en el donar puro, el dar es real dando, por el que el dar se da, o lo que es igual, dar es darse. Según lo que sugiero, lo que se da al dar es el dar. El dar que se da al dar es un darse o actividad estrictamente personal”<sup>22</sup>. Al mencionar el dar que da el dar y otras expresiones similares, hay que entender que no se está haciendo una reflexión en el orden del conocimiento –como sería el conocer que conozco–, sino que se trata de la reversión inherente al dar, por la cual este no se queda en la entrega de algo, sino que en él la persona se da para que el dar sea un auténtico trascendental personal y no una mera prestación externa. O en términos inversos: no hay dar personal o darse en la persona humana sin un dar algo efectivo, distinto de quien lo da –siquiera se trate de un acto interno de asentimiento–, a lo que podemos llamar don.

En cuanto al aceptar, solo quien ha donado originariamente puede tener la palabra última en el aceptar, consistiendo así en la forma más alta de dar. Hay un dar en el aceptar, que hace que con el aceptar no se trate de una mera respuesta derivada del dar; pero hay también un aceptar al dar, que hace a su vez que el dar no se mida enteramente por el depósito de la entrega<sup>23</sup>. En conse-

<sup>20</sup> “...ich werde mir doch nur geschenkt, weil dieses Sichselbst-wollen noch eines *Hinzukommenden* bedarf” (JASPERS, K., *Philosophie II*, Springer, Berlin/ Heidelberg/ Nueva York, 1973, 45).

<sup>21</sup> “Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la Encíclica *Laborem Exercens*”, *Sobre la existencia*, 130–131.

<sup>22</sup> FALGUERAS, I., o.c., 65.

<sup>23</sup> La prioridad del aceptar sobre el dar en la criatura se pone de manifiesto ante todo como una prioridad en el orden trascendental, por cuanto sería una falsificación del dar no contar con la aceptación en el destinatario o bien no aceptarse a sí mismo como quien da. Cf. SELLÉS, J.F., *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid, 2006, 613 ss.

cuencia, la ley de actuación de la libertad creada no puede ser la autonomía, al modo kantiano, sino la correspondencia entre el donar originario al que ella se debe y su aceptación, tanto como entre la propia donación que parte de la criatura y la aceptación por su Creador, que viene reclamada por la donación creatural. “Crear al hombre es donar un ser personal que, coexistencialmente, es aceptar y dar”<sup>24</sup>.

El dar puede ir acompañado de efectos performativos, y a veces no puede por menos de tenerlos para realizarse íntegramente, y no confundirse, por ejemplo, con un préstamo, como cuando decimos “te doy este libro”, mostrándolo. Asimismo, puede convertirse en objeto de reflexión fenomenológica, cada vez que lo distinguimos de otra vivencia próxima, como el ceder, el prestar o el hacer un intercambio, o bien si lo contraponemos a la vivencia opuesta, que aquí sería el retener para sí. Pero el dar como tal no se agota en ninguna de las dos consideraciones, y la prueba de ello es justamente el ir asociado al aceptar, no ya en quien recibe la donación, sino en el propio donante: cuando doy *acepto* que doy en el mismo acto de dar, al igual que cuando *acepto* –sea la donación que me hace otro, sea mi propio donar–, *doy* aceptación. Lo cual significa que ni el dar ni el aceptar pueden ser convocados desde una instancia precedente, ya se trate de un acto lingüístico, ya de un acto de conciencia, sino que son antropológicamente primeros o trascendentales en su reclamarse mutuo. Por ello, en vez de ser reiterables como actos, es el redundar propio de la persona lo que da sentido a la prosecución manifiesta en el dar el dar, y la ratificación del dar primero en el aceptar no es su confirmación fenomenológica a modo de cumplimiento, sino más bien su refrendo trascendental por la persona.

Al nivel de la persona el dar y el aceptar son inseparables y se autentican correlativamente. Un dar que no se aceptara por el mismo que da quedaría hermenéuticamente adulterado, así como un aceptar sin conciencia de que es dado enfilaría una deriva pragmatista no personal, prescindiendo por el momento de la acogida del destinatario, que es descifrable asimismo en un dar y un aceptar asimétricos con los provenientes del donante. Pero, de este modo, se hace manifiesta asimismo la diferencia entre la aceptación y el reconocimiento, ya que el segundo se sitúa fuera de la donación: aun excediendo la mera recepción por estar implicada en él la actividad de re-conocer, se queda en un marco exterior al donar, si no es que difumina dialécticamente la distancia entre donante y receptor, al invertirla de signo transformando la sobreabundancia del dar en la me-

---

<sup>24</sup> *Antropología*, I, 220.

nesterosidad de necesitar el reconocimiento, como es el caso hegeliano de la dialéctica del amo y el siervo, en tanto que necesitado aquel del reconocimiento del siervo. Por el contrario, en la donación no se inmiscuye la necesidad ajena porque no se constituye en la mediación, sino en la dirección libre que, a la vez que dada, nunca pierde el inicio constitutivo de la libertad nativa.

Terminaré señalando que en el orden ético la justicia sin la donación se desliza hacia el utilitarismo de quien presta algo esperando una contrapartida desde el desinterés mutuo entre las partes, como de hecho sucede en algunos niveles de la teoría de la justicia de Rawls (solo en parte corregidos por la cooperación entre las partes previa al contrato). En cambio, de la donación gratuita sí es capaz de derivar un imperativo ético en el destinatario, que Ricoeur ha formulado en los términos de “*porque* te ha sido dado, da a su vez. Según está fórmula, y por la fuerza del “*porque*”, el don prueba ser fuente de obligación”<sup>25</sup>. Pero ello es posible por la reciprocidad señalada, inherente al dar, entre el donante y el que acepta y por la siempre posible transformación del aceptar en un nuevo dar con su consiguiente destinatario. De aquí que no sea exactamente la misma la posición de las distintas partes ante las exigencias éticas de la justicia, en tanto que asociada a una donación previa (la ética clásica lo ha expresado, aunque de modo no suficiente, con el primado de la justicia proporcional sobre la justicia conmutativa, en la que las partes sí están en la situación despersonalizada de ignorancia mutua).

---

<sup>25</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Trotta, Madrid, 2008, 48.



# Descenso y ascenso en la intelección humana como razón. Glosa libre al planteamiento de Leonardo Polo

*Rise and fall in the human intellection as reason.  
Free gloss to Polo's approach*

---

**JORGE MARIO POSADA**  
Universidad de la Sabana (Colombia)  
glosaspolo@gmail.com

RECIBIDO: 1 DE OCTUBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 14 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** Frente al pesimismo kantiano acerca de la validez de la razón humana por lo pronto teórica, en glosa al planteamiento de Leonardo Polo se sugiere una plausible manera de entender la índole de la intelección que por ascendente cabe llamar "racional" y según la que se accede a Dios o, más aún, entera se trueca la persona en búsqueda, y de acuerdo en último término con las distintas dimensiones o direcciones correspondientes a los hábitos intelectivos superiores, sabiduría, intelecto, sínthesis y ciencia.

**Palabras clave:** Intelección, razón, ascenso y descenso intelectivos, búsqueda.

**Abstract:** Against the Kantian pessimism about the validity of human reason, for now theoretical, in these gloss to Leonardo Polo approach we suggests a plausible way to understand the nature of intellection, that would call "rational" and that accesses to God or, indeed, the whole person is transmuted in search, and ultimately according to various dimensions or directions corresponding to higher intellectual habits, wisdom, intellect, synthesis and science.

**Keywords:** Intellection, reason, intellectual rise and fall, search.

El acto intelectual más alto asequible al hombre es una *inagotable búsqueda* en la que compete al inteligir involucrado en el acto de ser personal *trocar-se*. Para de alguna manera discernir este acto se atiende a la condición ascendente a la par que descendente de la vida intelectual humana que de tal suerte se “alza” incluso sobre esa intelección de nivel personal mientras asimismo baja hasta “asumir” el conocimiento sensible. Y se atiende a dicho ascenso intelectual hasta el acceso al cabo a Dios, y que se extrema justamente en búsqueda que cabe equiparar incluso con cierta “fe” intelectual o racional meramente humana, y no sólo filosófica<sup>1</sup>.

Por su parte, se sugiere equiparar con la razón dicho alzarse a la par que “inclinarse” del inteligir en la medida en que pluralmente “discurre” o “prosi-gue” tanto en ascenso cuanto en descenso y de tal modo *unificando* la a su vez *irrestringidamente* “enriquecible” diversidad jerárquica de actos intelectuales que por lo demás resultaría restringida o incluso inviable si apenas procediera desde lo inferior, como es corriente exponer el peculiar dinamismo o potencialidad intelectual del hombre<sup>2</sup>.

#### 1. BÚSQUEDA “RACIONAL” EN EL INTELIGIR HUMANO DE NIVEL PERSONAL

Ahora bien, alzarse de esa suerte en búsqueda, así que del tema supremo, atañe por lo pronto al inteligir como trascendental del acto de ser equivalente a la persona humana y con él convertible, de donde sobrepasando cualquier otro acto intelectual incluso si en calidad de hábito y sin desde luego equipararse con una potencia o facultad del alma espiritual.

En esa medida se atiende a los diversos, por así llamarlos, niveles de la ac-

<sup>1</sup> En lo concerniente al acceso de la intelección humana a Dios y a la búsqueda en la que puede trocarse, y equiparable con la aludida “fe” intelectual o racional, se glosan ideas de una conferencia pronunciada por Leonardo Polo en la Universidad de Piura en 1999, titulada *Itinerario de la razón a la fe*, aún inédita, para la que a su vez se sirvió él de otra, con el mismo título, de Ignacio Falgueras en la Universidad de Navarra (cf. *Actas del I Simposio Internacional fe cristiana y cultura contemporánea “Fe y Razón”*, Eunsa, Pamplona 1999, 201-221). En cursiva se resaltan términos con los que Polo expresa sus propias nociones, mientras que entre comillas los que a manera de glosa se sugieren. Algunas notas que son más ampliamente aclarativas se incluyen a manera de anexos al final del texto.

<sup>2</sup> La *irrestringidamente ampliable* diversidad jerárquica de la humana actividad intelectual unificada tanto en ascenso cuanto en descenso se corresponde con los axiomas que Polo señala al inicio del *Curso de teoría del conocimiento*: axioma A, sobre el acto, B, sobre la jerarquía, C, sobre la unificación y D, sobre la irrestringida ampliability o inagotabilidad del inteligir (cf. *Curso de teoría*, I).

tividad intelectual humana discernibles según el planteamiento poliano y que sobrevienen de acuerdo con *dualidades jerárquicas*.

Por lo pronto en el nivel del acto de ser humano cabe distinguir el hábito innato de sabiduría como método y el inteligir en tanto que trascendental personal como tema que a la par es metódico, si bien insuficientemente, respecto de un tema ulterior.

A su vez, desde el hábito de sabiduría de inmediato *desciende* la intelección del ser extramental, asimilable al hábito de los primeros principios o *intellectus*, aunque a la par la correspondiente a la esencia potencial del acto de ser personal y que a partir del hábito de sindéresis *procede* en la medida en que se *suscita* y es *englobada* no sólo una pluralidad de hábitos intelectuales adquiridos y de operaciones objetivantes según la que se “enriquece” dicha esencia sino, cabe sugerir, incluso la que suele llamarse potencia intelectual y que se correspondería con el acto intelectual *mínimo* en cuanto que, por así decir, “abre” el ámbito de *objetivabilidad* intelectual en el que es posible asumir el conocimiento sensitivo.

Pero también a partir del hábito de sindéresis se *constituye* la actuación voluntaria en cuanto que se suscitan actos intelectuales que en ella se “insertan”, de entrada, igualmente se sugiere, el equivalente a la potencia volitiva como intelección de la “irrestricada ampliabilidad” del bien (inteligido como “otro que el ser”) y según el que procede el querer que cabe llamar “nativo” —mejor que natural— así como, de acuerdo con la voluntariedad racional, por lo pronto la *intentio finis*, a la que siguen la deliberación, la elección respecto de medios y el imperio, no menos que, en conjunción asimismo con el conocimiento sensitivo, la ejecución a través del uso de las actividades corporales; asimismo, y como “empoderamiento” del querer nativo, sobreviene la intelección involucrada en los hábitos volitivos o virtudes.

Y todavía a partir del planteamiento de Polo cabe discernir el inteligir ínsito en la amistad de amor respecto del que sin más se incluye en las virtudes y actos voluntarios pues sin desde luego ser el amor involuntario ni irracional comporta un acto intelectual superior ya que estrictamente “interpersonal”, aun si más que nada trocado en búsqueda<sup>3</sup>.

\* \* \*

---

<sup>3</sup> En las personas creadas la completa intelección interpersonal es viable sólo “desde” Dios.

De esa manera, por una parte, se distinguen los trascendentales del ser personal, a saber, libertad, intimidad, inteligir y amar, respecto de los considerados en la filosofía platónica y aristotélica y explicitados en la medieval: ser, unidad, verdad y bien, así como belleza<sup>4</sup>. Con lo que la noción de trascendentalidad se toma en lugar de como *a priori* respecto de la plural actividad intelectual humana o de las diversas modalidades de racionalidad sobre todo lógico-lingüísticas más bien como equiparable con la noción de “primeridad” (“primariedad” o “primalidad”: *próton*) y sin la índole abaricante de una presunta primeridad única, sola o absoluta (*mónon*), con lo que admitiendo distinción en lo primario sin que por distinto deje de ser primario, ya que lo es, al cabo, por estribar en dependencia respecto de Dios<sup>5</sup>.

Mientras que, por otra parte, heurísticamente se continúa una tesis considerada central en el planteamiento de santo Tomás de Aquino y según la que éste asimismo desarrolla la filosofía aristotélica, la distinción real de esencia potencial y acto de ser, pero distinguiendo a su vez distintos actos de ser, de entrada el equivalente a la persona humana y el correspondiente al universo físico o acto de ser extramental, respecto de los que se distinguen las distintas esencias potenciales.

En esa medida, al menos desde la perspectiva del análisis lógico-lingüístico, puesto que por lo pronto como existir el acto de ser ordinariamente se equipara con un acto de cierto sujeto o ente denotado mediante alguna o algunas determinaciones según las que se mienta una “quididad” como esencia, resulta extraño que en la propuesta filosófica poliana el acto de ser se equipare con la persona o, quizá más, con el acto de ser extramental carente de inteligencia y correspondiente a la “entera” criatura cósmica, esto es, según el que existe el variante “distinguirse” real físico de acuerdo ciertamente con individuos de especies con vida orgánica animal y vegetal aunque también con aglomerados de compuestos físico-químicos involucrados en galaxias, estrellas y demás núcleos señalables mediante nociones si no con apoyo perceptual al menos de diversa índole físico-matemática.

Sin embargo, de entrada equiparar con la criatura el acto de ser como acto primario, tanto si personal cuanto si extramental, cuya esencia es el intrínse-

<sup>4</sup> Polo expone la propuesta *ampliación del orden trascendental* en el tomo primero de la *Antropología trascendental* (cf. *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999; 2ª ed., 2003).

<sup>5</sup> La primariedad que vale respecto de lo secundario, cabe sugerir, sólo cabe en el discurso lógico-lingüístico.



co distinguirse real según el que dicha primaria actuosidad es dinámica o potencial, de inmediato se corresponde con el método que Polo propone para la filosofía, a saber, el *abandono del límite mental*, equivaliendo este límite a la *constancia* en la *mismidad* según los diferentes inteligidos objetivados que en alguna medida se unifican por lo pronto a la vista de la noción de ente tomada como participio (“lo que es”) y considerada pertinente en los distintos niveles jerárquicos del inteligir objetivante a partir del incoativo, el abstraer, más que nada en la *línea prosecutiva de fundamentación*, en el concepto y en el juicio así como, respecto del fundamento, en los *axiomas lógicos*, y de acuerdo con lo que al ente se atribuyen de un lado distintos modos de ser pensado o dicho mientras, de otro, carácter analógico a la par que trascendentalidad de índole lógica.

Al cabo, el plural método filosófico de abandono del límite mental se corresponde, cabe sugerir, con un plural abandono de la noción de ente, excluyéndola de la distinción real de esencia potencial y acto de ser en las a su vez distintas distinciones reales que entonces son inteligidas, pues al excluir la entidad de entrada se inteligen los distintos actos de ser, o primarios, en cuanto que distintamente careciendo de identidad estriban en asimismo distintamente depender de Dios, mostrado así como Origen en Identidad del que también esos actos de ser —las distintas criaturas— se distinguen realmente pero de manera, por así decir, “extrema”, mientras a la par se realmente distinguen unos de otros, y no sólo por cada uno distintamente *admitir* un al igual distinto distinguirse real intrínseco en calidad de esencia potencial.

De manera que abandonar el límite mental equivale a sentar una plural filosofía primera en la medida en que se abandona la noción de ente pues de acuerdo con exclusivamente con la distinción real de esencia potencial y acto de ser distintamente distinta según el distinto distinguirse real de las criaturas respecto de Dios al depender de Él por distintamente carecer de identidad<sup>6</sup>.

\* \* \*

Pues bien, la persona humana como acto de ser, o primario, equivale a *co-existir* por cierto con otras personas pero de entrada según intimidad en *apertura interior* y más aún *hacia adentro*, de donde siendo primariamente “actuosa”

---

<sup>6</sup> Sobre la crítica poliana a la noción de ente puede verse la Lección séptima del cuarto tomo del *Curso de teoría del conocimiento*. Polo expone las nociones sobre el acto de ser extramental en *El ser I. La existencia extramental*, y sobre el acto de ser humano en el primer tomo de la *Antropología trascendental*, aunque las indica ya en *El acceso*.

según libertad de acuerdo con el que Polo llama *carácter de además*: acto de intrínseca dualidad en cuanto que primario, o como un de antemano *alcanzar*; por lo que superior al acto de ser meramente principal o primero según la condición apenas de *comienzo*, aunque sin tampoco conllevar vuelta, *reditio* o reflexión<sup>7</sup>.

Luego es primario como acto o, si el término cabe, “avance”<sup>8</sup> el ser humano personal así que no apenas el ser extramental que con carácter de sola principiación equivale a comienzo *incesante e insecuto* o *persistir* y de manera que estriba en por completo excluir la “contravención” del comenzar, es decir, en “inadmitir” la contradicción a la que la nada equivaldría, con lo que la criatura extramental más bien que *ex nihilo* es *extra nibilum*<sup>9</sup>.

De manera que es acto el ex-sistir como per-sistir o bien como co-existir, mas sin con-sistir, que corresponde a la objetivación intelectual en tanto que

<sup>7</sup> “Principiación” puede asimilarse a *prima “incipiatio”*, a *primum incoepisse*: primariedad tan sólo en cuanto que comienzo, de donde equivalente al acto de ser extramental; mientras que el *además* o acto de ser personal humano es primario de manera más amplia, o alta, que como principalidad, justo según primaria e intrínseca dualidad. Por su parte, la *reditio* o reflexión en modo alguno es primaria sino cierta principiación como “al revés”, cuyo comienzo, por lo demás segundo, tendría que añadirse al primero (paradójica noción de “segundo comienzo” a la que Heidegger apela pretendiendo una filosofía más allá —o “más acá”— de la metafísica).

<sup>8</sup> La noción de acto —en rigor, primario—, que denota tanto “ir hacia delante” cuanto más aún “ir delante” —es decir, avanzar— significados por el verbo griego *ágein* (en latín, *ducere*) usado por ejemplo para referirse a la actividad del pastor al frente del rebaño, es la noción que de manera neta a partir de Aristóteles se emplea para aludir al “sobrevénir” como ser, a su vez equiparado por lo pronto con cierto “sistir” (*sistere*) o como “sistencia”, mas sin “estar” (*stare*) —la raíz indoeuropea *sth* denota cierto aguantar antes que según la indesplazabilidad del estar, según la del alzarse o levantarse, así que sin conllevar detención—.

En consecuencia, es acto el ex-sistir como per-sistir o bien como co-existir, mas sin con-sistir, que corresponde a la objetivación intelectual en tanto que *supuesta*, es decir, objetivada según *presencia mental* limitada de modo que según cierta constante mismidad —y unicidad—, y sin tampoco sub-sistir, que corresponde a la objetivación *extrapolada* con carácter de sujeto de atribución —de sustrato o de sustancia— tanto respecto de actos así tomados como segundos cuanto de propiedades características de dicho sujeto.

Porque justo según las distintas *dimensiones* del abandono del límite mental se entiende el acto primario o acto de ser o bien como persistir (comienzo *incesante e insecuto*) o bien como co-existir (según el carácter de *además*), sin que esa noción, la de acto o avance primario, mas tampoco la de ser, permitan una propiamente dicha analogía, pues se entienden antes que con carácter de noción abstracta respecto de “concretos”, ni como idea común o general respecto de particulares, ni como concepto universal respecto de muchos, más bien de acuerdo con el método de abandono de la objetividad intelectual en cuanto que restringida ésta según la presencia mental como *actualidad*, esto es, como acto, sí, pero, valga de este modo indicarlo, “retenido”, “contenido” o mantenido constante según mismidad.

<sup>9</sup> Puesto que elude el negar, la noción de excluir o “extrañar” (en lugar de “entrañar”) la contradicción (o, mejor, la “contravención”, pues se trata de un principio antes que lógico, “real”) resulta más ajustada que la de “no” contradicción.

*supuesta*, es decir, objetivada según *presencia mental* limitada de modo que según cierta constante mismidad —y unicidad—, y sin tampoco sub-sistir, que corresponde a la objetivación *extrapolada* con carácter de sujeto de atribución —de sustrato o de sustancia— tanto respecto de actos así tomados como segundos cuanto de propiedades características de dicho sujeto.

Porque justo según las distintas *dimensiones* del abandono del límite mental se entiende el acto primario o acto de ser o bien como persistir (comienzo incesante e insecuto) o bien como co-existir (según el carácter de *además*), sin que esa noción, la de acto o avance primario, mas tampoco la de ser, permitan una propiamente dicha analogía, pues se entienden antes que con carácter de noción abstracta respecto de “concretos”, ni como idea común o general respecto de particulares, ni como concepto universal respecto de muchos, más bien de acuerdo con el método de abandono de la objetividad intelectual en cuanto que restringida ésta según la presencia mental como *actualidad*, esto es, como acto, sí, pero, valga de este modo indicarlo, “retenido”, “contenido” o mantenido constante según mismidad.

\* \* \*

A la par, en cuanto que la primaria o trascendental principiación equivale a comienzo persistente pues ni cesa, según lo que es “indefectible”, ni es seguido, de modo que es, por así decir, “indesplazable”, se equipara con un acto *suficiente* como primariedad aunque sin ser “autosuficiente”: de ninguna manera el comienzo es comienzo respecto de su condición de comienzo.

Por su parte, un primero es por entero suficiente respecto del principiar, con lo que sin ser comienzo, sólo si, según justamente *muestra* la criatura principal al *carecer de identidad*, es primario como *Origen* en Identidad, lo que tan sólo compete a Dios, respecto del que por eso equivale a exclusivamente *dependen* el comienzo persistente o sin que cese ni sea seguido.

Pero con mayor altura que el persistir es suficiente como acto de ser o primario el carácter de *además*, y comportando condición tanto indefectible e indesplazable cuanto, más aún, *inagotable* como *ampliación* de la primariedad por ser intrínsecamente dual<sup>10</sup>, aunque careciendo asimismo de autosuficiencia

<sup>10</sup> La condición indefectible e indesplazable de los actos de ser creados y, más aún, inagotable e incolmable del carácter de *además* puede equipararse con la noción de suficiencia, así como ésta con la de necesidad no solamente de índole lógica o nocional sino, por así decir “real”. Con todo, ya que esos actos de ser carecen de identidad de suerte que admiten el distinguirse real que es su

pues de ningún modo el *además*, él solo, “se concede” el ser primario según dualidad, de donde equivale a carecer de identidad de manera por así decir más “honda” que el primer principio extramental como persistir o comienzo incesante e insecuto, con lo que a la par estriba en más estrechamente depender del Ser divino pues no sólo en cuanto a la intrínsecamente dual primariedad sino también a la “ultimidad”, e íntimamente, según lo que muestra a Dios en tanto que Primario desde luego como Origen idéntico si bien más todavía como *Plenitud de Intimidad*<sup>11</sup>.

De donde tanto el persistir cuanto el *además* carecen también de plenitud en la medida en que como actuosidad carecen de identidad y debido a lo que *admiten* o involucran un intrínseco distinguirse real equivalente a su esencia dinámica o potencial.

Al cabo, el persistir y el *además* de distinta manera carecen de identidad pues aquél equivale a primario comenzar incesante e insecuto mientras éste a inagotable ampliarse de la primaria dualidad intrínseca, por lo que distintamente dependen de un Primero, Dios, que en modo alguno carece de identidad; averiguación ésta en lugar de a una demostración equivale a una *mostración*: el persistir y el *además* de distinta manera *muestran* a Dios en tanto que estriban en depender de Él: son un depender de Dios<sup>12</sup>.

De donde un acto de ser o acto primario es por Dios creado en tanto que equiparado con un de Él depender en la medida en que como primariedad de antemano carece de identidad ya sea como principio o comienzo ya como intrínseca dualidad primaria o *además*, con lo que no sólo por consiguientemente admitir un intrínseco distinguirse real en el que estriba su esencia potencial y según lo que a su vez las esencias potenciales distintamente son un distinguirse real del acto de ser<sup>13</sup>.

---

esencia potencial, la necesidad que les compete no excluye la contingencia justo en ese dinamismo o potencialidad de nivel esencial; necesidad y contingencia, a su vez, realmente distintas según las distintas criaturas, de modo que sin tampoco ser nociones comunes ni unívocas. Una digresión al respecto en una nota aclaratoria al final del texto.

<sup>11</sup> Mientras que el *además* equivaldría a un, por así llamarlo, “conato” de ultimidad según plenitud en intimidad, de suyo el persistir carece de ultimidad pues equivale justo a persistir como comienzo.

<sup>12</sup> En consecuencia, depender de Dios por lo pronto según la primariedad así como según la ultimidad equivale estrictamente a ser creado, a la criatura como ser, y si bien es de condición relacional, lo es sin que se precise de “algo” que a manera de relación se añade a la criatura como cierto accidente ni siquiera “entitativo”; por eso, como sentencia Nicolás Gómez Dávila, «depender de Dios es el ser del ser» —creado— (*Escolios a un texto implícito*, Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá, 1977, 218).

<sup>13</sup> La esencia potencial del ser extramental equivale al distinguirse como *análisis real* de la primaria o trascendental principiación mientras que la del acto de ser personal a la “enriquecible” *manifestación*

\* \* \*

Ahora bien, la condición primaria del acto o avance de intrínseca dualidad que según el carácter de *además* es el acto de ser humano, distinta de la del solamente principal equivalente al acto de ser extramental como persistir, comporta que sin ser segundo como secundario es por cierto tema de filosofía primera aunque de mayor *amplitud* en cuanto a su carácter primario o trascendental que el de la sola metafísica, de entrada el ser extramental como acto primario en calidad de mera principiación<sup>14</sup>, pues, para de algún modo indicarlo, en lugar de avance como “ir hacia adelante” el acto primario de intrínseca dualidad “va delante” como *acompañándose*, de donde ampliándose al “ir” como “hacia adentro” y “hacia lo más alto”.

Desde luego al apelar a las ideas de “ir” o de “venir” no se alude a un imaginario trayecto a través de un espacio preexistente sino que se pretende ilustrar el carácter “indetenido” de la actuosidad, su condición de avance “desligado” respecto de la actualidad, la que exclusivamente concierne al acto intelectual mantenido constantemente el mismo, es decir, al inteligir objetivante, sólo él según limitada presencia mental.

Porque al por así decir “desprenderse” o “zafarse” el inteligir de la índole actual del acto objetivante o de la presencia mental limitada como actualidad, aunque sin excluir ésta ni eliminarla, y abandonando ese límite de distintas maneras o según distintas dimensiones, se inteligen actos primarios distintos sin desatender su primaria condición actuosa o como actos de ser, mientras a la par se inteligen las distintas esencias según las que esos actos de ser carentes de identidad admiten un distinguirse real como dinamismo o potencialidad, inequívoco por eso con la posibilidad en tanto que correlativa apenas respecto de la actualidad.

Con lo que se accede tanto a actos de ser distintos cuanto a sus esencias no menos distintas, es decir, sin que hayan de compartir “el” ser (o la índole de

---

*ción dispositiva* que de según dualidades jerárquicas *procede* del carácter de *además* como primaria e intrínseca dualidad según el co-existir trascendental con el que se convierten la libertad y la intimidad personales.

<sup>14</sup> Puesto que como acto de ser intrínsecamente dual la persona humana, por así decir, “trasciende” el acto de ser principal cuya esencia es el entero universo físico, el cosmos, mas sin ser ajeno a éste ya que en su esencia nativamente “asume” una naturaleza orgánica individual, la antropología trascendental como filosofía primera puede equipararse con cierta metafísica o transfísica, si cabe, de “segundo grado” (metafísica “al cuadrado”, “a la segunda potencia”). Y en último término la metafísica es plena respecto de Dios, al que intelectivamente se accede en cuanto que mostrado por las criaturas.

“esencia”), algún ser (o esencia) “común” —general, universal, y ni siquiera trascendental— que se diferenciaría y pluralizaría tan sólo en atención a determinaciones constantes y mismas tomadas, por lo demás, como esencias diferentes a la común, esto es, objetivamente, y reunidas de acuerdo con esa noción común mediante el participio “ente” —o, dicho en abstracto, “entidad”—, con lo que se extrapolan en calidad de nombres conjuntados con la correspondiente índole verbal.

Y en paralelo con el abandono de la noción de ente por cuanto que conlleva suponer cierto sujeto constante y mismo respecto por lo pronto de la “actividad” de ser, ni el acto de ser ni la esencia potencial se toman en calidad de “principios del ente”, como si uno hubiera de corresponder al “que es” —o existencia— mientras el otro al “qué es” —o esencia como “quididad”—; más bien, se averigua la esencia potencial según la condición de dinámico distinguirse real del acto de ser carente de identidad y por eso equivalente a un exclusivo depender respecto de Dios como Origen idéntico, pero sin subsumir los distintos actos de ser y sus distintas esencias en una sola noción, ni siquiera analógica, en la que hubieran de coincidir, y sin por eso excluir su actividad o actuosidad primaria o como ser.

Mas también en esa medida la esencia de un acto de ser es inequívoco con algún inteligido que sea constantemente lo mismo, ya que esta índole le compete tan sólo en cuanto que es objetivable al igual que significable.

Así pues, en la medida en que la esencia potencial del acto de ser creado equivale al distinguirse real por así decir intrínseco o “inherente” a dicho acto de ser en tanto que carece de identidad se elude entenderla a manera de sujeto respecto de un “acto” que se le hubiera de atribuir en calidad de predicado “existencial” (incluso si no apenas como “cuantificador” extensional pues en la determinación del ser postularía cierta “intensidad” antes que continua jerárquica); y de esa suerte, por más que el término *essentia* o el correspondiente de *ousía* sean nombres abstractos equivalentes a “entidad” (*ens*, o *esse* en abstracto), se evita tomar la esencia como cierto “recipiente”, a la par supuesto —esto es, constante y el mismo—, respecto de la actividad de ser; con lo que, más bien, al equiparar la esencia con un dinámico y así potencial distinguirse real concerniente a la primaria actividad de ser, cabe prescindir de tomar una y otra como entidad.

Incluso Aristóteles en alguna medida apunta al carácter, por así llamarlo, supra-entitativo del distinguirse real correspondiente a la esencia de acuerdo con la noción de *tò tí en ênai* [*tôo-i ónti*] (“ese qué [que] era ser para un ente”, o

“ser el ‘qué’ [que] era respecto de un ente”), aun si todavía apelando a la idea de determinación según el *tí* (“lo que”), que al cabo concierne a la entidad objetivamente inteligida pues denota que, incluso manteniendo constante y misma cierta determinación, dicho distinguirse real —según el que a su vez “existir como principiación” (*bupárkhein*) es acto— resulta indiscernible respecto de la temporalidad ya que, si bien implícitamente, asimismo se apunta al “será”: según Aristóteles, para un ente la esencia es ser aquel qué que era (y que será), con lo que se indica cierto distinguirse real del “lo” o del “qué” no tan sólo de acuerdo con diversas determinaciones distinguibles sino de acuerdo también con sus distintas fases temporales, esto es, el distinguirse real indiscernible de la temporalidad, que con mayor motivo atañe a la eficiencia y a la condición material de las “determinaciones” formales físicas.

Por su parte, al mantener a la tradicional reducción del acto a actualidad según la que se supone, extrapolada, la noción objetivada de lo ente, tampoco Heidegger nota la condición potencial de la esencia del acto de ser cuando éste es distinto del que habría de corresponder a Dios como Acto de ser según plena y originaria Identidad, y condición potencial que, por lo demás, no es tan sólo la de la causalidad física —y, menos, apenas material y eficiente pues, incluso, formal y aun final—, ya que con mayor complejidad se distingue realmente la esencia de la persona humana de acuerdo con el manifestativo disponer plural.

Al cabo, heurísticamente se continúa la filosofía aristotélico-tomista sin reducirla a una “teoría primera” acerca de la posibilidad de objetos o significados (o “sentidos”), aun siendo ellos desde luego válidos pues por lo pronto remiten como a través de *símbolos ideales* tanto a la “actuosidad” (siempre que distinta respecto de la actualidad como la que se corresponde el límite de la presencia mental según el inteligir objetivante) cuanto al dinamismo o potencialidad que como actos de ser admiten las criaturas por carecer de identidad y estribando por eso en depender de Dios como Creador, de suerte que equivaliendo a su vez a un plural mostrarlo a Él.

Por consiguiente, eludiendo la índole actual correspondiente a la entidad, sin que la persona humana como acto de ser sea ni un ente ni un *subsistens*, cabe que “ex-sista” pues equivale a co-existir de acuerdo con la intrínseca dualidad equivalente al carácter de *además*.

Y ni siquiera el Origen en Identidad de Esencia y Acto de ser habría de conllevar algún tipo de índole entitativa ni de subsistencia, al igual que, menos, “ipseidad” (lo que sería pertinente sólo si Dios se tomara como ente, tanto si

supremo o perfectísimo —santo Tomás de Aquino: *Ens* como *Ipsum Esse subsistens*—, cuanto si infinito —beato Duns Escoto: *Ens* como *Ipsum Esse infinitum*, cabría decir—)<sup>15</sup>.

\* \* \*

A la par, en cuanto que intrínsecamente dual sin reflexión y con mayor motivo sin negación se corresponde el carácter de *además* con que su valor o “porte” como método —de ser y no sólo de inteligir— equivale a de antemano y primariamente *alcanzar* su porte como tema, con el que en esa medida es “inescindiblemente” *solidario*, y de suerte que el método amplía el tema en alcanzándolo pues, por así decir, “se le otorga” de manera que el tema asimismo según el *además* amplía el método, de donde equiparándose el *además* con dicha inescindible solidaridad metódico-temática que, si de este modo puede indicarse, inagotablemente “redobra” en cuanto a su intrínseco ampliarse primariamente dual. Y de este modo el carácter de *además* es, por así decir, doblemente primario, con lo que de mayor —dual— amplitud trascendental que el persistir.

En consecuencia, la amplitud trascendental concierne antes que a una noción que hubiera de abarcar y unificar la diversidad de lógicas de acuerdo con las diversas líneas de prosecución del inteligir según objetivaciones que diversamente es posible conectar, más bien a la primariedad de los distintos actos de ser. Con lo que siendo esa condición trascendental supra-genérica, supra-universal, supra-categorial y superior a cualquier axiomática única, es de entrada inequiperable con la noción de “todo” (“todo” es ente, uno, verdadero, bueno, bello).

Paralelamente, no compete índole general o común, ni universal, ni categorial a las nociones de acto de ser y de esencia potencial —como tampoco, al cabo, a las de acto y de potencia o de ser y de esencia—; ni la distinción de actos de ser o de esencias potenciales es subsumible bajo algún tipo de unidad, ni siquiera si *pròs hén*, pues tales unificaciones nocionales en último término conciernen a la objetivación de ente, aun si difiere en tanto que objetivada según

---

<sup>15</sup>La exclusión de “ipseidad” según mismidad, puesto que correspondiente a la noción de ente, en modo alguno obsta a la consideración de una intrínseca relacionalidad personal, de acuerdo con la que en la teología medieval se evita que el Misterio de la Trinidad divina —del que, con todo, no más que por divina Revelación se tiene noticia cierta— sin mengua de la Unidad según Identidad decante en tres “sujetos” respecto del Acto de ser divino y de la Esencia y que conllevaran distinción justamente en cuanto a la Identidad de Acto de ser y Esencia en Dios.



la abstracción y las distintas líneas y niveles proscutivos, generalización o bien universalización, juicio y axiomas lógicos en tanto que remiten al fundamento.

Desde donde, cabe sugerir, trascendental es cuanto se entiende como “desprendido” respecto de la “circunscripción” que corresponde al límite mental equivalente a la restricción de la presencia según el acto como actualidad, con lo que se “sale” del “horizonte” equiparable con la *objetivabilidad* y, valga la expresión, se “escapa” respecto de cualquier objetivación de suerte que en modo alguno es comprendido bajo ninguna determinación, al cabo de la entidad; en cambio, trascendente sería un acto de ser en cuanto que más excelente que otro, por lo pronto el acto de ser personal respecto del extramental y Dios respecto de las criaturas, y sin que, aun siendo distintos, sea preciso incluirlos bajo una sola noción, por más que sean actos, y de ser, y de acuerdo cada uno con su propia y distinta esencia como intrínseco distinguirse real dinámico o potencial (aunque Dios sin potencialidad puesto que según Identidad de la Esencia y el Acto de ser).

\* \* \*

Por su parte, ya que el co-existir o *además* es acto como primaria e intrínseca dualidad redoblante, no menos como acto de ser comporta intelección de acuerdo con una actuosa *trasparencia* o, sin metáfora, luz, de entrada como “lucidez” que inagotablemente “se abre”, para de alguna manera decirlo, a colmarse de lucir como “relucir”, esto es, de claridad como esplendor; luz o transparencia “solamente lúcida” cuyo relucir como claridad más bien que a un auto-iluminarse equivale a que el método justo estriba en de antemano alcanzar el tema y como otorgándosele, con lo que la inescindible solidaridad metódico-temática redobla como inagotable ampliarse intrínseco de la pura lucidez o transparencia, si bien nunca en plenitud colmada por el íntimo lucir con carácter de claridad o fulgor que, por cierto, en alcanzándose, tampoco le falta.

De esa suerte, como transparencia o luz puramente lúcida es el entender personal un trascendental del acto de ser humano en tanto que según el carácter de *además* –equivalente a co-existir– estriba en primaria actuosidad intrínsecamente dual, pero que se “dualiza” antes que respecto de otros actos de ser, y en lugar de como operación o actuación o de como acto “segundo” que hubiera de proceder desde otro acto primordial, sin más de acuerdo con su intrínseca y primaria dualidad, así que siendo primero o trascendental con mayor altura y amplitud que el principal.

A su vez, en su condición de trascendental del ser personal humano el inteligir es tema congruente del método con él inescindiblemente solidario, equiparable con el hábito de sabiduría, y de manera que dicha solidaridad equivale al carácter de *además*, por lo que en el hombre cabe tomar la sabiduría como hábito innato o “inherente” al acto de ser<sup>16</sup>.

Y junto con el inteligir personal son tema congruente del hábito de sabiduría los otros trascendentales del acto de ser personal, por cierto la intimidad así como de antemano la libertad pero también el amar, distintos de los trascendentales del ser, entre los que se cuenta la unidad, por sin más valer asimismo para el acto de ser “apersonal”, carente por lo pronto de intelección, o extramental, aun cuando la verdad, el bien y la belleza no sin alguna relación con el ser intelectual.

Por lo demás, que los trascendentales del ser ordinariamente considerados “valgan” para el ser apersonal o carente de intelección no excluye que con mayor motivo para el ser personal pues la verdad, el bien y la belleza suelen tomarse por lo pronto como trascendentales “relativos” ya que justo respecto de ellos versa la diversa actividad del ser personal incluso en cuanto que baja al nivel esencial.

De donde, al revés, aunque los trascendentales personales no valen para el ser extramental no por eso son “menos” trascendentales pues, aparte de que la trascendentalidad en modo alguno es de índole lógica (y, menos, solamente extensional), la amplitud que les compete en cuanto que de condición primaria es de mayor, por así decir, “excelencia” según su intrínseca dualidad, con lo que superior a la primariedad meramente principal.

Y es así como aun no valiendo los trascendentales personales para el ser extramental en cierto modo “abarcán” los de éste, de entrada según la intelección mas también según el amar y desde luego según la libertad y como intimidad.

Paralelamente, ni los trascendentales del ser personal ni los del ser extramental son, aunque por cierto de manera distinta, ajenos ni externos o extra-

---

<sup>16</sup> Sobre los hábitos que según la tradición aristotélica serían innatos, desde luego el de sabiduría pero también el de *intellectus* o de los primeros principios y en cierto modo el de sindéresis, en esa tradición entendido como cierta primigenia conciencia moral respecto del actuar, trata Polo además de en la *Antropología trascendental* en *Nominalismo, idealismo y realismo*, así como en el epílogo del *Curso de teoría IV/2*. Con todo, se sugiere que innato es tan sólo el hábito de sabiduría por equipararse con el *valor metódico* del carácter de *además*, mientras que por de inmediato descender desde el de sabiduría como “naciendo” del ser personal por lo pronto el hábito de sindéresis así como en alguna medida el de los primeros principios más bien se habrían de llamar “nativos”.

ños respecto de la *Máxima amplitud* trascendental, que es Dios, ya que el ser creado equivale precisamente a de Él depender.

Por su parte, en lo concerniente a la unidad, aun cuando la carencia de identidad según la que los actos de ser son creados equivale a que ni el comienzo persistente ni el *además* son autosuficientes por lo que estriban en depender de Dios y de manera que a la par con ese carecer de identidad admiten un intrínseco y distintamente dinámico distinguirse real en calidad de esencia potencial de su actuosidad, aun así, cabe sugerir, la unidad como trascendental del ser es equiparable por lo pronto con la condición trascendental de “cada” acto de ser en tanto que acto primario y como tal inderivable —e indeducible— de cualquier otro, incluso del Acto de ser que Dios es, y por más que estribando en sólo y por completo depender del Ser Creador; de donde la unidad de la criatura equivale, para de alguna manera decirlo, a nada más ser que un distinto depender de Dios así que distinguiéndose realmente por cierto respecto de Él pero también de las otras criaturas.

A su vez, ya que el acto de ser extramental es primario apenas principalmente o sin intrínseca dualidad, y careciendo tanto de libertad y de intimidad cuanto de inteligir y de amar, le concierne unidad apenas en la medida en que estriba en incesante e insecuto comienzo, según lo que el distinguirse real intrínseco que es su esencia es equiparable con cierto indefectible “conato” de completarse y de concluir o acabar, pero sin que en modo alguno le competa unicidad ni mismidad —el universo no es único ni el mismo aun siendo análisis real de un solo comienzo—, y sin que, menos aún, le resulte asequible alguna suerte de ultimidad (a ello apuntaría la noción aristotélica de acto imperfecto, con tal de que no se le suponga un sujeto; por eso, la correlativa de acto perfecto, en cuanto que equiparable con el inteligir objetivante así que con la actualidad, es *indicio* del acto de ser personal).

Con lo que de manera más alta o excelente compete unidad como trascendental del ser a la persona humana por depender de Dios según su condición de acto de ser primariamente dual —o dualmente primario— de donde a la par como conato de ultimidad según *destinación* en orden a la plenitud y, por eso, como acto de ser con nitidez irreductible al acto de ser extramental al igual que, más todavía, al de las demás personas humanas incluso si con ellas nativamente comparte condiciones de naturaleza, que asume no apenas de manera individual sino, de modo superior, “apropiándose las” personalmente de acuerdo con el que cabe llamar “carácter de yo”.

De esa suerte, incluso si la persona creada existe o es estribando en una

estrecha dependencia exclusiva respecto del Ser personal divino, con mayor motivo aún es irreductible a Dios, de manera que las propuestas filosóficas panteístas o bien emanacionistas y según ciertas versiones de la metafísica de la participación desconocen tanto el ser personal creado cuanto que estriba en mostrar a Dios como Ser Creador según Plenitud personal.

Así que en último término la unidad como trascendental del ser plenamente atañe tan sólo a Dios como Origen en Identidad o según Simplicidad en la Plenitud de su Intimidad.

A su vez, la unidad que suele atribuirse a los individuos de naturalezas sobre todo orgánicas estriba en mera extrapolación de la unicidad y mismidad objetual *introducida* en la intelección inicial según la operación objetivante abstractiva, conjugada con el conocimiento sensible, ya que según el nivel sensitivo imaginario respecto de proporciones formalizadas de acuerdo con algún tipo de sucesividad se asignan las dimensiones por las que se delimitan los cuerpos espacio-temporalmente, y también porque en lo concerniente al acto de ser extramental a ningún *ocurrir* intracósmico compete “ser uno” como esencia a manera de “íntegra” distinción real de él pues a lo sumo equivale a naturaleza e involucrando necesariamente otras naturalezas o sustancias naturales que exigen a la par involucran las sustancias y movimientos inferiores. Y de ahí que la unidad que según la índole de ente suele atribuirse si no a la sustancia “pre-natural” al menos a la natural se corresponde con la extrapolación del quedar ella supuesta según cierta inteligida objetivación reductible en último término a la entidad.

\* \* \*

Ahora bien, como acto de ser y primario de mayor “excelencia” que el ser extramental equivalente a sola principiación ya que de redoblante dualidad intrínseca según el carácter de *además* equiparable con el intrínseco otorgarse del método al tema en alcanzándolo y bajo la condición de inescindible solidaridad metódico-temática, la persona humana excede una condición meramente inacabable o inconsumable ya que estribando en un ampliarse inagotable es todavía más “incolmable” pues consecuentemente el tema, por así decir, “se torna” en método o se *metodiza* respecto de un tema ulterior, más alto, y en el que tan sólo cabría que se lograra el pleno lucir del *además*, su colmarse de claridad como refulgencia o esplendor.

A la par, con ese según el carácter de *además* tornarse el tema en método

se corresponde el que por con el *además* convertirse de entrada la libertad trascendental, en lugar de ser ésta método para un tema ulterior se “corroborar” como *método puro*, de suerte que le compete “activar” el *metodizarse* de los otros trascendentales del acto de ser humano personal –intimidad, inteligir y amar–, mientras como *libertad de destinación* le cabe *ratificar* o *refrendar* su condición como *libertad nativa* en tanto que se convierte con el acto de ser personal que al carecer de identidad equivale a según libertad depender respecto de Dios, y según lo que hacia Él se *orienta*, aun si pudiendo ella sola pretender identidad.

Y de esa manera, al ser el inteligir personal metodizado respecto de un tema ulterior, supremo, libérrimamente le compete *trocarse en búsqueda* de dicho tema, Dios, sólo en Quien es plausible encontrar la plenitud del *además*<sup>17</sup>.

Con todo, incluso libremente trocado el carácter de *además* en búsqueda, y en un buscar que en último término comporta un orientarse el hombre hacia el tema supremo, al carecer de identidad carece a la par de encuentro definitivo de tal tema, pero sin que por eso se agote el *además* ni colmándose culmine.

De donde la búsqueda en la que con entera libertad compete al inteligir personal trocarse es tanto un *buscar* –a Dios– cuanto un *buscarse* la persona humana –en Dios–, si bien parejamente puede el hombre rehusar dicha búsqueda al pretender, para de algún modo indicarlo, por completo “encontrarse” a través de cierto para él recabar la identidad exclusiva de Dios.

De suerte que según su primaria actuosidad intrínseca y redoblantemente dual el carácter de *además* supera el persistir al ser actioso de manera por cierto inacabable e inconsumable, es decir, indefectible e indesplazable pero más aún inagotable e incolmable, de donde equivaliendo a cierto “conato” de *réplica* que, a guisa de “adverbio” por ser acto o avance en orden a un “verbo” o logos interior, habría de ser tanto réplica de esa íntimamente dual actuosidad cuanto plenitud actuosa de ella, si bien plenitud que justo en vista del *además* resulta para el humano ser personal inasequible, aun cuando según dicho conato de réplica como *además* en modo alguno “desiste” respecto de su inagotablemente redoblante actuosidad dual.

Con lo que siendo el *además* inagotablemente redoblante dualidad intrín-

---

<sup>17</sup> Así pues, se sugiere que la “corroboración” corresponde a que la libertad como tema en lugar de ser metodizada respecto de un tema ulterior sin más se amplía como método en calidad de libertad de destinación según la que o bien se refrenda o ratifica como libertad nativa en la medida en que le compete *continuar* en los otros trascendentales personales, comunicándoseles para o bien trocarnos en búsqueda de un tema ulterior, al cabo, supremo, o bien pretende identidad de acuerdo con el descenso desde la libertad metódica corroborada.

seca en calidad de incolmable conato de réplica, como intelección personal le compete según la libertad destinal trocarse en búsqueda del tema *inalcanzable*, que es Dios; tema supremo, a su vez, en el que la persona humana habría de encontrar plenitud, y no sólo intelectual, pues, en paralelo, según el amar se trueca el *además* en búsqueda de plena aceptación, mientras según la intimidad de réplica plena.

\* \* \*

En consecuencia, ya que en el nivel más profundo a la par que más alto del humano vivir personal, de entrada intelectual, estriba la búsqueda en cierto ascenso –desde luego no tan sólo filosófico–, valdría considerarlo como razón o intelección racional, aun si careciendo de encuentro a la par que de alcanzamiento del tema buscado.

Porque la racionalidad, se ha sugerido, es equiparable con cierto intelectual ascender y descender que si bien por lo común se toma en cuenta apenas a la vista del discurrir a través de objetivaciones intelectuales, esto es, con carácter de discurso lógico-lingüístico (o matemático), de manera superior es asequible según la intelección supra-objetual, de donde por encima respecto de cualquier lógica.

Ahora bien, la búsqueda intelectual y como tal racional de la persona humana orientada hacia el Inteligir supremo involucra por cierto, y en cierta medida la exige, la intelección acerca del Ser divino que para el hombre resulta accesible.

## 2. PLURAL ACCESO DE LA INTELECCIÓN HUMANA A DIOS

El acceso a Dios de la intelección humana mediante la filosofía, y sin que de ésta sea exclusivo, es plural pues de entrada según la *advertencia* del acto de ser extramental como primer principio in contradictorio en calidad de comienzo que ni cesa ni es seguido o persistir y en virtud del llamado hábito de los primeros principios o de *intellectus*, aun si también de manera más alta según el *alcanzamiento* del acto de ser humano personal en virtud del hábito de sabiduría que con ese acto de ser es inescindiblemente solidario de acuerdo con el carácter de *además*, e inteligiendo la condición creada o creatural de uno y otro acto de ser en cuanto que de distinta manera carente de identidad, de donde a su vez admitiendo cada uno un distinto distinguirse real como esencia potencial o

dinámica, y de suerte que a Dios se accede asimismo a través de dicha esencia potencial en cuanto que según ella, por así decir, intrínsecamente “va siendo” el acto de ser creado, equivalente así a un depender respecto de Dios que en lugar de añadirse a la criatura sin más es ella.

En la medida en que son el método congruente respecto del acto de ser tanto extramental cuanto personal así como de sus respectivas esencias potenciales, las cuatro dimensiones del abandono del límite mental se corresponden con los hábitos intelectuales superiores del inteligir humano, sabiduría, *intellectus*, sindéresis y ciencia —filosófica—, aunque, cabe sugerir, sin equipararse con ellos, pues comportan una directa alusión al abandono de la limitación de la presencia mental en el inteligir objetivante, y según lo que son dimensiones metódicas de la filosofía que por en alguna medida aludir a objetivaciones, y aun cuando para abandonarlas, permiten cierta exposición lingüística de los temas en congruencia con los métodos, inasequible a través de los solos hábitos intelectivos en tanto que carecen de límite mental aun si con ellos se corresponde el *detectarlo en condiciones de abandonarlo* o sin caer en la perplejidad.

*a) Acceso a Dios según la intelección de los actos de ser creados*

Al de entrada advertir el ser extramental como un depender respecto del Ser divino precisamente por estribar en comienzo persistente o primer principio contradictorio se entiende a Dios en tanto que a través de esa criatura mostrado como Identidad, de donde Primero no tanto de condición principal cuanto como *Origen* idéntico respecto del que en cuanto que creado *vige* aquel principio primero justo al cifrarse en exclusivo depender respecto de Él.

Por su parte, el ser extramental se advierte en cuanto que puramente distinto por lo pronto respecto de la ínfima intelección en la esencia de la persona humana, que *acontece* según la presencia mental como actualidad, equiparable con el límite correspondiente al inteligir objetivante. A su vez, por decirlo así, Dios es inalcanzablemente superior a la principialidad pues sin desde luego ser principiado ni estribar en principiación tampoco principia las criaturas sino que, valga la expresión, “concede” que sean como un exclusivo, mas distinto, depender respecto de Él.

Con lo que sólo en cierta medida cabe tomar asimismo como “principios”, si bien desde luego primeros, sobre todo la originaria Identidad mas incluso la dependencia respecto de Ella de la primaria y por eso trascendental principiación o causación que es el ser extramental; dependencia que a su vez

se corresponde con la *causalidad trascendental* a manera de inconsumable *vigencia entre sí* del persistir respecto de Dios, aunque vigente tan sólo en el persistir en cuanto que estriba en exclusivamente depender de Él, con lo que no menos según el persistir como depender respecto del Origen es inconsumable el ascenso intelectual hasta Él, pues justo al persistir equivale éste a mostrar el Origen como Identidad.

Por consiguiente, la causalidad trascendental como *vigencia entre sí* del persistir y el Origen, y tan sólo vigente en el persistir, equivale a la creación, que en esa medida es un tema de metafísica y no sin más de fe, de donde, paralelamente, en lugar de una derivación del ser creado a partir del Creador la creación es el “completo” depender de la criatura respecto de Dios, así que inequivalente con un participar ella de Él, o en Él, a través, al cabo, de cierta emanación divina (ni siquiera si se considera a Dios imparticipado, lo que de otro lado torna paradójico el participar o lo reduce si no a mera formulación lingüística a una suerte de imitación asimilativa respecto de tal imparticipado).

Correlativamente, tampoco crear es un actuar de Dios distinto del Acto de Ser que Él es ni, menos, una “acción” divina cuyo término fuese la criatura, sino que se ha de reconducir a que como actuosidad primaria o acto de ser ésta sin más equivale a depender de Dios justo en cuanto que carece de identidad a la par que consecuentemente admite el distinguirse real intrínseco que es su esencia potencial.

Ahora bien, la expresión “causalidad trascendental” se malentendería equiparándola con un acto de ser distinto del que es la criatura extramental en tanto que primaria principiación, y que no menos habría de estribar en puro depender respecto de la Identidad originaria; por eso, más bien, la causalidad trascendental se ha de reconducir a la principiación trascendental, es decir, al acto de ser que es la criatura extramental en la medida en que estriba en depender respecto de Dios al carecer de identidad, por lo que ni Dios causa el primer principio extramental ni éste es causado sino que es causalidad trascendental equivalente a exclusivo depender de Dios según dependencia que así puede también llamarse causalidad trascendental.

Paralelamente, tampoco la causalidad trascendental equivale a causar algún efecto sino a ser causa o principio primario, es decir, acto de ser extramental en cuanto que cifrado en exclusivamente depender de Dios,



y de suerte que tampoco este acto de ser causa el análisis real según el que su esencia potencial equivale a un distinguirse real intrínseco de acuerdo con una dinámica *distribución* de concausalidades.

A su vez, puesto que de acuerdo con el carácter de *además* alcanza la intelección humana el ser personal también a Dios se accede en cuanto que según el *además* mostrado desde luego como Origen en Identidad pero, si de este modo cabe decirlo, según su “hondura” pues sin mengua de la originaria Identidad es mostrado como Plenitud de Intimidad así que como Ser personal supremo, y de suerte que compete al hombre inagotablemente buscarse buscándolo a Él.

Luego tanto la advertencia del ser extramental cuanto más todavía el alcanzamiento del ser personal humano comportan intelectual acceso del hombre a Dios como Acto de ser originariamente idéntico con la Esencia divina, desde luego sin alcanzar ni discernir o menos abarcar esa Identidad en tanto que originaria y sin, para de alguna manera indicarlo, “entrar” en la Intimidad de Dios; acceso intelectual al Ser divino logrado al sin más inteligir que esos actos de ser exclusiva e intrínsecamente equivalen a de Él depender, con lo que estriban en mostrarlo, por cierto de distinta manera en cuanto que son realmente distintos, de donde sin, por así decir, “obtener” un inteligido correspondiente a Dios o que con Él se adecúe y, menos, que le cupiera en común con la criatura<sup>18</sup>.

Por consiguiente, inteligir la criatura equivale a inteligirla en cuanto que es un mostrar a Dios como Origen según Identidad de Ser y Esencia al nada más ser ella que un de Él depender, o de suerte que basta inteligir la criatura para inteligir que Dios es en originaria Identidad con la Esencia y aun cuando sin alcanzar su Ser ni abarcarlo ni, menos, ingresar en Él, y sin que sea menester una ni deductiva ni inductiva ulterior demostración –con mayor motivo si tan sólo de que Dios existe–, que a su vez conllevaría un inferior acceso a la Divinidad de entrada por objetivado aunque también por su índole meramente lógica e incluso apenas modal.

\* \* \*

---

<sup>18</sup> La verdad del inteligir humano acerca de Dios es adecuación de este inteligir antes que con Dios más bien con los distintos actos de ser creados y con las distintas esencias potenciales de cada uno en cuanto que al corresponderse éstos con un depender de Dios estriban en mostrarlo.

Así pues, estribando en un exclusivo depender de Dios es primario el comenzar persistente, como justamente muestra su condición de comienzo; y estribando en un distinto depender de Él es primario el carácter de *además* según el inagotable redoblar que le compete como primaria dualidad intrínseca en cuanto que es metódico en alcanzando el tema, de donde no apenas inconsurable sino todavía más incolmable, con lo que de Dios depende de manera superior a como el incesante e insecuto comenzar al con mayor motivo carecer de identidad<sup>19</sup>.

De donde Dios es por el hombre inteligido sin que éste nada más haya de inteligir que el ser creado, por lo pronto el ser personal humano y el ser cósmico, y en cuanto que inteligir que sin ser uno y otro insuficientes, carecen de autosuficiencia pues desde luego de identidad al igual que de originariedad con lo que a la par de simplicidad.

Y es de tal suerte como siendo de entrada el comienzo en tanto que incesante e insecuto suficiente bajo la condición de persistir, es insuficiente para concederse comienzo, por lo que equivale a depender de un Primero superior a cualquier principiación, y Primero que el comienzo trascendental muestra en la medida en que, se sugiere, “extremamente” se distingue respecto de Él justo como Origen según Identidad.

A su vez, siendo el carácter de *además* suficiente precisamente como *además*, es insuficiente para concederse o más aún darse el redoblar inagotable como primaria dualidad, con lo que estriba en depender de un Primero más alto que cualquier ampliarse primario o trascendental y al que, por de Él distinguirse real y extremadamente –y aún más extremadamente que el persistir– muestra como Primero en tanto que *Amplitud máxima* a la par que como Plenitud en Intimidad. Porque el carácter de *además* en modo alguno se concede él dicho carácter, ni él solo se conduce a ser *además*, sino que, incluso otorgándose como método al tema en inescindible e inagotable dualidad redoblante, es insuficiente para venir a ser *además*, lo que tampoco equivale a comenzar ni, correlativamente, a venir a ser *extra nihilum*. Desde luego el *además* no “conquista” ni “logra” el ser *además* sino que de antemano, y por pura “concesión” divina (en la que por lo demás estriba el Dispensar creador equivalente sin más a

---

<sup>19</sup> Más aún que el ser extramental como comienzo persistente carece de identidad la persona humana de acuerdo con su intrínseca dualidad primaria, por lo que también en cuanto que se manifiesta y manifiesta a la par que dispone según su esencia indescriptiblemente más compleja, y de manera más alta, que la del cosmos físico, pero a la par “disponible” para una mayor y más alta unidad en calidad asimismo de verbo o logos manifestativo de la intimidad personal.

la criatura), es como alcanzando-“se” (por cierto sin reflexión).

Ahora bien, ese extremo distinguirse real de la criatura respecto de Dios en modo alguno exige negar nada en la criatura ni en cuanto a lo de ella afirmado postular un eminente o superlativo grado de perfección ya que más bien precisamente “afirmar” dicha extrema distinción, a su vez distintamente extrema, de cada criatura respecto de Dios, con lo que a la par se afirma el Ser divino como Origen en Identidad y como Plenitud de Intimidad al que se accede sin presumir alcanzarlo ni abarcarlo y, menos, valga así expresarlo, “inceder” en dicho Ser ni “proceder” desde lo íntimo de Él.

Por lo demás, la distinción real que cabe llamar extrema vige tan sólo respecto de la Identidad también en cuanto que Plenitud, mas sin que sea preciso negar ni comparar, con lo que se excluye un inteligido común entre Dios y la criatura, pero sin apelar a ningún tipo de oposición al sentar que Él máximamente se distingue de la criatura y sin necesidad de la paradójica indicación de que incluso apelando a la eminencia de Dios respecto de la criatura se sabe más lo que Él no es que lo que es).

Correlativamente, en modo alguno es extrema la presunta distinción real de la criatura respecto de la nada ya que esa distinción equivale a la criatura extramental como persistir aunque no a la personal pues de acuerdo con el carácter de *además* el acto de ser que es la persona humana es un más alto depender respecto de Dios que como mero *extra nibilum* pues de entrada estriba en *co-existir-con* el ser extramental no sólo por en su esencia recibir una naturaleza orgánica individual sino por comportar *pura distinción*, si bien no extrema, respecto del acto de ser principal.

De otro lado, la relativa condición insuficiente del ser creado por carecer de autosuficiencia pues en nada más estriba que en depender de Dios, en lugar de a alguna negación o falta (privación) de ser equivale a ese exclusivamente depender de Dios al asimismo carecer de identidad y de plenitud.

Y en modo alguno es negativa la Identidad originaria, que más bien excluye cualquier negar, incluso el negar la distinción real, la que a su vez tampoco niega la identidad ni de ninguna manera se le opone. Para en cierta medida indicarlo, tanto el acto de ser creado según que admite un distinguirse real intrínseco como esencia potencial, cuanto ésta, equivalen a estricta “afirmación” —valga decir, “real”—, con lo que la Identidad originaria es, si de esta suerte cabe indicarlo, pura y plena Afirmación.

Con lo que la condición relacional de la criatura respecto de Dios equivale a que ella es el puro y exclusivo depender de Él, sin que se le añada o sin que le “con-venga” con carácter de cierta participación en el Ser divino o de Él.

Al cabo, en cualquier nivel la “realidad” es sola afirmación: ni niega ni se opone, y ni siquiera se relaciona (cabe sugerir que la relación sólo es real como ser personal o, en la esencia extramental, como orden de variabilidad según la concausalidad de la causa final con la formal).

De donde se accede al Origen sin que sea viable inceder en Él. No obstante, dicha inviabilidad en manera alguna conlleva ignorar el Ser que Dios es ni ignorar su Esencia, idéntica al Acto de Ser, por lo que tampoco conlleva ni apofasis ni mística (así como, menos, exige callar, “sigética”), pues como Acto de ser en Identidad con la Esencia, e Identidad originaria, Dios justamente es mostrado según el depender de Él que cada criatura es; para de algún modo ilustrarlo, el ser que la criatura es, si no el ser extramental al menos el personal, y desde luego de distinta manera equivale a cierto “conato de palabra” según la que se logre “decir” a Dios así como “decirse” en Dios.

Y al excluir la negación también se elude la meramente lógica (o, más aún, matemática) alternativa entre infinitud y finitud con miras a distinguir la criatura respecto del Creador. Por su parte, la precariedad, a menudo equiparada con la finitud, de la existencia humana se debe antes que a comportar distinción real más bien a la desadaptada vivificación espiritual de la naturaleza corporal del hombre debida al pecado original (cabe sugerir que por Heidegger tomar esa caída situación histórica como inherente a la condición primaria del ser humano, no alcanza la libertad en tanto que *futuro indesfuturizable* ni en cuanto que *inclusión atópica en la máxima amplitud*, que es Dios).

Por eso al afirmativamente inteligir la criatura en lugar de algún tipo de lógica según conectivos a través de los que de un inteligido se discurra a otro más bien se muestra –y de modo que este mostrar es simplemente el ser creado– la plena Afirmación en la que por cierto estriba el Ser del que ella extremadamente se distingue, aunque sin inteligirlo en cuanto a lo íntimo de su Ser originariamente idéntico.

Puesto que la relacionalidad de la criatura respecto de Dios es su ser, valga decir, “propio” pero de suerte que el ser que es la criatura, aun pareciendo

paradójico, en modo alguno es sin más “suyo”, “de” ella sola, sino ante todo “de” Dios, pues ese ser equivale a de Él depender, aunque sin desde luego ser el “propio” Ser de Dios o, mejor, el Ser que Él es, pues tampoco Dios habría de “tener” un ser “suyo” como distinto respecto del de las criaturas, ya que por lo pronto son ellas las que son su distinguirse real respecto de Dios como puro de Él depender; además, en tanto que las criaturas se distinguen entre ellas y respecto de Dios muestran que en lugar de “propio” en tanto que diferente respecto de un ser común que “otros” —al cabo, entes— de diferente manera apropiarían, el ser que las criaturas son es sin más distinto pues también de distinta manera carecen de identidad y de modo que se distinguen ante todo, es decir, máxima o extremadamente, del Ser divino, y que al de Él depender muestran que es *Origen* según Identidad, por lo que Dios “es” sin más, sin que ni siquiera sea viable, respecto del Ser que Él es, distinguir la Esencia “suya” o “propia” como si hubiera de distinguirse no tanto respecto de una presunta “esencia común” cuanto respecto de las demás esencias según las que los actos de ser creados admiten un intrínseco distinguirse real (en esa medida se excluye la noción medieval de *esse commune*, al cabo sin contrapartida “real”, aunque para el beato Escoto el *esse commune* entre Dios y las criaturas se equipararía con una *communis essentia* o *natura* en cuanto que podría ser infinita o bien finita); al cabo, la Esencia que es Dios es idéntica con el Ser que Él es en cuanto que no menos es originaria según Identidad, esto es, sin que nada de Ella se intelija que no sea lo que de Dios se inteligiría como Acto de ser.

Y es así como en lugar de Dios distinguirse respecto de las criaturas más bien éstas se distinguen respecto de Él, y extremadamente, al carecer de identidad, de donde también como actos de ser que en calidad de esencia admiten un intrínseco y potencial o dinámico distinguirse real.

Por consiguiente, las esencias de los actos de ser creados se distinguen antes que como diferentes sentidos o significados y, en último término, diferentes inteligidos objetivados que pueden tomarse como sujetos del acto de ser, más bien en cuanto que distintamente son el potencial o dinámico distinguirse real de esos actos de ser en tanto que carentes de identidad y por eso equivalentes cada uno a un “entero”, “completo” y exclusivo depender de Dios justo como Origen según Identidad desde luego de Acto de ser y Esencia, con lo que sin que esta Esencia sea una “quiddidad” objetivable o significable, tampoco como “el mismo solo y puro ser” (así que ni siquiera como “el mismo solo y puro ser suyo”), sino Actuosidad originaria e idéntica a la par que según Plenitud de Intimidad personal.

Así pues, la intelección acerca de la criatura es a la par intelectiva de lo que ésta muestra de acuerdo con su extremo distinguirse real respecto del Ser del que depende por distintamente carecer de identidad; la afirmación de la criatura al inteligirla según que al asimismo carecer de identidad admite distinción real muestra la Afirmación Plena correspondiente a la originaria Identidad respecto de la que la criatura es extremadamente distinta, pero sin que nada sea preciso negar de la criatura para eminentemente afirmar al Creador, y sin que haga falta ninguna comparación o analogía mediante la que se hubiera de postular a Dios como inteligido supremo; procedimientos en último término lógicos según los que se pretende objetivar cierta participación de muchos y diversos respecto de uno solo y el mismo <sup>20</sup>.

*b) Acceso a Dios según la intelección de la esencia potencial de los actos de ser creados*

De manera que en calidad de distinto distinguirse real intrínseco a los distintos actos de ser creados también las esencias potenciales muestran a Dios con lo que asimismo a Él se accede al inteligirlas en cuanto que admitidas por esos actos de ser carentes de identidad, aunque por cierto de maneras distintas puesto que son actos de ser distintos y de modo que el intrínseco distinguirse real que esas esencias son también se distingue de acuerdo con una distinta potencialidad o dinamismo así que no menos distinta temporalidad.

De una parte, la *analítica real* principal equivalente a la esencia potencial del acto de ser extramental en cuanto que principio primero, pero que en lugar de segunda o secundaria es principalidad diversificadamente primaria o plural como diversa co-principiación, a su vez intelectivamente *encontrada* según las operaciones objetivantes que en virtud de hábitos adquiridos son inteligidas o *manifestadas* sin *commensurarse* con objetivaciones de donde compi-

---

<sup>20</sup> Aun cuando se entienda a Dios en la medida en que la criatura lo muestra de acuerdo con un extremo distinguirse real respecto de Él, en modo alguno el Ser divino es declarado según la índole de “absolutamente otro” (por lo pronto, cabe sugerir, lo “otro” es opuesto respecto de lo “uno” en tanto que “mismo”), pues la criatura muestra a Dios justo en la medida en que ella es un “positivo” o “afirmativo” depender de Él, por lo que mucho menos esa intelección conlleva negar ya que más bien equivale a sólo “afirmar” el extremo distinguirse real de la criatura a su vez inteligida como afirmación, respecto del Creador, con mayor motivo afirmado en tanto que la criatura, es inteligida como un completo o “íntegro” depender respecto de Él al cabo debido a que carece de identidad (y sin que tampoco “afirmación” indique un acto judicativo, pues los hábitos intelectuales congruentes con la afirmación del persistir así como con la del *además* son actos superiores no sólo al juicio sino, más aún, a la fundamentación, que sólo acontece objetivamente).

tiéndoles *pugnar* o *contrastarse* con los distintos principios o causas físicas —material, eficiente, formal y final— y de distinta manera *concausales* al ser *ad invicem causae* en *concausalidades* distintas que de esta suerte cabe *explicitar*; aun si por *fases*; esa analítica real, también equivalente al *ocurrir* extramental como *distribución* de concausalidades, muestra a Dios en tanto que nunca en ella *falta*, o es necesaria, la *ordenabilidad*, según lo que a Él se accede inteligiéndolo con carácter de “Fin” en cuanto que Último insuperable a manera de “abarcante” Necesidad trascendente respecto de cualquier posible unidad de ordenación en dicha dinámica complejidad en la que el universo físico estriba, lo que asimismo excluye que hubiera de ser definitiva o última cualquier ordenación de la analítica real de la causalidad (también de ahí que las propuestas físico-matemáticas de unificación sean apenas hipotéticas).

Al cabo, la única necesidad supracósmica es dicho Fin o Último con carácter, por así decir, de “más allá” respecto de cualquier variación y de cualquier posible ordenación de la variante variedad, y en orden al que el variar cósmico ni siquiera es capaz de “aproximarse” —*incapax Dei*—: para el cosmos Dios es, valga la expresión, “inallegable” y, si no ajeno, por completo inaccesible (de ahí que si el hombre se considera tan sólo como un ser intracósmico, se estima como enteramente separado respecto de Él hasta el punto de experimentar terror)<sup>21</sup>.

La necesidad de los actos de ser creados o de sus esencias se averigua en lugar de según la noción de actualidad supra-temporal así como, menos, de eternidad —si entendida según la actualidad total y simultánea—, de acuerdo, se ha sugerido, con la indefectibilidad e indesplazabilidad que les compete y, por lo pronto en la esencia extramental apenas en cuanto que la ordenabilidad física ni falta ni puede faltar por más que varíe la ordenación o precisamente a través de este variar, lo que en último término se debe a la causa final, que de esa suerte es causa de que ninguna ordenación cósmica sea definitiva.

A su vez, aunque los actos de ser creados comportan la indefectibilidad e indesplazabilidad equiparable con la necesidad que les compete por de Dios depender de acuerdo con una, por así llamarla, Dispensación —o Economía— inmutable o inamovible, por más que desde luego libérrima, aun de esa manera, admiten distintos, por así llamarlos, niveles de contingencia según el distinguirse real que es su esencia potencial.

---

<sup>21</sup> En consecuencia, sólo Dios es último respecto del cosmos ya que intrínsecamente nada en éste lo es, ni lo es el hombre y tampoco desde luego el ángel.

De esa suerte, si bien la noción de contingencia, a veces confundida con la condición efectiva o bien con la índole fáctica e incluso con la finitud, de antemano se equipara con la defectibilidad del ser o existir al menos en cuanto al tiempo (en santo Tomás lo *possibile esse vel non esse* y en Aristóteles con “lo que es algunas veces”), de ella carecen la criatura humana pero asimismo la extramental siquiera *a parte post* aunque en cierta medida *a parte ante* pues la temporalidad es tan sólo pertinente en lo que concierne a la esencia potencial o dinámica del acto de ser creado y según la que éste comporta el intrínseco distinguirse real por el que carece de identidad de manera realmente distinta a como las demás criaturas y de acuerdo con el que más aún se distingue real, y extremadamente, respecto de Dios como Origen en Identidad.

De donde defectibles o contingentes son apenas las distintas distinciones distinguibles en la esencia de las criaturas, por lo pronto los movimientos, naturalezas y sustancias intracósmicas según las que varía la esencia del acto de ser extramental así como, si bien de distinta manera, las disposiciones y manifestaciones históricamente instituidas según el sin restricción enriquecible dinamismo de la esencia del ser humano personal (excepto las que involucran un compromiso del ser personal como futuro indefinible, ante todo la fundación de la sociedad familiar según el matrimonio, al igual que la vocación divina a un peculiar cometido dentro de la Iglesia).

Por lo demás, la noción de contingencia como defectibilidad —posibilidad de faltar— plausiblemente se debe a la idea aviceniana de que el ser es añadido por Dios a la criatura en calidad de cierto accidente que podría Él quitarle, mientras, parejamente, las esencias serían tales o cuales de entrada en la mente divina, esto es, siendo inteligidas por Dios. Frente a lo que, según añade el beato Escoto, ni siquiera Dios, entendiendo desde luego las esencias, se ve constreñido a crearlas pues podría no hacerlo o, habiéndolas creado, sería “poderoso” para extinguirlas o para modificarlas sin atenerse a las determinaciones y “principios” esenciales que a ellas conciernen y que, con todo, serían asequibles a través justamente de la intelección también humana.

Por su parte, la noción de “abarcante necesidad” que en la metafísica griega habría incluso de ser viviente y aun inteligente es, cabe sugerir, pensada según la idea de circularidad ya desde Alcmeón (lo que une principio y fin) y sobre todo de Parménides (el Único); también Platón y Aristóteles admiten que lo perfecto —y divino— ha de ser circular; por eso para el ateniense el universo vive si acaso no entienda y por más que sea no tan “enteramente ente” como el mundo de las ideas; según el Estagirita el universo circular es abarcado por



el último casquete esférico, el estelar, que es primer motor movido, y movido a su vez por un inteligir entitativo, sustancial, pero que al estribar intelección de intelección antes que mover esos casquetes esféricos, los atrae, “provocando” en ellos cierta emulación (*hōs erómenon*) como en orden a la perfección suprema de la identidad de inteligir e inteligido. Y si bien asimismo en el hombre acontece intelección, según Platón en virtud de la reminiscencia de un presunto estado del alma separada del cuerpo, mientras que según Aristóteles en virtud de cierta derivación de los entes intelectuales superiores, el intelecto agente, por el que, aun siendo el ser humano intracósmico, de acuerdo con su alma intelectiva abarca el entero universo al de alguna manera ser la “totalidad” (*psukhée pōs pánta*), incluso de ese modo la intelección del hombre conlleva inidentidad entre inteligir e inteligido por ser éste al menos plural mientras aquél intermitente y nunca acabado, así como, más aún, indiscernible de cierta pasividad según la noción de intelecto paciente (o de antemano según la inevitable debilidad de la vigilia).

Con todo, ni apelando al mundo de las ideas ni tampoco a la intelección separada respecto del cosmos se logra en la filosofía clásica una noción más abarcante que la de entidad y que la trasciende, pues comoquiera que se postule habría de ser ente. De ahí que si bien la filosofía hebrea helenizada al igual que la cristiana y, siguiéndolas, la musulmana equiparan el platónico lugar celeste de solas ideas con la Mente de Dios (san Agustín, Avicena), o sin más con Dios la aristotélica intelección separada (Averroes), también si existiera sin vinculación necesaria con el cosmos —aun si pudiera éste ser perpetuo—, es decir, de suerte que a Dios compitiera existir sin el universo a la par que pudiendo ser cual fuere la presunta ideación divina acerca de lo creado, que tampoco comportaría necesidad en cuanto a las presumiblemente diferentes ideas divinas no tanto porque libremente quisiera Dios “ejecutarlas” cuanto al menos por comportar la criatura distinción real como esencia potencial respecto de la existencia que en lugar de añadida a la esencia más bien se corresponde con el acto —de ser— del que esa esencia es el dinámico distinguirse real y de manera que tan sólo Dios existe de acuerdo con Identidad de Esencia y Acto de ser (santo Tomás de Aquino), incluso de ese modo, el Ser divino es entendido como ente ya supremo o eminente según la analogía respecto de cualquier entidad determinada, ya infinito según la univocidad de una presunta entidad común —*ens commune*—, mas de una u otra manera en cuanto que según el acto como actualidad dicha Identidad es reducida a mismidad y unicidad.

Es más, quizá la griega preeminencia del inteligir o de lo inteligido en la

comprensión acerca del Altísimo Ser o Esencia, pero todavía tomado como entidad, pues sin tampoco desvelar la limitación de la actualidad que se corresponde con lo ente, haya conducido al beato Escoto a tematizar la trascendencia de Dios antes que según el ser como intelección (*Ipsum Intelligere subsistens* en cuanto que Identidad equiparable a la del *Ipsum Esse subsistens*), más bien de acuerdo con la libre voluntariedad, para lo que sobre el actuoso despuntar del acto volitivo postula un omnímodo poder voluntario esto es, un pleno dominio del querer sobre el propio querer, y que en último término equivaldría a la libertad, de la que en cambio carecería el inteligir comprendido como una suerte de principiación natural incluso en la elección deliberada puesto que dependería de la esencia inteligida, mas entendidas voluntariedad y libertad todavía con carácter de principiación; un poder principal, por tanto, respecto del propio principiar y de entrada, paradójicamente, como “poder de no principiar” —de evitarlo o de inhibirlo— (aunque sin por eso admitir que hubiera Dios de ser un “poder de no ser Él”, con lo que, para de alguna manera decirlo, Dios sería libre en cuanto a su actuar, pero no respecto de su ser), y de suerte que Él solo sería necesario mientras que la criatura por entero contingente, también en cuanto a su esencia y no sólo a su existir.

Sin embargo, incluso de tal modo aún se mantiene la de seguro platónica y agustiniana equiparación de la esencia, incluso de la divina, con cierto inteligido (o, más propiamente, con un significado), aun si primigeniamente inteligido o significado por parte del propio Dios.

Por lo demás, debido también a esa equiparación de las esencias con ciertos inteligidos o significados determinados, al menos como *rationes essendi*, las vías tomasianas para demostrar la existencia de Dios estriban en demostrar que existe una Esencia, que si no inteligida al menos significada según el término “Dios”, porque el Aquinate admite que dicha Esencia no directa o intrínsecamente la entiende el hombre, aun cuando en otros textos implícitamente la equipara con el *Ipsum Esse subsistens* como Plenitud de acto o perfección así que con la Identidad respecto del Acto de ser divino.

Comoquiera que sea, mientras la creación se comprenda a manera de cierta transposición de inteligidos o significados divinos fuera de la Mente de Dios y que por Él serían dotados de existencia, resulta problemática la compatibilidad entre la contingencia de la criatura o, más aún, de la libertad personal con la Necesidad que a Dios se atribuye aunque sin mengua de su Libertad al menos para “actuar”.

Y de ahí seguramente que para el beato Escoto la necesidad que se sigue

de que la intelección sea de altura suprema obstaculizaría la libertad divina con mayor motivo si ésta de entrada según el amar es a la par equiparada con un acto voluntario por más que superior.

Mas, de otra parte, en tanto que se entiende el mayor y más alto distinguirse real –o “complejidad”– de la esencia de la persona humana por ser, si de tal manera cabe indicarlo, más “rico” pues comporta un irrestrictamente “enriquecible” *manifestar*, por lo pronto según *luces iluminantes*, y cuya unificación también supera la debida a la causa final intracósmica como causa de que no falte una diversamente ordenable ordenación, ya que unificable según el *disponer*; en esa medida, se accede a Dios en cuanto que por esa esencia mostrado como plena Claridad incluso respecto de la Providencia y Gobierno del universo de las criaturas y, con mayor motivo, de las humanas según la temporalidad histórica de la vida del hombre en sociedad.

\* \* \*

Desde donde, por un lado, el análisis real que de acuerdo con los distintos “tipos” de causa física distintamente concausales en distintas concausalidades admite el primer principio –o causa primaria– que es el acto de ser extramental puede en cierto modo entenderse como dependiente respecto de éste, y sólo en esa medida admite cierta unidad, pero sin ser por él causado o principiado pues justamente es análisis de dicha primaria principiación o causalidad, que, por otro lado, al ser insuficiente desde luego según su condición de comienzo incapaz de concederse el comenzar aunque, más todavía, en cuanto que carece de culminación o consumación, equivale, pero sin que tampoco sea un causar causado o un principiar principiado, a por entero depender de Dios, según lo que estriba en mostrarlo como Origen en Identidad; y en tal medida el depender respecto del Ser divino que intrínsecamente compete a la primaria causalidad o principiación equivalente al acto de ser extramental, podría, justamente en él, equipararse con cierta “fundamentación” trascendental –en modo alguno lógica sino estrictamente “real”–, que es la que de ordinario se llama *causalidad trascendental*.

De acuerdo con el acceso a Dios al entender la esencia extramental en la medida en que ésta lo muestra se recogen, cabe sugerir, las tres primeras de las vías propuestas por santo Tomás de Aquino para conocer que Dios existe, así como en cierta medida la quinta ya que todavía sin concluir en que Dios es Intelección pues la esencia extramental lo muestra apenas en cuanto que ella es-

triba en una ordenabilidad debida a la concausalidad de la causa final con la formal y que, siendo de causas físicas, carece de intelección.

Por su parte, la cuarta vía tomasiana equivaldría a cierta global formulación lógica del plural argumento demostrativo acerca de la existencia de Dios a partir de la criatura y apoyado tanto en la analogía cuanto en la participación, esto es, postulando un inteligido insuperable o altísimo, por decirlo así, “inducido” si el argumento se inicia con los inteligidos correspondientes a las criaturas, aunque al cabo según la noción de ente, mas por eso sin destacar que cada criatura es mostración de Dios al ser un acto de ser carente de identidad y de modo que admite esencia potencial en calidad de intrínseco y dinámico distinguirse real, lo que a su vez torna superfluo cualquier proceso lógico inductivo o deductivo que culminara en una noción que hubiese de valer no menos para Dios que para las criaturas, pues elude cualquier inteligido que se presumiera como directamente correspondiente al Ser que en Identidad con la Esencia es Dios, de manera que, incluso si accediendo la intelección humana a ese mostrar a Dios que las criaturas son, sin de ninguna manera reducir la inalcanzable Grandeza divina según nociones en alguna medida adecuadas respecto del ser creado.

No obstante, aún de otro modo cabe asimilar esas vías para conocer la existencia de Dios a la asequible al inteligir la esencia potencial del acto de ser extramental, a saber, en cuanto que la primera y la segunda se corresponderían con la intelección de la causa eficiente, la tercera y la quinta con la de la final, mientras que la cuarta con la de la causa formal; no obstante, sería viable ascender a la intelección de Dios incluso según la causa material en la medida en que las otras tres concausas causan temporalmente —y no más que de esa manera se causa físicamente— tan sólo si concausan con la material, que de tal suerte muestra que es *favor* de Dios en el despliegue cósmico temporal (lo que en alguna medida el Aquinate señala en la tercera vía, pues la considera a la vista de la temporalidad).

Con lo que, por lo demás, desde luego en Dios pero asimismo en el acto de ser equivalente a las criaturas y en la esencia potencial de éstas, incluso en el ocurrir físico, se excluye la noción de mera pasividad pues por lo pronto cualquier recibir es activo; de donde la materia es inequivalente con un indefinido o indeterminado receptáculo pasivo preexistente respecto de “formas” por lo pronto físicas; correlativamente, estas formas —al cabo, “formalidades” o “formalizaciones”— tampoco son de antemano inteligidas en calidad de posibles, ni siquiera por parte de Dios, ni son ideas que hayan de guiar o dirigir algún ti-

po de acción productiva. Paralelamente la noción de infinito se excluye en cuanto que da lugar a ambigüedad respecto de lo indefinido, indeterminado o, incluso, vacío.

Pero, aun así, en lo concerniente a la noción de fundamento, aparte de que esta noción no basta para discernir la distinta condición de la primariedad concerniente a la principiación o causalidad, a saber, los tres primeros llamados “principios” en tanto que distintos a la par que, según Polo, vigentes entre sí, el de Identidad originaria u Origen simplicísimo, el de no contradicción equivalente al persistir, y el de “trascendental dependencia” que el persistir en cuanto que causalidad o principiación extramental comporta respecto de la Identidad, esa noción, la de fundamento, solamente consta objetivada, de modo que puede equipararse con cualquiera de esos tres primarios en cuanto que la principialidad (aunque Dios tan sólo como fundamento mientras que el acto de ser extramental como fundamentado a la par que como fundamento pues el “fundamentar” valdría respecto tanto de éste cuanto de la esencia potencial que él admite como distinción real), con lo que según la noción de fundamento la identidad se *macla* o bien con la no contradicción como primer principio único o monista (*macla* griega), o bien con la causalidad trascendental como no menos monista “autofundamentación” (*macla* moderna).

Sin embargo, puesto que la causalidad o principiación primaria o trascendental carece de identidad según el carácter de comienzo incesante e inescuto, de donde equivaliendo a como tal principiación depender del Origen, aun así, de ningún modo es por Éste causada ni principiada, mientras tampoco causa o principia la analítica real que según co-principiaciones o concausalidades admite.

Por otra parte, la pluralidad de primeros respecto de la primaria principialidad, cabe sugerir, es discernible sólo si a la par se alcanza la ampliación del orden trascendental de acuerdo con el acto de ser personal según el carácter de *además*, y ampliación que parejamente resulta inasequible sin abandonar la limitación de la presencia mental en el inteligir objetivante pues según ese límite la primariedad es equiparable no más que con la principialidad y de acuerdo con la noción objetivada de fundamento, de donde indiscernidad tanto del Origen cuanto de la dependencia que respecto de Éste es ella, o sea del primer “principio” de identidad y del primer “principio” de “causalidad” trascendental.

\* \* \*

A su vez, si bien la unificación desde el acto de ser humano personal como acto primario según el carácter de *además*, y a manera de cierto conato de réplica bajo la condición de “verbo” en intimidad o de “logos de la persona humana” es para el hombre inalcanzable en el “nivel” del acto de ser, aun así, es, valga la expresión, “procurada” a través del *descenso* desde el hábito de sabiduría desde luego en el nivel del distinguirse real que es la esencia potencial de ella y justo al unificar el plural manifestarse iluminante al que esta esencia equivale, aunque también, y de antemano a través del descenso según el que por *distinción pura* se advierte el acto de ser de la criatura extramental, así como –y, cabe sugerir, conjugando ese dual descenso intelectual inmediato desde la sabiduría personal– a través de cierto contraste o *pugna* de lo inferior en la propia esencia –la presencia mental limitada– con la esencia extramental, no menos se explicita ésta; unificación del plural descenso del acto de ser personal *desde* el hábito de sabiduría que siendo manifestativa de la intimidad personal, a la par es, si de este modo cabe decirlo, “gestionada” *según* el *disponer* en tanto que descenso de la libertad trascendental.

Y de esa suerte el unificarse de la compleja manifestación humana “conducido” desde el hábito de sabiduría y, hasta donde sea viable, según el *disponer*, se corresponde con el logos de la persona humana en tanto que según éste se unifica el *co-existir-con* el ser extramental según el hábito de *intellectus* y el adquirido de ciencia (no menos físico-matemática) a la par con el enriquecimiento (o bien empobrecimiento) equivalente a la esencia del ser personal y que temporal o, más aún, históricamente, *procede* a partir del hábito que de inmediato desde el innato de sabiduría, de donde siendo por así decir “nativo”, es *ápice* de tal descenso, el hábito de *sindéresis*, y enriquecimiento de entrada intelectual en calidad de *ver-yo* aunque asimismo voluntario en la medida en que el *querer-yo* se involucra en la actuación humana, también la de nivel natural-orgánico si al menos en cuanto a lo psíquico cabe asumirla bajo la “guía” de la actividad intelectual.

Con lo que el descenso desde el hábito innato de sabiduría a partir del hábito nativo de *sindéresis* según el que *procede* el enriquecimiento esencial de la persona humana, antes que una emanación derivativa del acto de ser personal, y ni siquiera respecto de las potencias del alma, más bien comporta una *suscitación* de la riqueza al cabo intelectual de la vida humana, esto es, plural *iluminación* –de nivel– *esencial* que a su vez nativamente *se añade* –*vida añadida*– a la vida natural orgánica –*vida recibida* activamente o asumida–, y en la que “re-*dunda*”, aunque no por cierto de manera acabada ni completa; aunque asimis-

mo estriba en la *constitución* de obras voluntariamente ejecutadas en la medida en que en la actuación se inserta la iluminación intelectual del bien que es viable añadir, en su esencia, al ser creado.

Así que en último término la unificación del irrestrictamente enriquecible distinguirse real que es la esencia potencial del acto de ser humano y en tal medida equiparable con el logos de la persona humana sería asequible tan sólo desde el acto de ser personal que como libertad a su vez equivalente antes que a un fin con carácter de *después* a un *indesfuturizable futuro* se orienta, por así decir, más allá de cualquier fin, de donde como superación respecto de cualquier necesidad, mas de suerte que tampoco dicho logos personal humano llega a ser culminado o completo.

Y es de esa manera, según que la esencia de la persona humana no sólo procede del ser personal sino que a su vez se orienta de acuerdo con la libre destinación de éste, como a través por un lado del *englobar* de la sindéresis en cuanto que *ver-yo* respecto de la plural intelección de nivel esencial cifrada en iluminación se accede a Dios en cuanto que mostrado como plena Claridad íntima, mientras que a través por otro lado del “conducirse” voluntario como *querer-yo* se accede al Ser divino en tanto que mostrado en calidad de Poder pleno u omnímodo según la Claridad plena en la divina Dispensación sobre la historia e, incluso, sobre la evolución cósmica.

De donde a la par el ser humano según el carácter de *además* es, para de alguna manera indicarlo, un conato de logos o verbo “acabado” en intimidad a manera de plena réplica mediante la que venga a serle viable aceptar y dar por entero su ser, y procurado logos que muestra a Dios como un fiel y puro o límpido Manifestarse en Intimidad y omnímodamente poderoso sobre cuanto de Él depende y sin que para, por así decir, “ejercer” ese Poder le sea preciso “actuar” con actos distintos del que su Ser es, pues si lo fueran, habrían de ser criaturas.

Por lo demás, a partir de la sugerida manera de entender la necesidad en los actos de ser creados y la contingencia en sus esencias potenciales todavía más se ha de rectificar, si cabe, la extendida idea de contingencia como correlato de un presunto poder divino respecto de no crear o, incluso, de aniquilar la criatura (si bien a Dios no falta el poder de transmutarla), y según la que en último término la libertad, y no sólo divina, se entiende como poder de actuar a la par que de no actuar, pero sin que bajo esa consideración se note que nada añadiría al poder de actuar el de no actuar (como sí, en cambio, nota Nietzsche cuando rechaza la que llama “voluntad de no”), y que, sin actuar, el poder de actuar sería inferior respecto de sin más actuar.

Luego de entrada y sin necesidad de introducir ni la negación ni la reflexión más bien la libertad es entrañada en la actuosidad superior a la meramente principal, de intrínseca dualidad en tanto que primaria.

A su vez, desde luego la criatura necesariamente depende de Dios y por eso es indefectible; pero de Él depende en virtud de una libérrima Dispensación divina equivalente sin más a la criatura, es decir, al ser que la criatura es, sin que la creación exija algún acto divino de crear que fuera distinto de Dios a la par que de la criatura, esto es, sin que entre Dios y la criatura medie un acto “de” Dios, pues por cierto en modo alguno de la criatura.

Así que Dios “crea” libérrimamente y desde luego sin ningún tipo de necesidad que lo restrinja mas sin que por eso la criatura haya de involucrar esa intrínseca “posibilidad de no ser” con la que suele la contingencia equipararse; en su condición de acto de ser dependiente exclusivamente de Dios ninguna criatura es, ni tiene, posibilidad de no ser, y por más que puedan dejar de ocurrir o bien de acaecer muchas de las distintas distinciones según las que es potencial su esencia, por lo que dicha posibilidad de no ser atañe apenas a algunas de tales distinciones intrínsecas a su esencia.

Más aún, de ninguna manera necesita Dios poder para ser Dios ni, cabe sugerir, para crear, aunque desde luego le compete poder sobre la entera creación habiéndola creado, así como por entero también sobre la humana libertad y sin por cierto cancelarla, de entrada porque ninguna vicisitud o mudanza puede concernirle y sin que sea equiparable su eternidad con una suerte de necesidad. Al cabo, si la criatura no hubiese sido por Dios creada, Él sería libérrimo por encima de cualquier poder así como de cualquier necesidad.

\* \* \*

Por consiguiente, de acuerdo con las “vías” de intelectual acceso humano al Ser divino según el inteligido ser y esencia de la criatura en la medida en que sin más muestra a Dios por exclusivamente depender de Él, de donde o bien alcanzando el ser personal humano según el carácter de *además* o bien advirtiendo el ser extramental con carácter de *puramente distinto* respecto del ser mental o, todavía, a la par encontrando, y de distintas maneras, la distinta esencia potencial de esos distintos actos de ser creados; de acuerdo con esas cuatro “vías”, no apenas se constata la existencia de Dios, o “que” Dios existe *–quia est, hōti esti–*, sino que se entienda el Ser que Él es también como Esencia, o “qué” es Dios *–quid est, tí esti–*, al inteligir el mostrarlo que las criaturas son, y mos-



tracción a través de la que la persona humana accede a la Identidad divina de Esencia y Acto de ser como Origen según plena Simplicidad, mas también en tanto que Ser personal, y sin que para eso haya de lograr algún “inteligido” correspondiente a Dios ni, menos todavía, pueda discernir la divina Intimidad.

Para de algún modo expresarlo, las criaturas permiten no meramente demostrar que Dios existe, ni a Él remiten sólo en calidad de imágenes o como símbolos –iconos–, sino que sin más muestran a Dios: son una “muestra” de Él en cuanto a su Esencia idéntica con el Acto de ser; al intelectivamente conocer las criaturas, y sin nada más conocer que ellas, se conoce a Dios en la medida en que se sabe que dependiendo exclusivamente de Él son las criaturas máxima o extremadamente distintas respecto del Ser divino; distinguirse éste que ni conlleva negar ni admite comparar, pero que muestra ese Ser respecto del que vige justo como extrema distinción.

Y es de esa suerte, nada más entendiendo que el mostrar el Ser divino que las criaturas son en calidad de pura y exclusiva dependencia respecto de Él, como el hombre entiende la Identidad de Esencia y Acto de ser que Dios es en tanto que Origen, esto es, como Primero simplicísimo que a la par es supremo Ser personal, acerca de cuya Intimidad, sin embargo –la Intimidad divina del Origen idéntico–, solamente le caben barruntos.

Así que sin reducir el conocimiento humano de Dios a una demostración, y tampoco de la mera existencia del Ser divino (menos desde luego si sólo como “cuantificador existencial”), ni siquiera si de este modo cupiera deducir atributos de la Divinidad –aunque en alguna medida apelando a cierta negación–, se accede al Ser y a la Esencia que según originaria Identidad y también de carácter Personal es Dios, entendiendo la distinta distinción real de esencia potencial y acto de ser equivalente a las distintas criaturas pues tanto según el ser cuanto según la esencia estriban ellas en un exclusivamente depender respecto de Dios equivalente a mostrarlo a través al cabo de una extrema distinción real.

Entender de acuerdo con cierto distinguirse real concerniente al entender humano, por lo pronto en su ínfimo nivel, respecto de sus temas se equipara con el método de abandonar el límite mental, y límite cifrado en la unicidad y la mismidad como características de las objetivaciones intelectuales en tanto que constantes según la presencia mental limitada equivalente a ese acto intelectual mínimo. De este modo la distinción real de la limitada presencia mental es o bien *pura*, respecto del acto de ser extramental, o bien, cabe sugerir, “matizada” de acuerdo con un contraste o *pugna* según *fases*, respecto de la esencia potencial del acto de ser extramental; por su parte, el acto de ser per-

sonal es alcanzado sin que la distinción real del límite mental del inteligir respecto de él comporte prescindir de éste sino a ser *además* respecto de la presencia mental limitada, así como la esencia de la persona humana se esclarece al enriquecerse intelectualmente como englobando ese límite.

Por su parte, el distinguirse real según el que el inteligir humano accede a Dios es, por así decir, extremo o máximo en comparación con el distinguirse real según el que son inteligidos los distintos actos de ser y sus esencias potenciales: equivale, por así decir, a extremar la distinción pura o la distinción según el *además* respecto del límite mental, así como el contraste o pugna con él y el englobarlo. Con lo que inteligir a Dios equivale a inteligir el acto de ser que las criaturas son como distinto distinguirse real extremo respecto de Él, así como a inteligir la esencia de ellas a su vez como el distinguirse real intrínseco a esos actos de ser, de donde como a través de ellos distinguiéndose no menos extremadamente de Dios.

Por tanto, según la intelección humana se muestra a Dios sin que sea preciso postular una presunta noción intelectual que hubiera de corresponderle ya sea por analogía de atribución o ya como carácter de suprema unidad aun si imparticipada (ni por cierto según la noción de infinito propiamente entendida), de suerte que sin tampoco afirmar de Él de manera eminente cuanto en la criatura es perfección inmixta o pura en paralelo con de Él negar cuanto en ella conlleva imperfección, pues más bien entendiendo la distinción real extrema de la criatura respecto de Dios. Y de este modo, siendo la criatura extramental comienzo incasante e insecuto, muestra a Dios como Origen según Identidad, mientras que siendo la criatura personal según el *además* muestra a Dios desde luego como Origen idéntico pero, antes aún, según inaccesible Intimidad plena.

De donde, al cabo, sin nada más inteligir que la criatura en cuanto que distintamente comporta distinción real se entelige que depende de Dios y de suerte que ella equivale a mostrarlo justo en cuanto que de manera extrema se distingue realmente de Él; se entelige sin más la criatura en tanto que ella entera, y según puro y neto “afirmar” como ser, equivale a un mostrar el Ser divino justo en la medida en que de Él como acto de ser se distingue según máxima o extrema distinción por carecer de identidad, y distintamente, así como por de modo correlativo comportar un distinto distinguirse real intrínseco en calidad de esencia potencial, mientras a la par estriba en con exclusividad de-

---

<sup>22</sup> Y de esa manera, en cuanto que se evita “presumir” una directa intelección humana de Dios se elude el llamado ontologismo.

penden del Origen idéntico<sup>22</sup>.

En definitiva, el acceso intelectual a Dios asequible al hombre se logra de acuerdo con el ascenso que cada uno de los superiores hábitos intelectivos comporta, por lo pronto según el hábito de sabiduría al que por ser solidario con el inteligir personal compete en este inteligir trocarse en búsqueda del Ser divino como Plenitud personal, orientando la persona entera hacia Dios, aunque también, y en descenso desde ese hábito, de inmediato según el hábito de los primeros principios o *intellectus* en cuanto que el acto de ser extramental o persistir se advierte como primer principio vigente respecto del Origen en Identidad al estribar en exclusiva dependencia respecto de Él, y dependencia en el persistir equivalente a la que, se ha sugerido, puede llamarse “fundamentación”, si bien real antes que lógica, es decir, a que la causalidad o principia-ción primaria y trascendental es *vigente* tan sólo si dependiendo respecto del Origen idéntico; pero se logra asimismo dicho acceso según que a través de esos dos hábitos se asciende a la par según el de sindéresis y el de ciencia

Así pues, se entiende —filosóficamente— que la criatura muestra a Dios en la medida en que se abandona la actualidad, es decir, la presencia mental limitada según objetivaciones ya que de esta manera la criatura es inteligida en cuanto que carente de identidad justo como acto de ser, o bien como comienzo persistente o bien de acuerdo con el carácter de *además*, según lo que uno y otro estriban en depender del Ser divino mientras paralelamente admiten el distinguirse real equivalente a su esencia potencial.

Y dicho mostrar a Dios se equipara a su vez con un distinguirse real extremo respecto de Él como Ser de acuerdo con Identidad, de entrada como Origen mostrado según el persistente comienzo y como Plenitud de Intimidad personal según el carácter de *además*.

Por eso, en cuanto que muestra a Dios al de Él distintamente depender puesto que de manera distinta carente de identidad, la criatura con mayor motivo es imagen respecto de la Identidad, a la par que símbolo —o icono—, así como indicio de Ella.

Pero asimismo se entiende que la criatura muestra a Dios en cuanto que, incluso sin valerse del método filosófico de abandono del límite mental, sin objetivarla se entiende esa distinción de acuerdo con los hábitos intelectuales superiores y en tanto que comportan cierto ascenso “mostrativo” antes que demostrativo, y que puede tomarse con carácter de racional; aunque todavía ca-

<sup>23</sup> A los símbolos ideales alude Polo en *Nietzsche y Antropología trascendental II*.

be entender las correspondientes objetivaciones en calidad de *símbolos ideales* que remiten a los temas de dichos hábitos intelectivos<sup>23</sup>.

### 3. LOGOS O RAZÓN HUMANA DE ACUERDO CON LA UNIFICACIÓN DEL INTELIGIR SEGÚN HÁBITOS

Así pues, al destacar el ascendente acceso a Dios no sólo según el inteligir humano convertible con el ser personal al libremente trocarse en búsqueda de acuerdo con el hábito de sabiduría que en alcanzándolo se le otorga y lo torna a su vez en método, sino incluso a través de los hábitos intelectuales que descienden desde ése más alto en cuanto que innato al acto de ser personal, con propiedad cabe tomar dicho subir y bajar de la intelección, y a través del que consiguientemente se unifica entero el vivir intelectual del hombre, en calidad de cierta “razón” o logos de la persona humana.

De donde es razón o racional desde luego el ascenso y descenso del inteligir junto con la pareja unificación de inteligidos, si bien no apenas de acuerdo con tipos diversos de lógica respecto de nociones intelectuales objetivadas, y de manera paradigmática según conexiones deductivas entre objetivaciones matemáticas, o también si se postulan “valores” de “validez” ajenos a los de la lógica clásica.

Porque ciertamente es logos o razón con carácter de lógica la plural y diversa conexión unificante según objetivaciones que de entrada procede en ascenso mas a la par posibilitando el discurrir descendente a través de los conectivos objetivados, y que tanto sube cuanto baja por lo pronto según dos divergentes líneas de *prosecución* respecto del abstraer como incoativo inteligir objetivante conjugado con el sentir, la *generalizante* y la *fundamentante*, cuya unificación o logos es la otra línea prosecutiva del inteligir objetivante, si bien independiente de la abstracción y en consecuencia del conocimiento sensible, cifra en las objetivaciones matemáticas que pueden por lo demás indefinidamente pluralizarse sin que sea viable una axiomática única

Sin embargo, no siempre se discierne la diversa índole lógica de las dos líneas prosecutivas de la operación inicial abstractiva, que, por ejemplo, en la lógica clásica se confunden según la predicación no tanto “extensional” cuanto, por así decir, “intensional” (o “intensiva”) de acuerdo con la objetivación de diferencias intencionales respecto de la esencia extramental, y de entrada toma-

---

<sup>24</sup> De estos asuntos, por lo demás, trata Polo en los tomos tercero y cuarto del *Curso de teoría del conocimiento*.

das como categorías o “predicamentos” o, luego, intentando unir éstos con la “extensión” de esas diferencias, según “predicables”; y todavía más se confunden estas lógicas diversas a la vista de las diferentes formas o estructuras proposicionales o, con mayor motivo, cuando se sientan tipos de conexiones deductivas entre tipos de proposiciones de acuerdo con la índole formal de éstas según modalidades de silogística, y conexiones que se presume unificar en orden a un, al cabo imposible, sistema axiomático único<sup>24</sup>.

Aunque en virtud del inteligir habitual es de mayor altura el logos o *ratio* como unificación de la línea racional fundamentante respecto de las operaciones que los correspondientes hábitos posibilitan de antemano sin conmensurarse con objetivaciones, y equivalente al hábito de ciencia a manera de balance, pues nunca definitivo, ya que de esta suerte se explicitan –o como inexplicables implícitos se manifiestan– las distintas concausalidades que integran la esencia extramental.

Por su parte, las unificaciones en las líneas prosecretivas que arrancan del inteligir objetivante incoativo distintas de la fundamentante, la generalizante y la matemática, ascienden obteniendo objetivaciones conectivas superiores a las precedentes en lugar de en virtud de hábitos adquiridos que manifiestan las operaciones más bien de cierta *variación de acto*; y aunque en la línea generalizante cabe ascender indefinidamente, en la matemática, sin embargo, puesto que depende la unificación de la racional fundamentante con la generalizante, es inviable la unificación de la diversidad de funciones (las funciones son el nivel de unificación matemática superior al de los números; los números se obtienen al unificar los conceptos objetivados con las ideas generales, mientras que las funciones al unificar los juicios objetivados con los números), por lo que cabe postular indefinidas sistematizaciones de funciones propuestas como teoremas.

Al cabo, la unificación matemática es inclausurable puesto que se logra a partir de las objetivaciones de la línea racional fundamentante, que no son más que tres, puesto que la última es *oscilante* en vista de la alternancia en la noción objetivada de fundamento en calidad de *cambio de base* de acuerdo con diversas *maclas* de los primeros principios objetivados como axiomas lógicos. Porque, a su vez, la pretensión de lógica única se debe a que en el nivel de la última operación racional fundamentante se macla la identidad no sólo con la no contradicción sino también con la causalidad en tanto que, por así decir, “aplicada” al ser espiritual.

E incluso es más alto el logos o razón como englobante unificación de hábitos adquiridos y de operaciones objetivantes cualesquiera según el hábito de

sindéresis, que puede a su vez tomarse como un nivel de conciencia superior al de la apenas concomitante respecto de esas operaciones.

La conciencia concomitante al inteligir operativo o según objetivaciones es una peculiar operación intelectual objetivante inicial que se conjuga con el conocimiento sensitivo no más que en el nivel de la imaginación de proporciones solamente formalizadas, y cuyo tema congruente es la circularidad según la noción intelectual de “a la vez, y lo mismo, principio que fin”, equivalente a “inteligir que lo que objetivamente se entiende, se entiende como tal única y exclusivamente por entenderlo”, de modo que entenderlo objetivamente equivale a “notar” que se entiende, mas sin entender el entender o sin *manifestarlo* (lo que corresponde a los hábitos adquiridos), o notando apenas que se entiende justo objetivamente, es decir, de modo que luciendo tan sólo la objetivación se entiende que según ella se entiende, mas sin entender el entender; y de ahí que este notar que se entiende al objetivar pero sin manifestar el entender —sin *desocultarlo* respecto de lo entendido— acompañe cualquier entender objetivante incoactivo que se conjugue con conocimientos sensibles perceptuales, también recordables a la par que “expectables” (ordinariamente asimilado sin más a la abstracción), y con el de las divergentes líneas procesivas de éste.

Mas por al cabo estribar en cierta procura de réplica en intimidad por parte del acto de ser personal humano es de todavía mayor altura, y no menos con carácter de razón, la unificación de la actividad intelectual que desde el hábito de sabiduría por así decir se “gesta”, también del hábito de *intellectus*, de modo que no sólo del de sindéresis en tanto que englobante de las que a partir de él son suscitadas, y que se corresponde con el logos de la persona humana según el que el entero vivir intelectual del hombre en virtud del disponer por el que parejamente desciende la personal libertad trascendental es conducido u orientado, mientras de tal modo unificado le cabe a su vez ser “instaurado” en calidad de don o como amor.

Así que, en último término, *desde* el hábito de sabiduría son *según* el logos de la persona humana unificados tanto el hábito de *intellectus* por el que se entiende la vigencia entre sí de los primeros principios, cuanto el hábito de sindéresis que engloba los hábitos adquiridos y las operaciones objetivantes a partir de él en tanto que ápice suscitadas como descendente a la par que ascendente iluminación de nivel esencial, por lo que también comprendido el hábito de ciencia, con lo que de esa suerte unificada la entera intelección humana es, por así decir, libremente “esgrimida” de acuerdo con la orientación destinal o bien trocándose en búsqueda de encontrar a Dios y de en Él encontrarse la persona

creada o bien pretendiendo el pleno encuentro del ser “propio” a través del intento de identidad con la propia esencia (mediante un presunto completamiento de su saber o una culminación de su querer de acuerdo, por ejemplo, con un indefinido prorrogarse voluntario según el poder de negar o, al contrario, de transmutativo afirmar al cabo según la interpretación).

\* \* \*

Desde donde con mayor motivo que según el ascenso intelectual hasta el Origen como Identidad a través de la dependencia trascendental de la primera causalidad o principiación, pues, sobre todo, según el trocarse en búsqueda, al cabo, del *Logos* o *Ratio* que hubiese de serlo en plenitud o como plena Réplica íntima de la Identidad originaria, el hacia lo alto alzarse de la intelección humana buscándose al buscar a Dios podría equipararse con la por san Agustín llamada *ratio superior*; y que es la que puede al cabo asimilarse a cierta fe humana intelectual o racional a manera por cierto de disposición en alguna medida exigida para el nuevo don divino, a través de la Gracia, de la fe teologal.

En definitiva, no sólo el ascenso hacia Dios según la intelección humana sino también el descenso de ésta de acuerdo con una pluralidad metódica y temática exige considerar la viva –vívida– unificación, al cabo desde la persona, de los más altos hábitos intelectuales, por lo pronto desde el que es solidario con el inteligir personal, el de sabiduría, en el que se asume, como elevándola al nivel de la persona, y junto con el hábito de los primeros principios o *intellectus*, la unificación que se logra a partir del hábito de *sindéresis* ante todo de los hábitos adquiridos aunque también de las operaciones objetivantes, y que son el potencial o dinámico enriquecimiento equivalente a la esencia en cuanto que manifestación y disposición por parte del acto trascendental o primario que es el hombre como acto de ser personal.

Y también de esa manera cabe *in melius* interpretar la propuesta kantiana acerca de la superioridad de la razón (*Vernunft*) sobre el entendimiento (*Verstand*), siempre que en ella, asimismo en cuanto que teórica, no se mutile el acceso a Dios, y que no por alto se pase la orientación ascendente del *intellectus*, irreductible a la conjugación del conocimiento intelectual con el sensible, entendido aquél como analítico y *a priori* y éste como sintético y *a posteriori* (o, frente al planteamiento aristotélico, sin reducir la “actividad” del intelecto agente a la suscitación de inteligibles en acto de acuerdo con cierta iluminación de los conocimientos sensibles en calidad de inteligibles en potencia).





# Las cuatro dimensiones del abandono del límite mental como respuesta a la cuestión abierta por Kant en la *KrV* acerca de la “*Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen*”.

*The four dimensions of the abandonment of the mental limit as an answer to the question opened by Kant in the *KrV* on the “*Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen*”*

ALEJANDRO ROJAS JIMÉNEZ  
Universidad de Málaga  
rojas\_a@uma.es

RECIBIDO: 2 DE SEPTIEMBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 13 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** Este trabajo pretende poner en cuestión el intento *highly kantian in nature* de ampliar el conocimiento objetivo posible. Y ello desde la consideración de que para proseguir y no detenerse en dicho conocimiento objetivo no se precisa ampliar las posibilidades del entendimiento posible, sino constatar la existencia de otros actos intelectuales que pueden ejercerse por separado, es decir, liberados de su potencia. Analizo en este trabajo tres intentos de evitar dicha detención: la *Erweiterung* kantiana (y su evolución desde la *KrV* hasta la *KU*), el conocimiento simbólico, y la filosofía del abandono del límite mental.

**Palabras clave:** ampliación, conocimiento posible, conocimiento simbólico, abandono del límite mental, *intellectus agens*.

**Abstract:** This work aims to call into question the highly Kantian in nature aspiration to broaden the possible objective knowledge. And this from the consideration that to continue and not stop in that objective knowledge is not required to extend the possibilities of the intellect, but a finding of other intellectual acts separately exercisable, ie released of its potency. I analyze in this paper three attempts to avoid this detention: the Kantian *Erweiterung* (and its evolution since the *KrV* to *KU*), the symbolic knowledge, and the philosophy of the abandonment of the mental limit.

**Keywords:** enlargement, possible knowledge, symbolic knowledge, abandonment of the mental limit, *intellectus agens*.

## 1. INTRODUCCIÓN: LA METAFÍSICA COMO INCLINACIÓN DE LA RAZÓN A PENSAR LO INCONDICIONADO (UNBEDINGSTEN)

Este trabajo persigue precisar y evaluar el alcance mismo de la *Erweiterung* aludida repetidamente por Kant en la *KrV*, y que finalmente es presentada como una aparente promesa incumplida<sup>1</sup> al acabar concluyendo que es preciso domar (*bändig*) a la razón en su inclinación a dilatarse más allá de los reducidos límites de la experiencia posible<sup>2</sup>. El planteamiento kantiano es asumido como punto de partida de una discusión que sigue vigente en la filosofía contemporánea e incluso la actual, que curiosamente no se llega a cuestionar aún suficientemente si debemos llamar necesariamente ampliación al modo como debe pensarse la prosecución y el no detenimiento en el conocimiento objetivo posible.

Desde la óptica de la *KrV*, que como decimos marca el modo en el que la filosofía contemporánea se ha hecho cargo de la cuestión, ésta queda planteada del siguiente modo: el entendimiento tiene sus límites, y aunque existe una inclinación racional a abandonarlos, dicho abandono tiene lugar según el modo de una ampliación (*Erweiterung*) que lleva al entendimiento más allá de sus posibilidades. No es ésta una idea nueva original de Kant. Incluso podríamos considerar que lo que hace el de Königsberg es continuar la cartesiana Reg. VIII en tanto que trata de establecer los límites del conocimiento humano con vistas a evitar y prevenir los errores propios de una tal ampliación, y ello por cuanto que en su planteamiento late aún la consideración de que la '*facultas intelligendi es perexigua et valde finita*'<sup>3</sup> en relación con la voluntad, la cual es considerada por contraposición infinita e imposible de contener dentro de los límites del entendimiento<sup>4</sup>.

Pero si por un lado, efectivamente, “el mayor, y quizás lo único útil de to-

<sup>1</sup> “So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung zu versprechen schien, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Principien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinausrücken, //B730// die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht und sie für constitutive Principien transcendentener Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein Überredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen”. *KrV*, B 729–30.

<sup>2</sup> “Da bedarf sie so sehr einer Disciplin, die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige und sie von Ausschweifung und Irrthum abhalte”. *KrV*, B 739

<sup>3</sup> AT, VII, 57.

<sup>4</sup> AT, VII, 56.

da la *KrV* es pues sencillamente negativo (pues no sirve como *organon* para ampliar, sino como disciplina para contener y, en lugar de descubrir verdades, tiene tan sólo el mérito nada escandaloso de impedir errores”)<sup>5</sup>, por otro lado, en la posterior *KU* (1790) queda patente que ha existido una evolución considerable respecto de este planteamiento. Ya en 1788, en la *KpV*, aparece como sabemos un cambio muy significativo en torno al papel que desempeña la facultad de juzgar, pues el juicio práctico no puede recurrir a los esquemas de la imaginación<sup>6</sup>, sino a la ley moral de la razón<sup>7</sup> que es un principio subjetivo que tiene su fundamento en la libertad (autonomía) para determinar lo que es moralmente bueno<sup>8</sup>. Pues bien, quiero llamar la atención sobre el hecho de que en la *KU* observamos aún otro paso más decisivo en este proceso de independencia: si el primer paso había sido la conquista práctica de la autonomía del juicio, en la *KU* acontece la conquista de la *heautonomía* de la facultad de juzgar, es decir, el carácter autorreferencial de la legislación del ejercicio del juicio reflexionante<sup>9</sup>. De este modo, Kant pasa de no observar ningún principio propio del juicio (ni en su uso teórico ni práctico)<sup>10</sup> a señalar un principio propio tanto para su uso lógico (una *heautonomía* lógica) como para su uso estético (una *heautonomía* estética)<sup>11</sup>.

Respecto de la *heautonomía* estética, Kant haya un principio a priori (el ‘*sensus communis aestheticus*’ entendido como el libre juego de la imaginación y del entendimiento) que subyace a las pretensiones de universalidad y necesidad del juicio estético. En lo que a la *heautonomía* lógica se refiere, Kant observa el siguiente principio subjetivo que legitima al juicio para “reflexionar”:<sup>12</sup> la finalidad formal en la naturaleza.<sup>13</sup> A saber, que nos comportamos al entender el

<sup>5</sup> “Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ: da sie nämlich nicht als Organon zur Erweiterung, sondern als Disciplin zur Grenzbestimmung dient und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten”. *KrV*, B 823.

<sup>6</sup> *KrV*, B 172

<sup>7</sup> *KpV*, AA V, 27

<sup>8</sup> *KpV*, AA V, 57.

<sup>9</sup> RECKI, B., *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischen Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Klostermann, Frankfurt, 2001, 52.

<sup>10</sup> *KU*, AA V, 186.

<sup>11</sup> “El hecho de que la facultad de juzgar posea un principio a priori es el gran *novum* sobre el que erige la *KU*”. OSCAR CUBO, *Kant. Sentido común y subjetividad*, Plaza y Valdés, Madrid, 2012.

<sup>12</sup> *KU*, AA V, 180.

<sup>13</sup> “El principio de la finalidad formal de la naturaleza presenta las condiciones universales bajo las cuales los fenómenos de la naturaleza empírica pueden ser conocidos por el hombre”. OSCAR CUBO, *op cit.*, 102.

mundo como si (*als ob*) existiera una conformidad (*Angemessenheit*) entre la naturaleza y las facultades de conocer del hombre. Esta idea de la conformidad, según García González, también está presente en la obra de Polo<sup>14</sup>; y su constatación se remonta como mínimo a Tomás de Aquino<sup>15</sup>. Desde luego no cabe sino ser asumida por todo aquel que pretenda o tenga la esperanza de entender la naturaleza (y que no implica desde luego la idea de fin natural del juicio teleológico). Al afirmar dicha finalidad formal Kant justifica el uso de operaciones noéticas reflexionantes que en la *KrV* no eran legítimas.

Se perfila a partir de Kant dos alternativas: o bien profundizamos para ver hasta dónde puede conducirnos esta nueva vía abierta en la *KU*, o bien aprendemos a hacer oídos sordos a esa necesidad humana (*Bedürfnis*) para evitar aventurarnos en un terreno de ideas confusas. Estas dos alternativas, ambas, han gozado de un éxito innegable siendo sus mayores representantes el idealismo alemán por un lado y el positivismo, de raigambre empirista, por otro lado.

## 2. LA PROSECUCIÓN COMO *ERWEITERUNG*

Como resumen del apartado anterior podemos decir que la evolución de Kant queda marcada por los siguientes dos grandes pasos: en un primer momento, y mostrando que como buen ilustrado nunca desvaloró la capacidad de la razón para deducir y seguir trabajando de un modo racional allí donde el entendimiento pierde el suelo de la sensibilidad, Kant amplía el “conocimiento” más allá de sus límites defendiendo la posibilidad de una *transcendentale Deduktion* que Kant concibe como una *notwendige Maxime der Vernunft*<sup>16</sup> que empuja a la razón incluso a suponer *entia rationis ratiocinantis* de un modo relativo (*suppositio relativa* o *als ob*). Y posteriormente en un segundo momento llega a dar un paso que aún por aquellas fechas de la *KpV* parecía imposible: halla mediante una experiencia no sensible un principio subjetivo que sirve de sustento al juicio lógico y estético. Y así, aunque había sentenciado en 1781 que todo conocimiento sintético de la razón pura en su uso especulativo es imposible<sup>17</sup> remi-

<sup>14</sup> “No sólo pienso que nuclearmente es una tesis poliana; sino que además sospecho que, lejos de dificultar, facilita la comprensión del tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento* de Polo”. JUAN A. GARCÍA, *Autognosis*, Bubok, Madrid, 2012, 66.

<sup>15</sup> “Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus, hoc autem est veritas”. *Summa contra. Gentiles*. I, 1.

<sup>16</sup> *KrV*, B 699.

<sup>17</sup> *KrV*, B 824.

tiendo el fin último de la razón a un interés práctico<sup>18</sup>, acaba avalorando en 1790 la existencia de una experiencia de la conciencia, *des Geistes*, que es capaz de constatar fenomenológicamente la heautonomía del juicio reflexionante. Y esto quiere decir, por lo que respecta al juicio lógico, que en base a un principio propio se legitima la actividad reflexionante para juzgar que la naturaleza esta ordenada a nuestro conocimiento de tal modo que puede ser conocida por el hombre al aplicar sus categorías y conceptos. Así, aunque no se puede determinar que exista un fin natural, toda ciencia se yergue sobre el juicio de que existe aquella finalidad *formal* de la naturaleza<sup>19</sup>. Sin la aceptación de esta *formale Zweckmäßigkeit der Natur* no cabe pretensión o esperanza de conocimiento alguno; y no se trata de una convicción subjetiva de la que algunos estemos persuadidos, sino de un principio que asume necesariamente todo el que busca conocer la naturaleza, y sin el cual el mismo órgano de la *KrV* se derrumbaría.

Kant en la *KrV* ya había mostrado su interés, como buen ilustrado, por encontrar juicios de los que pudiéramos estar convencidos y no sólo persuadidos. Entendiendo por persuasión la creencia en base a una “convicción subjetiva”, y por convicción, la creencia en base a un juicio que cualquier entendimiento consentiría. Pues bien, el juicio reflexionante, tanto en su uso lógico como estético –tal y como es legitimado en la *KU*– funciona en base a un principio que cumple esta condición, y por ello cualquier ser racional debe estar convencido de su validez.

El idealismo, que es desde luego *highly kantian in nature*, intentará mostrar el camino en función del cual dicha experiencia intelectual (*des Geistes*) que legitima el juicio reflexionante permite adentrarnos un camino absolutamente fructífero de “ampliación” del conocimiento más allá de los límites establecidos en

<sup>18</sup> Dicho con otras palabras hay cosas (fundamentalmente las cuestiones relativas a la libertad) que no son necesarias para nuestro saber, pero de vital importancia práctica.

<sup>19</sup> “Die Natur specificirt ihre allgemeinen Gesetze nach dem Princip der Zweckmäßigkeit für unser Erkenntnißvermögen, d.i. zur Angemessenheit mit dem menschlichen Verstande in seinem nothwendigen Geschäfte, zum Besonderen, welches ihm die Wahrnehmung darbietet, das Allgemeine und zum Verschiedenen (für jede Species zwar Allgemeinen) wiederum Verknüpfung in der Einheit des Principis zu finden: so schreibt man dadurch weder der Natur ein Gesetz vor, noch lernt man eines von ihr durch Beobachtung (obzwar jenes Princip durch diese bestätigt werden kann). Denn es ist nicht ein Princip der bestimmenden, sondern bloß der reflectirenden Urtheilskraft; man will nur, daß man, die Natur mag ihren allgemeinen Gesetzen nach eingerichtet sein, wie sie wolle, durchaus nach jenem Princip und den sich darauf gründenden Maximen ihren empirischen Gesetzen nachspüren müsse, weil wir, nur so weit als jenes Statt findet, mit dem Gebrauche unseres Verstandes in der Erfahrung fortkommen und Erkenntniß erwerben können”. *KU*, V, 186.

la *KrV*, e incluso más allá de la *KU*, donde todavía estaba atado muy en corto. Este camino recibirá el nombre de *Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*.

Des este modo, y aunque lo justo es remontar a Descartes el hallazgo de que existe una experiencia de la conciencia pensante<sup>20</sup> (pues el filósofo de Le Haye monta toda su filosofía sobre la experiencia ‘*simplex mentis intuitus*’ del ‘*ego cogito*’<sup>21</sup>), lo cierto es que sólo con el idealismo se aborda *strictu sensu* la tarea de hacer una ciencia de la experiencia de la conciencia para demostrar hasta qué punto el conocimiento puede encontrar suelo en una experiencia no-sensible que le permita abordar con éxito la denominada *Erweiterung*.

Así, la base sobre la que se levanta el proyecto idealista es pues la cuestión de si existe un modo de “alzar el vuelo”<sup>22</sup> más allá de lo inmediatamente dado. Pero el hecho de que el idealismo alemán coja el testigo para mostrar dicha posibilidad no hace menos *kantian in nature* la pretensión positivista de insistir en que dicha posibilidad es sólo ilusoria. Y así, Kant se convierte en referencia de autoridad para ambas líneas de pensamiento. Si bien, hay que cuidarse desde luego de evitar confundir la *formale Zweckmäßigkeit der Natur* con *the effect of Custom*, que es un principio evocado por el empirismo en función del cual somos dados en base a la costumbre a formar conclusiones sin que actúe ningún razonamiento o proceso de comprensión<sup>23</sup>. Resulta evidente que a partir de la experiencia sensible llegamos a forjarnos muchas ideas<sup>24</sup>. Pero *das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur* no es una de ellas, ya que el hallazgo de Kant en la *KU*, como hemos dicho, recibe su apoyo empírico de una experiencia no sensible, sino intelectual: una experiencia fenomenológica de la propia conciencia que tiene validez universal y que sirve de principio propio del juicio reflexionante para funcionar legítimamente sin atenerse a la experiencia sensible.

<sup>20</sup> “Sucede de hecho que Descartes considera toda su filosofía como una filosofía de la experiencia; no de una experiencia sensorial, sino de una experiencia de la conciencia pensante”. RÁBADE, S., *Descartes y la gnoseología moderna*, G. del Toro, Madrid, 1971, 171.

<sup>21</sup> “Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est hic quod cogitare”. *Principia*, I pars. AT, VIII-1, 7.

<sup>22</sup> “Die leichte Taube, indem sie im freien Fluge die Luft theil, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, dass es ihr im luftleeren Raum noch viel besser gelingen werde”. *KrV*, B 8-9.

<sup>23</sup> “For wherever the repetition of any particular act or operation produces a propensity to renew the same act or operation, without being impelled by any reasoning or process of the understanding, we always say, that this propensity is the effect of Custom”. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, V, I, 36.

<sup>24</sup> “There is no man so young and unexperienced, as not to have formed, from observation, many general and just maxims concerning human affairs and the conduct of life”. *Ibid.*, V, I, 36.

### 3. EL LÍMITE DEL JUICIO REFLEXIVO EN LA *KU* SUPERADO POR EL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO

Según hemos visto anteriormente el intento de la *KU* es defender la posibilidad de la reflexión lógica encontrando un uso legítimo. En el fondo lo que hace Kant es mostrar que la inteligencia es capaz de volverse sobre sí, sobre su propia experiencia pensante. Pero Kant, como después Hegel, no advierte que los actos cognoscitivos existen y son ellos mismos reales, de modo que es posible pensarlos sin que sea necesariamente a través de la reflexión. Es eso a lo que Polo llama iluminación de la operación en la que ésta se distingue de su objeto. Como magistralmente ha resumido García González “precisamente porque la operación se oculta para manifestarlo, desocultarla a ella –sacarla a la luz, iluminarla– conlleva esta distinción”<sup>25</sup>. Al iluminarla adquirimos los hábitos intelectuales operativos gracias a los cuales podemos realizar nuevas operaciones, al tiempo que, por supuesto, aparecen nuevas temáticas. Iluminar las operaciones separándolas de sus objetos permite el abandono del límite en su segunda dimensión: la explicitación de las causas. Pero de la iluminación de las operaciones a una con su objeto, surgen los símbolos.

El último idealista, y firmando la defunción del idealismo, se percató de que el conocimiento simbólico es una vía válida frente a la *Erweiterung*. Los símbolos pertenecen a la línea metódica del abandono del límite en tanto que no se detiene,<sup>26</sup> siendo la prosecución del conocimiento que se había detenido<sup>27</sup>. Schelling propone una interesantísima *Philosophie der Mythologie* para hablar de lo que hasta entonces era imposible, asumiendo que el hecho de que sea imposible la determinación no impide que, de algún modo, podamos llegar a saber acerca de dicha indeterminabilidad. Así, Schelling habla de la productividad incondicional en la que consiste *das absolute Einzelwesen*, que no es nada *Allgemeines*, ningún *Was*, sino lo singular, *das Einzelne*<sup>28</sup>.

Lo interesante del conocimiento simbólico, y por lo que se convierte en un recurso para enfrentarse a Hegel sin detenerse (como hace el positivismo), es que el símbolo no agota la interpretación y no cierra la tarea inacabable; es enigmático. Schelling, Nietzsche o Heidegger han sido pensadores mucho más provocadores para los positivistas que lo haya podido llegar a ser Hegel preci-

<sup>25</sup> *Autognosis, op. cit.*, 140.

<sup>26</sup> *Nietzsche*, 214.

<sup>27</sup> *Nietzsche*, 212.

<sup>28</sup> *DRPh*, SW II/I, 292.

samente por este recurso al lenguaje simbólico como herramienta para intentar afirmar un conocimiento que no se detiene ni siquiera ante lo absoluto.

Schelling acaba con la pretensión del idealismo absoluto al percatarse de la importancia de encontrar un nuevo lenguaje, simbólico, para escapar del determinismo objetivo y el no detenimiento del conocimiento. La meta del conocimiento no puede ser saberlo absolutamente todo, sino insistir en el ejercicio cognoscente, proseguir el saber más allá de toda determinación. Sin embargo, al recurrir al símbolo cabe hacernos la siguiente pregunta: ¿no cabe descifrar el símbolo? Schelling considera que la esencia del símbolo es su inagotabilidad e indeterminabilidad, y por ello considera que el conocimiento mitológico o simbólico permite proseguir allí donde la filosofía del siglo XIX se había detenido tras el “fracaso” del idealismo absoluto. Nietzsche por su parte es el autor que saca del olvido la propuesta schellingiana para reivindicar la importancia del lenguaje simbólico para huir de toda paralización de la fuerza creadora (o fuerza bronceína)<sup>29</sup>, pues como es bien sabido la filosofía de la mitología de Schelling no encontró demasiados oídos en su momento. De tal modo que aunque Schelling había sido el primero en intentar responder a Hegel recurriendo al símbolo y al lenguaje mitológico en su intento de madurez por pensar la productividad incondicional<sup>30</sup> que se oculta bajo la manifestación o producto a través de la cual se revela<sup>31</sup>, será Nietzsche quien se convierta, posiblemente con justicia, en el abanderado del lenguaje simbólico.

También en Heidegger y su exposición de la filosofía de la historia del ser, cuyo hito fundamental, como he intentado mostrar en otros lugares<sup>32</sup>, es la filosofía simbólica de *das Geviert*, y cuya función no es otra que la de mostrar la estructura interna del incesante acontecer del *Ereignis*. En todos estos casos –Schelling, Nietzsche, Heidegger– estamos ante intentos de prosecución donde la finalidad en sí misma es evitar la detención en nombre de la libertad<sup>33</sup>, la cual está siendo pensada a partir de la idea escotista de infinitud<sup>34</sup>. Pero esto su-

<sup>29</sup> “Nietzsche tiene la certeza de que la verdad comparece en el símbolo, aunque no plenamente: lo que comparece plenamente es el símbolo”. *Nietzsche*, 208.

<sup>30</sup> *DRPh, SW II/I*, 292.

<sup>31</sup> Cfr., *VW, SW II*, 382.

<sup>32</sup> Cfr., ALEJANDRO ROJAS, *La Cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, SPICUM Málaga, 2009.

<sup>33</sup> “*Freiheit ist unser und der Gottheit Höchstes*”, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*, hrsg. v. Walter E. Ehrhardt, Hamburg 1992, 79

<sup>34</sup> “*Perfectissime conceptus, in quo perfectissime cognoscimus Deum, est conceptus entis infiniti*”. Duns Scotto, *Ordinatio I*, 3, 1.



pone que se ha aceptado cierto agnosticismo de entrada por parte de estos pensadores, pues de suyo la infinitud es una noción negativa, que escapa a la razón.

#### 4. EL LÍMITE DEL CONOCIMIENTO SIMBÓLICO

En tanto que todo conocimiento simbólico exige la iluminación de un acto cognoscitivo, Nietzsche, ya lo hemos dicho, del mismo modo que Schelling o Heidegger, lleva a cabo una prosecución. Esta prosecución busca como fin la no detención. La idea fundamental, que se repite en estos autores, aunque bajo diferentes formulaciones, la expresaré, en base a la genuina versión de Schelling, como sigue: *Das unbedingte Wesen wird nicht unmittelbar offenbar*<sup>35</sup>. Resulta evidente que no se puede determinar lo indeterminado, o mejor: que ninguna de las determinaciones bajo las cuales puede llegar a ser expresado lo indeterminado son definitivas. Esta pluralidad es patente incluso en la propia obra de Schelling, donde vemos distintos intentos de intentar expresar esta misma idea: la dualidad *Wesen–Form, Produktivität–Produkt, Ideellem–Reellem, der unendlichen Substanz (A) und seinem Folgen (A/a)*...

El recurso al conocimiento simbólico y el inicio de la filosofía de la mitología prometía iluminar un nuevo camino, aparentemente más fructífero, para hablar de esa realidad indeterminada que se contra–distinguía de cualquier *Möglichkeit*. Ahora bien el conocimiento simbólico asume algo que podría ser considerado como una visión negativa del conocimiento filosófico: la aceptación de cierto agnosticismo de entrada.

El recurso al símbolo tenía su raíz precisamente en razón de su ‘indescifrabilidad’. Polo, a diferencia de Nietzsche y de los filósofos del lenguaje simbólico, observa por su parte que es positivo el desciframiento del símbolo, pero no porque al descifrarlo hayamos conocido por determinación lo que es indeterminado, sino porque una vez manifestada la operación e iluminado el hábito adquirido, el cual se conserva, se inicia un proceso de autognosis donde el conocimiento simbólico no es un lugar definitivo, sino que su logro es más bien poner de manifiesto que “el hombre no sólo conoce intencionalmente el mundo, ni sólo logra además un conocimiento racional de la realidad física”<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Como el profesor Jacobs repite a sus oyentes a menudo en su intento de aclarar el pensamiento de Schelling: Er denkt Gott als sich realiter selbst bestimmende Freiheit. Dice Schelling: “Diese wollen wir als die letzte Ursache aller Dinge”. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung, op. cit.*, 79.

<sup>36</sup> *Autognosis, op. cit.*, p143.

Estamos desde luego ante un reto: el desciframiento del símbolo no puede venir de mano del juicio determinante.

##### 5. ¿ES ÉSTE UN LÍMITE INSUPERABLE?

Este límite es, ciertamente, insuperable. Al menos si por superar lo que entendemos es *überschreiten*. Cuando Günsh traduce el abandono del límite mental, que es la propuesta de Polo para la prosecución del saber sin detenerse, emplea el término *Überschreiten*<sup>37</sup>, es decir lo piensa como una suerte de excedencia que sigue aún en la línea de aquella *Erweiterung* de la que hablaba Kant. En alemán se emplea el verbo *überschreiten* para indicar por ejemplo que la cerveza ha rebosado el vaso, o para indicar que se han sobrepasado los límites de velocidad establecidos. A mi juicio sin embargo el abandono del que habla Polo no es ninguna suerte de estrategia para rebasar los límites de la experiencia, sino que hace más bien referencia al hallazgo de un camino de prosecución alternativo a la experiencia. Polo no intenta profundizar ni ampliar lo conocido por experiencia. Análogamente podríamos pensar esto como el descubrimiento del modo de acceder a una autopista cuando circulamos por una carretera secundaria. En este caso tampoco podemos decir que hayamos encontrado el modo de traspasar los límites de velocidad establecidos, sino que hemos encontrado otro camino donde no hay tales límites. Hemos encontrado el modo de avanzar abandonado el límite. Siendo así he propuesto en alguna ocasión pensar el abandono como *Aufgabe*. Por un lado *Aufgabe* significa tarea o misión, pero si me sirvo de este término es sobre todo porque existen contextos en los que *Aufgabe* significa renuncia, siendo sinónimo de *Verzicht*. Y es así como creo que Polo plantea la tarea de la filosofía del siglo XXI: la búsqueda de un camino para pensar el ser donde el límite quede atrás abandonado una vez que ha sido detectado en condiciones tales de abandonarlo.

Desde este punto de vista la filosofía de Polo pretende algo extraordinario, encontrar un nuevo *methodos* que haga posible abandonar la limitación de la presencia mental. Polo muestra, en diálogo oculto con Kant<sup>38</sup>, que existen al margen de la experiencia actos intelectuales no determinantes y al mismo tiempo legítimos que se distinguen del juicio reflexivo, del juicio estético y del

<sup>37</sup> Cfr. LEONARDO POLO, "Über die vier Dimensionen des Überschreitens der Geistigen Grenze". (Ann Marie Grisch, trad.) en *Miscelánea Poliana* 38 (2012).

<sup>38</sup> "Justamente, opino que Kant es el interlocutor oculto de la filosofía de Polo". GARCÍA, J. A., "presentación", en *La Crítica kantiana*, 10.

conocimiento simbólico. Actos que van por un camino distinto al de intentar ampliar las posibilidades del entendimiento. Y en función de los cuales podemos decir algo realmente subversivo: que hay conocimiento sin ver. Un conocimiento en función del cual podemos decir que la circunferencia, la *physis* o el ente son respectivamente modos simbólicos e insuficientes de conocer la conciencia, el carácter interno de la principiación, y la esencia de la realidad física.

Si los símbolos deben ser descifrados, Polo no busca esta legitimidad en un nuevo sentido de la experiencia que no sea sensible, sino abandonándola por vía de la autognosis de nuestros propios hábitos cognoscitivos que a su término desemboca en cierta transparencia o sabiduría sobre sí del intelecto personal. No se trata por esta vía de establecer las potencialidades del intelecto, sino de alcanzar su transparencia, es decir, “la coincidencia cognoscitiva entre el intelecto y su tema”<sup>39</sup> de tal manera que lleguemos a estar en condiciones de hacernos la siguiente pregunta: ¿es posible ejercer el acto intelectual por separado, liberado de su potencia? En este sentido, según Polo, el intelecto logra por ejemplo alcanzarse (sin encontrarse), advertir (sin encontrar) la vigencia real de los primeros principios o aceptar (sin encontrar) al otro.

#### 6. LO QUE SE ALCANZA, SE ADVIERTE, SE DETECTA Y SE TORNA EXPLÍCITO TRAS EL ABANDONO DE LA PRESENCIA

En pocas palabras podemos decir que la tesis de Polo es que debemos abandonar la pretensión fallida de intentar determinar la esencia humana, la co-existencia humana, la esencia extramental y la existencia extramental, ya que en estos casos no es posible el juicio determinante. Pero el fracaso del juicio determinante en estos casos no debe conducirnos a la renuncia de estos temas, ni a su tratamiento meramente simbólico, ya que el intelecto *advierde* la existencia extramental en base *al hábito de los primeros principios*, la esencia extramental la *detecta* por *explicitación* del orden predicamental, y la existencia humana la *alcanza* desde el carácter de además de la esencia humana que se demora en la manifestación habitual por la cual el hombre dispone de su existencia.

Nos encontramos así con 4 modos de pensar fuera del límite. Modos que no nos “amplían” las posibilidades del entendimiento por lo que podemos decir que son temas indeterminados, y por ello Polo ha sido considerado en muchos círculos un idealista o un filósofo oscuro. Pero si su tema es idealista, en

---

<sup>39</sup> *Autognosis, op. cit.* 158.

tanto que busca conocer algo que en principio no es posible determinar, su proceder no es idealista, ya que, como dijimos, no fundamenta dicho juicio en una experiencia empírica o intelectual, sino en el éxito del *intellektus* al ejercerse sin apoyo en la experiencia. De este modo Polo no busca ampliar, sino abandonar un camino, el de la experiencia, para hacer posible la observación de que existe intelecto más allá del entendimiento.

Claro que el conocimiento no es en estos casos objetivo. Quizás Polo hubiera despertado la misma opinión en Hegel que la que despertó Schelling: que en este caso estaríamos ante una filosofía donde todos los gatos son pardos. Pero mientras que Schelling recurre a un conocimiento simbólico, Polo consigue especificar cuáles son dichas operaciones en función de las cuales la facultad de la inteligencia no sólo nos permite entender el mundo, sino que hace posible que alcancemos a ser persona, que detectemos que las limitaciones del entendimiento son sólo limitaciones del entendimiento, que explicitemos sin determinar lo que funciona en toda determinación, y que detectemos que disponemos de nuestra existencia con libertad.

Polo consigue mostrar que estamos en tales casos ante logros llevados a cabos por actos del intelecto, cuya actividad va más allá del entendimiento posible. Bien entendido que este más allá no debe ser interpretado en la línea de la *KrV* como una ampliación de las posibilidades del entendimiento, sino como la atestiguación de que puede ejercerse el acto intelectual por separado, liberado de su potencia.

## 7. CONCLUSIÓN

Aunque Kant había sentenciado que todo conocimiento sintético de la razón pura en su uso especulativo es imposible<sup>40</sup>, remitiendo el fin último de la razón a un interés práctico, acaba avalorando en la *KU* la existencia de una experiencia no sensible, sino de la conciencia intelectual que es capaz de constatar fenomenológicamente dos principios heautónomos del juicio reflexionante. Sin embargo se revelan insuficientes porque se apoyan sobre la experiencia, y de este modo, es incapaz de advertir que la inteligencia es capaz de operaciones que no nacen de la experiencia. En este sentido, los hábitos innatos, por el que se advierte la existencia de los primeros principios (desde la que podemos conocer por explicitación la esencia extramental) y se alcanza el carácter de ade-

---

<sup>40</sup> *KrV*, B 824

más de la existencia humana (detectando la esencia humana desde el demorarnos en la manifestación habitual por la cual disponemos de nuestra existencia) tienen su fundamento en actos intelectuales que no derivan de la experiencia<sup>41</sup>.

Los filósofos del conocimiento simbólico en su esfuerzo por seguir pensando más allá del conocimiento posible en aras de la libertad aceptan por su parte cierto agnosticismo de entrada al considerar que no es posible un conocimiento adecuado de tales realidades. Pero aún no siendo posible un conocimiento objetivo, hay actos intelectuales en función de los cuales podemos decir que los primeros principios o la libertad son auténticos hallazgos del intelecto cuando se ejerce liberado de su potencia, por lo que resulta insuficiente limitarnos a un conocimiento simbólico, e inoportuno hacer oídos sordos a aquella inclinación racional hablando de la cual dábamos comienzo a este artículo.

---

<sup>41</sup> “La primera y tercera dimensiones del abandono, en cambio, prescinden por completo del límite, y con él de la potencia intelectual: la metafísica y la antropología son saberes estrictamente trascendentales”. *Autognosis, op. cit.*, 173.



# Los problemas del método en la *Crítica de la razón pura*

*The problems of method in the Critique of pure reason*

IGNACIO FALGUERAS SALINAS  
Universidad de Málaga  
jifalgueras@uma.es

RECIBIDO: 14 DE OCTUBRE DE 2013  
VERSIÓN DEFINITIVA: 19 DE NOVIEMBRE DE 2013

**Resumen:** Se investiga aquí la congruencia, interna y temática, entre lo que dice el Kant crítico sobre el método y cómo lo ejerce en la *KrV*. Partiendo del contraste entre el sentido de esta obra y la posposición expositiva de la «doctrina del método», se sube a la cuestión de la prioridad entre crítica y ciencia, y, después, a la de la incompatibilidad entre los componentes del método crítico (empirista-racionalista), que conducen a interpretar la metafísica, incongruentemente, como saber fundamental y, a la vez, fundado. Indagados sus presupuestos, se señala como desencadenante de tales problemas el enredo de la «conciencia objetiva».

**Palabras clave:** Historia de la filosofía, teoría del conocimiento, Kant, método, conciencia objetiva, voluntarismo, límite mental, L. Polo.

**Abstract:** We investigate here the consistency, internally and about the subject, between what the critical Kant says over the method and how he plays it in the *KRV*. Based on the contrast between the sense of this work and the postponement exhibition of "doctrine of method", we gets into the question of priority between criticism and science, and after that, to the incompatibility between the components of the critical method (empiricist-rationalist), which lead to interpret the metaphysical, incongruously, as a fundamental knowledge and, at the same time, founded. Investigated their basis, we stated as a trigger for such problems the entanglement of the "objective consciousness".

**Keywords:** History of philosophy, theory of knowledge, Kant, method, objective consciousness, voluntarism, mental limit, L. Polo.

## 1. INTRODUCCIÓN

La *Crítica de la razón pura* (*KrV*) se divide en dos partes, la doctrina de los elementos y la doctrina del método. Kant justifica tal división con una analogía: él considera que la tarea de esta obra es semejante a la construcción de un edificio, para la cual hacen falta ciertos elementos o materiales con los que construirlo, y, además, un plano o proyecto de lo que con ellos se va a edificar. La doctrina de los elementos vendría a equivaler al cálculo del tipo, altura y solidez de los materiales de que disponemos y que entrarán en la construcción. La doctrina del método, en cambio, equivale al plano del edificio, es decir, al proyecto de construcción, que ha de tener en cuenta los materiales disponibles así como el fin de la misma, que estriba en satisfacer nuestras necesidades<sup>1</sup>.

Pasando de la metáfora al contenido real de la *KrV*, en la doctrina de los elementos se someten a examen las facultades de conocimiento (sensible, intelectual, judicativa, racional<sup>2</sup>) con que contamos, y el alcance cognoscitivo de cada una, es decir, se establecen las *condiciones materiales* del conocimiento; en la doctrina del método se determinan las *condiciones formales* que ha de reunir la metafísica para ser una ciencia o un sistema completo de la razón pura.

Tras el gran esfuerzo requerido, normalmente, para entender la primera parte de la *KrV*, pudiera parecer, a algunos lectores, que esta segunda parte es menos importante, y por ello más prescindible que la primera. Sin embargo, si se quiere comprender la propuesta filosófica de dicha obra, es ineludible entender adecuadamente también la segunda. Pero no acaba ahí la investigación para el filósofo, pues dada la magnitud de los problemas planteados y la importancia de las soluciones ofrecidas, si se quiere entender a fondo el pensamiento de Kant en esta obra, será preciso someterla a un examen de congruencia, que no exige poner en duda ni criticar, tan sólo demanda atender a la concordancia entre el método y los temas de esta obra.

Precisamente a esta última tarea es a la que se dedica esta investigación. Por eso, en lo que sigue no voy a desarrollar pormenorizadamente los contenidos de la «doctrina del método» (disciplina, canon, arquitectónica e historia), objetivo que una buena lectura puede cumplir, sino que intentaré señalar cier-

<sup>1</sup> *KrV*, 2. Auflage, *Kants gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (Ak), Berlin: 1904/11, 3. Band, 735. Todas las citas de esta obra serán referidas a esta segunda edición (B), salvo cuando los textos de la primera edición (A), editados en Ak 4. Band, no coincidan con ella.

<sup>2</sup> B 169.



tos problemas de fondo que se presentan en relación con el método de la *KrV*. A ese fin, procederé de menos a más, o sea, desde los problemas sintomáticos, o más superficiales, a los etiológicos o más profundos.

## 2. EL PROBLEMA DE PARTIDA

Dividida en dos partes, como ya he dicho, la *KrV* desarrolla la doctrina del método en segundo lugar. Esto produce un primer desconcierto, puesto que la filosofía crítica kantiana tiene como signo distintivo el que en ella el método antecede a la ciencia. En tal descubrimiento reside una de las luces que cambió el rumbo de toda su filosofía, y que quedó consignada en la *Dissertatio* de 1770, en cuyo §23 se dice que en las ciencias el uso da el método, mientras que en la metafísica el método se anticipa a toda ciencia (“*methodus antevertit omnem scientiam*”)<sup>3</sup>. Y, en plena consonancia con lo anterior, la *KrV* nos dice acerca de sí misma: “*es un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma*”<sup>4</sup>. En virtud de tal antecedencia del método, el criticismo se opone al *dogmatismo*, que él describe así: “*Dogmatismo es, por consiguiente, el proceder dogmático de la razón pura, sin previa crítica de su propia facultad...*”<sup>5</sup>. Someter a examen crítico la facultad de conocer es una tarea propedéutica<sup>6</sup> necesaria para evitar las tentaciones tanto dogmáticas como escépticas del filosofar metafísico.

Estando así las cosas, resulta chocante que la doctrina del método vaya en segundo lugar en la *KrV*, cuando lógicamente el método debería ser lo primero, si es que ha de anteceder a la ciencia. Naturalmente, esta sorpresa parece quedar anulada en cuanto recordamos que *toda* la *KrV* es un tratado del método<sup>7</sup>, de manera que tanto la *doctrina de los elementos* como la *doctrina del método* forman parte de lo que Kant considera como el método antecedente. ¿Pero qué sentido tiene, entonces, introducir dentro de lo que es ya enteramente método una «doctrina del método»? ¿Es que existe en el método antecedente algo que no es método (la doctrina de los elementos)? ¿Es, quizás, la «doctrina del método» sólo una parte del método?

El propio Kant afirma que la *KrV*, obra que desarrolla la tarea propedéutica mencionada, no debe ser llamada «doctrina de la razón pura», sino sólo

<sup>3</sup> AK II, 411.

<sup>4</sup> B XXII.

<sup>5</sup> B XXXV.

<sup>6</sup> B 25; B 869.

<sup>7</sup> B XXII-XXIII.

«crítica» de la misma<sup>8</sup>. La razón que alega Kant para llamar sólo «crítica» y no «doctrina» a la obra que examina las posibilidades de conocimiento de la razón es que la aportación que ella hace al saber tiene un alcance meramente *negativo*. Por tanto, va sobreentendido que por «doctrina» se significa un saber positivo, esto es, que desarrolla y amplía el uso de la razón, mientras que la «crítica» no hace tal cosa, más bien se limita a preservar de errores a la razón. Y, sin embargo, las dos partes que integran la *KrV*—que no debe llamarse «doctrina»—se llaman «doctrina», de los elementos y del método, respectivamente. ¿Cómo puede no ser «doctrina» el conjunto de dos «doctrinas»? O ¿cómo pueden llamarse «doctrina» las dos partes de un saber que no es «doctrina»? Y ¿en qué sentido podría ser negativo el balance de dos doctrinas positivas?<sup>9</sup>

Salta a la vista que el sentido *crítico* del método que antecede a la metafísica es distinto del sentido del método en cuanto que *doctrina*, pues el primero abarca tanto lo material (elementos) como lo formal (método), y tiene que ver con las *posibilidades del saber*, mientras que el segundo, en cambio, se refiere sólo a lo formal, concretamente a las condiciones formales, y tiene que ver con la *posibilidad de que el saber racional sea sistemático*. Además, el uno, como ya he dicho, tiene un sentido negativo, y el otro un sentido positivo. De manera que el primer tipo de posibilidades condiciona negativamente sólo a la metafísica como saber, mientras que el segundo tipo de posibilidad condiciona de modo positivo a cualquier sistema de saber racional, y, por ello, también a la metafísica para llegar a serlo *completamente*. Por tanto, nos encontramos con que, si bien el saber con pretensiones más abarcales (la metafísica) ha de ser precedido por una crítica metódica negativa, a su vez esta crítica ha de ser construida, si quiere preparar a una metafísica científica, según los criterios positivos de la sistematicidad.

Y, en efecto, la distinción entre la «doctrina de los elementos» y la «doctrina del método» precede al desarrollo de la *KrV*<sup>10</sup>. Por tanto, es introducida no por la crítica, o consideración antecedente del método, sino por la presunción de que todos los conocimientos de la razón pura especulativa han de integrar una construcción o sistema. Para Kant, nuestra razón es por sí misma (subjetivamente) un sistema<sup>11</sup>, tanto es así que, si su principio resultara insuficiente

<sup>8</sup> B 25 y 26.

<sup>9</sup> Kant resalta que la crítica, aunque sea negativa, suministra una información de importancia mayor que la de muchas informaciones positivas (B 737).

<sup>10</sup> B 29.

<sup>11</sup> B 765-766; B XXIII.

para responder a una sola de las cuestiones que ella se plantea, habría que rechazarlo, pues en tal caso tampoco sería capaz de responder con seguridad a ninguna de las restantes<sup>12</sup>. La construcción no sería, de acuerdo con esto, una mera metáfora de un cierto proceder libre por parte del investigador, sino una *tendencia natural* (arquitectónica) de la propia razón hacia la unidad<sup>13</sup>. Por donde se ve que la división mencionada está relacionada con la naturaleza de la razón pura especulativa, que tiende a la unidad sistemática.

Ahora bien, la necesidad de hacer una crítica de la razón tiene como desencadenante la *natural* tendencia de ésta a plantearse cuestiones que no puede resolver<sup>14</sup>; pero, como se acaba de ver, también el requisito de la sistematicidad tiene su fundamento en la propia *naturaleza* de la razón. Si ambas son tendencias intrínsecas de la razón, ¿por qué la exigencia de sistematicidad es admitida sin problemas por Kant, mientras que, en cambio, la búsqueda de las cuestiones últimas es reconocida por él como la fuente de todos sus problemas? ¿Caben, para él, unas tendencias naturales vacías y otras, en cambio, plenas?

Con todo –y para no dar saltos expositivos–, en la línea de la investigación que sigo, la cuestión que sale al paso es la siguiente: *¿qué exigencia es anterior para el saber metafísico, la crítica o la científicidad?* Kant nos dice, por un lado, que la crítica (método) tiene que anteceder a la ciencia, pero, por otro, que incluso la crítica ha de proceder según el método científico<sup>15</sup>. Si la *KrV* ha de seguir un procedimiento científico, entonces la ciencia debe anteceder a la crítica; sin embargo, si a Wolff, que había seguido un procedimiento científico para exponer su metafísica, sólo le faltó someterla a un examen crítico *previo*<sup>16</sup>, entonces es que la crítica ha de preceder a la ciencia en metafísica. He ahí el problema.

De este modo, de una cuestión aparentemente secundaria, a saber: la congruencia en el orden de la investigación de Kant, y hurgando en su pensamiento, se ha pasado a un problema más serio de congruencia acerca de la prioridad en el saber entre la crítica y la ciencia, sobre todo porque hemos averiguado que tanto la necesidad de una crítica como la propia ciencia tienen (inicialmente), según él, un mismo desencadenante: la naturaleza de la razón especulativa.

<sup>12</sup> A XIII.

<sup>13</sup> B 860 ss. Nótese que para Kant el único filósofo verdadero, el único maestro de filosofía, es la idea que *prescribe* la unidad de todos conocimientos racionales en orden a los fines de la razón (B 867-868).

<sup>14</sup> A VII-VIII.

<sup>15</sup> B XXXV: “Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrem reinen Erkenntniss, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muss jederzeit dogmatische... sein)”.

<sup>16</sup> B XXXVI-XXXVII.

## 3. EL MÉTODO MIXTO DE KANT

La filosofía kantiana se presenta a sí misma como heredera del concepto de ciencia dogmático (Ch. Wolff, B. Espinosa<sup>17</sup>), con una sola modificación, que pretende ser radical: *ha de estar precedido por la tarea crítica*. La crítica no se opone al proceder dogmático de la razón en la ciencia, *que ha de ser siempre dogmática* –es decir, estrictamente demostrativa por principios–, sino al dogmatismo, es decir, a la pretensión de avanzar en el saber sólo con conceptos puros *a priori*, sin examinar el modo y el derecho con que se obtienen. El procedimiento de Wolff –o sea, establecer los principios vigentes, determinar claramente los conceptos, probar el rigor de las demostraciones y evitar saltos temerarios en las consecuencias–, es el modelo a seguir para emprender la marcha segura de una ciencia, y el que seguirá Kant para hacer de la metafísica una ciencia rigurosa<sup>18</sup>. A Wolff, como ya he dicho, sólo le faltó preparar antes el terreno mediante una crítica de la razón pura. Pero los que rechazan el modo de su enseñanza y, a la vez, el proceder de la *KrV* no pueden tener en su cabeza otra cosa que no sea quitarse de encima las cadenas de la ciencia, cambiando el trabajo por el juego, la certeza por la opinión y la filosofía por la filodoxia<sup>19</sup>. Vemos, pues, que incluso la crítica como tarea precursora de la metafísica ha de someterse al método de la ciencia, tanto como la propia metafísica, pues fuera de la ciencia sólo existe la opinión y el saber arbitrario. De modo que Kant sigue a Wolff, pero con una enmienda, la de la crítica previa.

Pues bien, para hacer una crítica semejante era necesario un método distinto del dogmático. La *KrV* afirma que en metafísica caben dos métodos, el dogmático y el escéptico –ambos con la obligación de ser sistemáticos–, pero ella intenta una tercera vía, la crítica<sup>20</sup>, la cual, aunque no sea ni enteramente dogmática ni enteramente escéptica, participa de ambas, y también ha de ser hecha de modo sistemático. El camino intermedio hacedero para la crítica le fue sugerido a Kant por la ciencia física newtoniana, que encarna su inicial modelo de conocimiento, en la medida en que *produce a priori lo que los datos intuitivos confirman o rechazan a posteriori*. La adopción de tal modelo en la *KrV* la

<sup>17</sup> Wolff recibió el influjo de Espinosa a través de Tschirnhaus, *Cfr.* W. RISSE, Vorwort zu *Medicina mentis et corporis* de E.W. TSCHIRNHAUS, Olms, Hildesheim, 1964, XV.

<sup>18</sup> B XXXV-XXXVI. “...vielmehr ist die Kritik die notwendige vorläufiger Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft, die notwendig dogmatisch und nach der strengsten Forderung systematisch, mithin schulgerecht (nicht populär) ausgeführt werden muss“ (Ibid.).

<sup>19</sup> B XXXVII.

<sup>20</sup> B 884.

podemos encontrar literalmente enunciada en el Prólogo a su segunda edición, cuando aclara la novedad del método crítico:

“Este método, imitado del que usa el investigador de la naturaleza, consiste, pues, en esto: buscar los elementos de la razón pura en aquello que puede verificarse o refutarse mediante un experimento. Ahora bien, para el examen de las proposiciones de la razón pura, sobre todo si ellas se aventuran más allá de los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus objetos (como en las ciencias de la naturaleza): por consiguiente, eso será factible sólo con conceptos y principios que nosotros admitimos a priori, en la medida en que se acondicionen de tal modo que los mismos objetos puedan ser considerados desde dos lados distintos, por un lado, como objetos de los sentidos y de la razón para la experiencia; pero, por otro lado, como objetos, que sólo se piensan, a lo sumo para la razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si, en esta situación, se descubre que, cuando se consideran las cosas desde ese doble punto de vista, tiene lugar la concordancia con el principio de la razón pura, y que con un solo punto de vista, en cambio, surge una inevitable contradicción de la razón consigo misma, entonces el experimento decide si es correcta tal distinción”<sup>21</sup>.

Aunque sea largo, el texto merece algún comentario. Las ideas clave son:

1) Que la *KrV* es concebida como un *experimento que prueba o refuta una hipótesis a priori*. Es obvio que Kant ha comprendido hasta el fondo el método de la ciencia moderna, tanto que resuena aquí como eco suyo una parte de los planteamientos de K. Popper<sup>22</sup>, aunque éste sólo admite como posible la refutación de las teorías científicas.

2) Que el ideal kantiano de conocimiento perfecto es la demostración experimental o *tecnocientífica*, aquella que produce lo demostrado, poniendo ante los ojos o sentidos lo que piensa (hipotéticamente) el científico, es decir, la que conoce objetos que lo son, a la vez, *de los sentidos y de la razón*, por producir ella la coincidencia de la intuición sensible con el pensamiento, y cuyo modelo es la geometría, concebida como una producción conjunta de la sensibilidad y de la racionalidad.

3) Que en referencia a ese ideal de conocimiento la metafísica es defici-

<sup>21</sup> B XVIII-XIX, en nota.

<sup>22</sup> K. POPPER, *La lógica de la investigación científica*, trad. V. Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid, 1967, 31-34, 43-44, 52-54.

ria, pues no alcanza, según Kant, la intuición, de modo que en ella no cabe esperar hacer demostraciones tecno-científicas, al modo de la Física.

4) Que, a pesar de eso, cabe hacer un experimento, no en la metafísica misma, sino en su propedéutica, o sea, en la crítica que la ha de anteceder. El experimento, para ser viable, debe adoptar *a priori* dos hipótesis enfrentadas, a saber: que existen conocimientos sintéticos –de los sentidos y de la razón–, y que existen pensamientos analíticos, aisladamente racionales. La demostración consiste en hacer ver que, si se admiten y se hacen jugar ambos presupuestos en su distinción, se elimina la contradicción entre ellos, mientras que, si se omite esa distinción, surgen contradicciones o conflictos insolubles de la razón consigo misma.

5) Que el método es referido aquí especialmente a los *elementos* de la razón pura, cuya búsqueda y examen realiza en la *KrV* la «doctrina de los elementos». Por donde vuelve a asomar el problema inicial: el método crítico se ejerce en el epígrafe de la «doctrina de los elementos» más que en el de la «doctrina del método».

6) Que la *KrV* antepone el método newtoniano al de Wolff para preguntar (y responder) por la posibilidad del saber, pero –como se explicará más adelante– teniendo en su base el planteamiento de la cuestión de la posibilidad, de inspiración leibniziano-wolfiana, la cual queda conjugada por Kant con el método físico-empirista en la forma de considerar las hipótesis pensadas como si fueran posibilidades de saber anteriores al conocimiento.

¿Es congruente este modo sintético de proceder? La propuesta de Kant, aunque da cierta preferencia al modelo newtoniano, es, en realidad, una mezcla alterada de las concepciones de la ciencia de Wolff y de Newton. Adopta, sí, la forma newtoniana, la del experimento, *pero el criterio para decidir la verdad o falsedad de la hipótesis reside en un principio de la razón: el principio de contradicción*<sup>23</sup>. ¿Qué es aquí lo decisivo, el parecido formal con la ciencia experimental o el criterio de razón que discierne entre lo falso y lo verdadero? Si el criterio con que se examina y decide es un principio puramente racional (no empírico), entonces el experimento no tiene nada de físico ni de experiencial, será, en termino-

---

<sup>23</sup> El principio de contradicción es el principio de la posibilidad lógica, el principio de todos los juicios, o sea, junto con el de razón suficiente, es la *conditio sine qua non* de la verdad objetiva. No es una mera regla del entendimiento –de cuyo uso la Lógica es una propedéutica–, sino un criterio formal, y meramente negativo, de la verdad (*Logik*, Ak. IX, 51-52; *Vorlesungen über die Metaphysik* (Pölitz), Reprogr. Nachdr., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1988, 23), por tanto pertenece sólo a la razón, que es crítica merced a él.

logía kantiana, puramente analítico y *a priori*. Ni tan siquiera se parece al experimento mental del Galileo, que al menos era imaginativo. ¿Son, entonces, compatibles ambos métodos tal como los propone Kant, es decir, como integrando un solo método? Por una parte, Kant rechaza las opiniones y las hipótesis en la *KrV*<sup>24</sup>, pues su idea de la ciencia exige certeza, completitud y unidad. La razón ni es una hipótesis, ni admite meras hipótesis acerca de sí misma. Por otra parte, someter a experimento algo que no sea una hipótesis teórica carece de sentido: los datos no necesitan demostración. Es más, la crítica kantiana carecería de sentido si no se descartara como hipótesis falsa cierta pretensión de conocimiento. De modo que, si se admite que es un experimento, entonces la labor crítica no es congruente, por adoptar como criterio de decisión un principio *a priori*, pues la verdad de los experimentos es necesariamente *a posteriori*; y si se niega que sea un experimento, no podría ser crítica, no podría descartar el valor cognoscitivo de las ideas, reduciéndolas a meras hipótesis trascendentales sin fundamento fenoménico real.

Para poder admitir sin incurrir en contradicción flagrante lo que dice Kant, parece que habría que utilizar la modalidad metódica más propia de su pensamiento: el *als ob*<sup>25</sup>. La *KrV* –cabría decir– no es, por el criterio de su método, un experimento, pero si la tomamos *como si* fuera (en su forma) un experimento (pregunta discernidora), podríamos entender que las ideas funcionen *como si* fueran conocimientos, aunque con valor meramente regulativo (no temático). De modo semejante, el método wolfiano ha de funcionar no como dogmático, sino *como si* lo fuera, reteniendo sólo su sistematicidad, de manera que, aunque no parte de principios, sino de una pregunta antecedente, se ordene según principios para su construcción.

El método crítico funciona, pues, *como si* fuera una hipótesis experimental –pregunta antecedente y discernidora– hecha por la razón sobre sí misma *como si* no fuera ella misma –sino en sus facultades–, siguiendo el método dogmático *como si* no fuera enteramente dogmático –sino sólo sistemático–, para evitar que la razón caiga en contradicción y, a la vez, para satisfacer el ideal de ciencia kantiano –la certeza de la intuición empírica (particular)–, el cual no coincide con

<sup>24</sup> B 800-810, especialmente B 809: "Was reine Vernunft assertorisch urtheilt, muss (wie alles, was Vernunft erkennt) nothwendig sein, oder es ist gar nichts. Demnach enthält sie in der That keine Meinungen". Las hipótesis, aunque no posean validez cognoscitiva, admiten un uso estrictamente polémico por parte de la razón especulativa: para silenciar al adversario, no para establecer la verdad.

<sup>25</sup> *Cfr.* B 699-728, repetidas veces. El *als ob* es una forma sutil de negar la validez objetiva, conservando sólo la utilidad subjetiva.

el ideal de la razón –la completitud sistemática– más que cuando se toma éste *como si* fuera puramente formal.

El *als ob* interviene eliminando y conservando. ¿Qué se elimina y qué queda, entonces, del experimento en la crítica? Se elimina precisamente lo que tiene de experiencial; queda sólo un parecido metódico-formal: la antecendencia de la pregunta para dilucidar qué conocimientos efectivos podemos adquirir. ¿Qué se elimina y qué queda del método wolfiano en ella? Se elimina el dogmatismo, la pretensión de conseguir un conocimiento conceptual de cosas en sí; queda la forma o método de la exposición, aunque sin que sea identificable con el método de adquisición de conocimientos. Pero, entonces ¿de dónde proviene el criterio de decisión, que es la piedra de toque de toda la crítica? Aunque Kant no dice nada de su procedencia, ha de decirse que es obviamente wolfiano-dogmática, puesto que la ciencia empírica usa, mas no explicita, el principio de contradicción.

Si se reúne lo que se va diciendo, para Kant la *KrV* ha de ser una ciencia en su modo de proceder, que es semejante al dogmático, pero ha de imitar a la ciencia experimental por dirigir a la razón preguntas y exigirle respuestas, las cuales –con todo– no incrementan el saber, sólo evitan la contradicción. Como es patente, el juego nocional se enreda ahora más. Y, así, la *KrV* afirma, por un lado, que la ciencia ha de proceder siempre de forma dogmática<sup>26</sup>; rechaza, por otro, todo método dogmático; y sostiene, a la vez, que el método puede ser siempre sistemático<sup>27</sup>, siendo así que lo sistemático pertenece al método dogmático.

#### 4. APARENTES SOLUCIONES, VERDADEROS ENREDOS

Lo que hemos averiguado hasta aquí es que la *KrV* está elaborada con un método mixto: por una parte, el método escéptico (*Hume*), modificado –a imitación del experimento físico– en la forma de una pregunta anticipada que pone a prueba nuestras posibilidades de saber; y, por otra, el método dogmático (*Wolff*), del que toma el criterio de decisión y al que sigue en su sistematicidad, procediendo en su exposición ordenadamente, esto es, desde principios, con rigor, y sin saltos, de manera que alcance la completitud formal. Si atendemos a las funciones de ambos métodos, podríamos decir que el método escéptico (crí-

<sup>26</sup> B XXV: “... (denn diese [Wissenschaft] muss jederzeit dogmatisch, d.i. aus sicheren Principien a priori streng beweisend, sein)”.

<sup>27</sup> B 765: “Gibt es nun im spekulativen Gebrauche der reinen Vernunft auch dem Inhalte nach gar keine Dogmate, so ist alle dogmatische Methode... für sich unschicklich... Gleichwohl kann die Methode immer systematisch sein”.



tica negativa) pretende establecer los *contenidos* que puede (o no) conocer nuestra razón teórica especulativa, mientras que el método dogmático proporciona la garantía *formal* de que esa crítica ha sido realizada de modo riguroso y completo. La labor escéptico-crítica afecta, pues, a los contenidos del saber, la labor dogmático-sistemática afecta a la forma científica del mismo.

Parece, pues, que los dos componentes del método se podrían avenir entre sí, pero sólo en la medida en que el método sea, a su vez, una construcción o ciencia compuesta de contenido y forma. Pero si el método es una ciencia, ¿cómo puede anteceder a la ciencia? ¿O es que existe una ciencia que antecede a toda otra ciencia? Y, en tal caso, el método ¿lo es *de* esa ciencia sola, o de todas?

De modo semejante, la paradoja inicial –según la cual la *KrV* es toda ella método anticipado y, sin embargo, la doctrina del método ocupa un segundo lugar en el cuerpo de la obra– puede entenderse también según esa duplicidad de los métodos. Mientras que el carácter previo de la *KrV* (como método) respecto de la metafísica tiene que ver, como salta a la vista, con el método escéptico-crítico, la distinción entre la «doctrina de los elementos» y la «doctrina del método» se basa en el método dogmático-sistemático, es decir, en la ordenación sistemática requerida por el rigor científico. Y, en efecto, «doctrina» no sólo puede significar saber positivo, sino que, como aclara de pasada Kant en su *Logik*<sup>28</sup>, equivale a «teoría demostrada». Ambas doctrinas querrían decir, de acuerdo con eso, *teoría demostrada* «de los elementos» y «del método», respectivamente. Siendo la demostración la tarea de la ciencia, la denominación de «doctrinas» les ha de venir de la pretensión de orden y rigor sistemáticos, no de la tarea escéptico-crítica. Sería, pues, la mezcla de métodos, experimental y ordenador, lo que daría como resultado la paradoja señalada. Pero ¿haber averiguado su origen resuelve la paradoja, o más bien mantiene el enredo? ¿Qué es anterior la pregunta crítica o el criterio de decisión (el principio de no contradicción)?

En cuanto a la segunda paradoja –esto es, la de que una obra que no puede ser llamada «doctrina» esté integrada por dos partes que son «doctrina»–, también está relacionada con la mezcla de métodos. La *KrV* no puede ser doctrina, es decir, suministrar conocimientos positivos que amplíen el saber especulativo (juicios sintéticos *a priori*), porque esa tarea le incumbe a la metafísica de la naturaleza<sup>29</sup>, pero puede estar organizada en «doctrinas», entendiendo

<sup>28</sup> *Einleitung*, I, AK IX, 14: “5) eine *Doktrin* oder *demonstrirte Theorie*”.

<sup>29</sup> “Ein solches System der reinen (speculativen) Vernunft hoffe ich unter der Titel *Metaphysik der Natur* selbst zu liefern...” (A XXI).

por esto último teorías *demostradas*. Dicho de otro modo, la *KrV* no puede ser doctrina positiva, porque ella es en su conjunto prevalentemente escéptico-crítica, pero sus dos partes pueden ser «doctrina» desde otra consideración, a saber, la dogmático-sistemática, como procedimiento por principios de la razón<sup>30</sup>. Y, en este sentido, puede comprobarse que las tres críticas (*KrV*, *KpV* y *KU*) o están divididas en dos partes llamadas «doctrinas de los elementos» y «doctrina del método» o, al menos, contienen un apartado sobre la «doctrina del método», aunque cada una de ellas en sentidos distintos. Concretamente, la crítica del gusto no admite la división entre las doctrinas de los elementos y del método que precede a la ciencia, *porque no es ciencia ni procede por principios*<sup>31</sup>. Pero si allí donde no cabe la ciencia ni el proceder por principios tampoco tiene cabida esa división, debemos entender, en consecuencia, que cuando aparezca en las críticas la paradoja señalada eso acontece por razón de la completitud o sistematicidad científicas<sup>32</sup>. A lo que se añade, además, que Kant ha recogido y utilizado esa misma división en otras obras como, por ejemplo, en su *Lógica* y en la *Metafísica de las costumbres*, ambas fuera del campo de la crítica. Y la razón que alega para hacerlo es que ambas son ciencias<sup>33</sup>. Por tanto, queda confirmado que la distinción entre ambas doctrinas procede de la consideración general

<sup>30</sup> B 883; Kritik der praktischen Vernunft (KpV), 2.Theil, AK V, 151: “Wissenschaft aber [bedarf] einer Methode, d.i. eines Verfahrens nach Principien der Vernunft, wodurch das Mannfaltige einer Erkenntnis allein ein system werden kann”.

<sup>31</sup> “Die Eintheilung einer Kritik in Elementarlehre und Methodenlehre, welche vor der Wissenschaft vorhergeht, läßt sich auf die Geschmackskritik nicht anwenden: weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt noch geben kann, und das Urtheil des Geschmacks nicht durch Principien bestimmbar ist” (Kritik der Urtheilskraft (UK), § 60, AK V, 354-355).

<sup>32</sup> Como, por ejemplo, en la UK cuando dice: “Die Teleologie als Wissenschaft gehört also zu gar keiner Doctrin, sondern nur zur Kritik und zwar eines besondern Erkenntnißvermögens, nämlich der Urtheilskraft. Aber so fern sie Principien a priori enthält, kann und muß sie die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben; und so hat ihre Methodenlehre wenigstens negativen Einfluß auf das Verfahren in der theoretischen Naturwissenschaft und auch auf das Verhältniß, welches diese in der Metaphysik zur Theologie als Propädeutik derselben haben kann”. Según este texto, la crítica no es doctrina, es decir, ampliación positiva del saber, tan sólo ejerce un influjo negativo sobre el modo de proceder la ciencia natural teórica y sobre la relación de ésta en la metafísica con la teología.

<sup>33</sup> Logik, §95: “Die Wissenschaft ist ein Ganzes der Erkenntnis als system und nicht bloss als Aggregat”; §96: “Wie die Elementarlehre in der Logik die Elemente und Bedingungen der Vollkommenheit einer Erkenntnis zu ihrem Inhalt hat: so hat dagegen die allgemeinen Methodenlehre, als die andere Theil der Logik, von der Form einer Wissenschaft überhaupt, oder von der Art und Weise zu handeln, das Mannfaltige der Erkenntnis zu einer Wissenschaft zu verknüpfen” (AK IX, 139). Metaphysik der Sitten: “nur so fern sie Wissenschaft sein soll, also zu der methodischen Zusammensetzung aller Sätze, welche nach der ersteren aufgefunden worden, erforderlich sind” (AK VI, 412) y “Die letztere Eintheilung muß also, weil sie die Form der Wissenschaft betrifft, vor der ersteren als Grundriß des Ganzen vorhergehen” (AK VI, 413).

de la ciencia como sistema, o lo que es igual, del método wolfiano, que se usa en el método crítico y también más allá de éste.

En cuanto a cuál sea la prioridad entre la crítica y la ciencia, parece claro que el intento de Kant es que las dos se unifiquen precisamente en el ejercicio de la *KrV*. Sin embargo, del mismo modo que en los casos anteriores no se ha conseguido otra cosa que repartir las responsabilidades de las paradojas según la dualidad de métodos, pero con repartirlas, aunque se puede entender lo que hace Kant, no basta para resolver los enredos que implican, así también aquí acontece algo semejante: se ha averiguado la existencia de un doble método en la *KrV*, a saber, un método antecedente (escéptico-crítico), y otro, vehiculador del saber científico racional (dogmático-sistemático), pero, con todo, los dos métodos siguen siendo distintos, por lo que el enredo no se deshace. No es igual *someter a prueba* que *afirmar*, ni tampoco coinciden en su proceder la pregunta que se anticipa *hacia atrás* (posibilidad), ensayando con nuestras facultades para decidir sobre sus capacidades, y la ordenación sistemática que, requerida por el rigor científico, discurre *hacia delante* desde principios. ¿Cabe mezclar en uno solo esos dos métodos tan diferentes?

Dejando aparte otras posibles consideraciones, ha de decirse que, *cuando se trata de la metafísica*, esa mezcla de métodos no es viable, pues la metafísica ha de ser el saber primero y su método ha de alcanzar el comienzo<sup>34</sup>. Más en concreto, la *KrV* busca resolver *por adelantado* el problema kantiano de la metafísica, de manera que uno de los dos métodos ha de ser el primero: o bien lo es la pregunta, o bien lo es el principio de contradicción. Kant pretende que la *KrV* parta metódicamente, a la vez, como pregunta y desde principios. Pero si el experimento se entiende como una pregunta antecedente dirigida a la razón, entonces no parte de principios, sino de la perplejidad nacida de las antinomias; y si parte de principios, entonces no cabe una pregunta antecedente, porque los principios no admiten ser puestos a prueba. La síntesis de los métodos de Wolff y Newton es imposible en el saber primero: si lo primero es preguntar, entonces no se parte de principios; si se parte de principios, entonces ninguna pregunta o experimento se puede adelantar al conocimiento de los principios<sup>35</sup>.

En este punto debe aclararse que la metafísica no es concebida por Kant

<sup>34</sup> Cfr. *El acceso*, 27 ss.

<sup>35</sup> Téngase en cuenta que ninguna pregunta puede formularse si no es usando el principio de no contradicción, y menos aún las preguntas científicas, que han de estar hechas de modo que sólo quepa responder con un sí o con un no, habiendo de ser excluyentes de una de las posibilidades de las

como una ciencia más. Ante todo, porque (i) es una disposición o tendencia *natural* del hombre en virtud de la cual ha de plantearse *necesariamente* ciertas cuestiones últimas para las cuales no tenemos respuesta, ni mediante el uso experiencial de la razón ni mediante los principios de él derivados<sup>36</sup>. Además, es distinta porque (ii) la resolución del problema de la metafísica tiene un alcance mayor que el desarrollo de cada una de las ciencias, en tanto en cuanto que afecta directamente a la razón pura, a la que pone en cuestión, mientras que los posibles problemas de las otras ciencias no parecen afectar a la razón pura, en la medida en que las ciencias no requieren una crítica previa<sup>37</sup> ni de ellas ni de la razón. Por último, difiere de las demás ciencias, porque (iii) en el requisito de la completitud sistemática va implícito que la metafísica tiene, por encima de todas las demás ciencias, la prerrogativa de abarcar todo el campo de los conocimientos que le pertenecen, o sea, de ser la única capaz de alcanzar el estatuto de ciencia completa y *fundamental*<sup>38</sup>. Si la metafísica ha de ser la ciencia fundamental, no debería estar precedida por ningún otro saber (Lógica, Física, crítica...), porque si alguna otra ciencia la precediera de alguna manera, entonces no se entiende cómo podría ser el saber primero. E igualmente no se ve cómo saberes secundarios y necesariamente incompletos puedan servir de modelo para el saber que exige ser completo. Pero, eso no obstante, Kant toma de las ciencias, especialmente de la ciencia físico-empírica, el modelo de la certeza científica a alcanzar por la metafísica. Aunque fuera verdad, como piensa Kant, que la metafísica es un saber necesario, pero todavía no completo ni científico, ¿cómo podría tener por modelo a la Física, que ni es, según él, igualmente necesaria<sup>39</sup>, ni será nunca un saber completo?

Insisto. Si Kant concibe la metafísica como la ciencia fundamental, ¿có-

---

hipótesis. Por tanto, la pregunta no puede alcanzar nunca el comienzo o principio de contradicción. El expediente kantiano de atribuir el criterio de decisión del experimento a un principio de razón –en este caso, el de contradicción–, no hace otra cosa que refrendar la imposibilidad de que la pregunta sea en metafísica lo primero.

<sup>36</sup> B 21.

<sup>37</sup> B 20.

<sup>38</sup> B XXIII-XXIV. “Zu dieser Vollständigkeit ist sie daher als Grundwissenschaft auch verbunden, und von ihr muß gesagt werden können: nil actum reputans, si quid superesset agendum” (B XXIV). La metafísica es la única entre todas las ciencias que puede esperar la completitud y el carácter definitivo, esto es, la perfección del saber (A XX). Cfr. B 878-879.

<sup>39</sup> No dice Kant que todos los hombres hayan hecho o hayan de hacer necesariamente física newtoniana ni ninguna otra ciencia, sin embargo sí afirma que todos los hombres han hecho y harán metafísica, aun cuando estuvieren sumidos en la barbarie: “ob sie [die Metaphysik] gleich älter ist als alle übrige und bleiben würde, wenn gleich die übrigen [Wissenschaften] insgesamt in dem Schlunde einer alles vertilgigen Barbarei gänzlich verschlungen werden sollten” (B XIV).

mo puede adelantarse a ella la crítica como una ciencia previa? ¿No queda convertida así en ciencia fundamental la crítica? Una de dos, o la metafísica no es el saber fundamental, sino una ciencia más –y no es así para la *KrV*–, o la metafísica es el saber fundamental, y en este caso no puede ser precedido por nada. Pretender, a la vez, que sea la ciencia fundamental y que esté sustentada en otro saber es una incongruencia insostenible. Por eso, en Kant lo que lleva el nombre de metafísica son más bien unos saberes regionales (la naturaleza, por un lado, y la moral por otro), mientras que el saber primero, o que substituye a la metafísica, es la *filosofía trascendental*, de la que forman parte nuclear las tres críticas. Es patente, pues, la incongruencia de que el saber que debiera ser fundamental y necesario esté sustentado en otro anterior, y que, adicionalmente, el saber que lo substituye imite a saberes no fundamentales ni necesarios (experimentos). Para comprender de dónde procede tal incongruencia será preciso retroceder a los presupuestos primeros de la filosofía de Kant.

## 5. LOS PRESUPUESTOS DE KANT

Lo que tienen en común los dos métodos que Kant intenta sintetizar en uno es la búsqueda de la certeza. Ha sido consecuencia del legado filosófico medieval el que la búsqueda de la certeza indubitable –que es relativa a la inseguridad del saber– se haya antepuesto al conocimiento de los principios. La filosofía moderna, perturbada por las sombras que arroja el dios de Ockham sobre el conocimiento humano<sup>40</sup>, consideró como tarea primera y principal para el hombre el obtener conocimientos ciertos, a prueba de todo posible engaño o duda. Y eso lo comparten tanto los empiristas, que sitúan la certeza en la intuición sensible, como los racionalistas, que la encuentran en determinados descubrimientos razonadores (*cogito-sum*, argumento ontológico...).

Si atendemos a los textos, el primer supuesto confesado de que parte Kant es, sin duda, el de que la ciencia constituye el camino *seguro* del saber<sup>41</sup>, en lo que va implícito que la certeza es su única forma válida, y que, en consonancia con eso, saber es demostrar<sup>42</sup>. Es verdad que Kant prefiere no hablar de de-

<sup>40</sup> I. FALGUERAS, “Ockham y la disolución de la filosofía medieval”, en *Miscelánea Poliana*, 35 (2012) 1-22.

<sup>41</sup> Kant se propone hacer entrar a la metafísica por el camino seguro de una ciencia (*der sicherer Gang einer Wissenschaft*, B VII). Lo dice hasta diez veces en el Prólogo a la 2ª Edición de la *KrV*.

mostraciones intuitivas en filosofía, sino sólo de demostraciones discursivas<sup>43</sup>, pero éstas también pueden formar, según él, juicios apodícticos<sup>44</sup>. Diferenciar entre una apodicticidad intuitiva y otra discursiva no elimina la exigencia de que los dos tipos de certezas sean apodícticas. Por eso, incluso para la filosofía, la demostración científico-apodíctica (discursiva) es, según Kant, el único camino a seguir, pues si bien ella busca la sabiduría, lo ha de hacer por el camino de la ciencia<sup>45</sup>.

El referido presupuesto contiene como implícito que la ciencia, en cuanto que demostrativa, es el saber supremo, por lo que la metafísica ha de ser incluida dentro de ella, si es que ha de ser tenida en cuenta como saber y no reducida a mera opinión. Quizás pudiera parecer que en esto no se distingue la filosofía moderna de la antigua y medieval, pero no es así. La ciencia apodíctica, es decir, demostrativa, no puede ser nunca el saber supremo, pues siempre requiere el apoyo básico del conocimiento de los principios. Aunque es cierto que la metafísica clásica también puede hacer demostraciones científico-racionales, no lo es que se reduzca a demostración ni que quede subsumida bajo la ciencia, puesto que es característica exclusivamente suya el conocer los primeros principios<sup>46</sup>, que no pueden ser demostrados, pero que son más ciertos que cualquier demostración intuitiva, dado que incluso ésta, si la hubiera, habría de basarse en ellos, o lo que es igual, tomar su luz de ellos<sup>47</sup>.

Como he indicado antes, Kant también se suma a la idea moderna de que saber es demostrar y de que la filosofía, incluso crítica, ha de estar subsumida bajo la ciencia, pero lo hace a su manera<sup>48</sup>. A pesar de su formación en la filo-

<sup>42</sup> A XV: "Was nun die Gewißheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urtheil gesprochen: daß es in dieser Art von Betrachtungen auf keine Weise erlaubt sei, zu meinen und daß alles, was darin einer Hypothese nur ähnlich sieht, verbotene Waare sei, die auch nicht für den geringsten Preis feil stehen darf, sondern, so bald sie entdeckt wird, beschlagen werden muß. Denn das kündigt eine jede Erkenntniß, die a priori fest stehen soll, selbst an: daß sie für schlechthin nothwendig gehalten werden will, und eine Bestimmung aller reinen Erkenntnisse a priori noch viel mehr, die das Richtmaß, mithin selbst das Beispiel aller apodiktischen (philosophischen) Gewißheit sein soll".

<sup>43</sup> B 763.

<sup>44</sup> "Aus Begriffen a priori (im discursiven Erkenntnisse) kann aber niemals anschauende Gewissheit, d.i. Evidenz, entspringen, so sehr auch sonst das Urtheil apodiktisch gewiss sein mag" (*Ibid.*).

<sup>45</sup> "Diese bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet" (A 850, B 878).

<sup>46</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 982b, trad. V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1970, I, 13-14; *Ética Nicomáquea*, 1141a, trad. J. Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1985, 275-276.

<sup>47</sup> Sin embargo, la pretensión de la ciencia empírica es la de ser una demostración independiente de los principios por basarse en los hechos. Ahora bien, los hechos –si los hubiere–, sólo pueden ser establecidos sobre la base al menos del principio de no contradicción. Luego tal pretensión es insostenible.

sofía wolfiano-leibniziana y de la disputa existente entre Leibniz y Clarke –discípulo y vocero de Newton–, fue admirador confeso de la obra de este último y, sin duda, el primer filósofo de talla que comprendió a fondo el método científico experimental, al quedar deslumbrado –como ya he señalado por las demostraciones experimentales, en las que, mediante la unión de ciencia y técnica, *se pone ante los ojos el cumplimiento (o no) objetivo* de las teorías hipotéticas adelantadas por los científicos en la forma de preguntas dirigidas a la naturaleza. Sin embargo, él no renunció a sus orígenes filosóficos, sino que quiso encontrar un ajuste entre ambos métodos de hallazgo de la certeza apodíctica. Lo primero que hizo, al respecto, fue distribuir los saberes: en los saberes científicos objetivos la certeza que se obtiene es intuitiva, mientras que en la metafísica la certeza apodíctica obtenida es deductiva, o sea, a partir del análisis de lo pensado. Pero, como ya se ha visto, propone un posible terreno común, la tarea crítica, en la que se lleva a cabo un procedimiento imitador de la experimentación física, aunque manteniendo el modelo de ciencia wolfiano en lo que tiene de sistemático.

El tenor de esta su condicionada adscripción al método wolfiano obliga a entender que el método crítico, aunque sigue su ejemplo en las formas, se anticipa a aquél en los contenidos, y se anticipa *haciendo preguntas discernidoras*, a imitación de lo que hacen las ciencias de la naturaleza<sup>49</sup>. Las preguntas que formula Kant y que afectan al contenido de la metafísica son: ¿qué *puedo* saber?<sup>50</sup>, ¿cómo es *posible* la metafísica como ciencia?<sup>51</sup>, ¿cómo son *posibles* los juicios sintéticos *a priori*?<sup>52</sup>, ¿cómo es posible la experiencia?<sup>53</sup>

Todas esas preguntas tienen en común el estar centradas en la *posibilidad*, por lo que tienen como implícito que la posibilidad (pensabilidad) antecede al conocimiento real. Con eso se da por supuesto que el saber posible debe ante-

---

<sup>48</sup> A saber, (i) eliminando la posibilidad de demostraciones trascendentales que partan de principios del entendimiento para intentar llegar a los de la razón, o que partan de los principios de la razón para intentar concluir en verdades objetivas, más allá de su uso regulativo; (ii) admitiendo que sólo puede encontrarse una prueba con valor objetivo para cada proposición trascendental que sea usada regulativamente; y (iii) exigiendo que sea una demostración ostensiva (que convence y muestra la fuente de su verdad), no apagógica (que prueba demostrando la imposibilidad de su contrario), pues esta última, aunque es la más evidente, no es la que mejor satisface las metas de la razón (B 814-822).

<sup>49</sup> B XIII.

<sup>50</sup> B 833.

<sup>51</sup> B 23. Cfr. B XV

<sup>52</sup> B 19.

<sup>53</sup> *Welches sind die wirklichen Fortschritten...?*, AK XX, 275.

ceder al saber efectivo, pero sólo en la metafísica, puesto que las otras ciencias encuentran su certeza intuitivamente, es decir, en la coincidencia simultánea de objeto (sensible) y pensamiento, dado que en ellas el uso da el método. De modo paralelo, la Lógica –saber por entero *a priori*– conoce deductivamente las reglas que ella misma usa, por lo que tampoco requiere examen previo<sup>54</sup>. La metafísica, en cambio, debe ser precedida de un examen crítico de su posibilidad como saber, porque ella, en cuanto que tiende a la completitud y sistematicidad, pretende alcanzar un conocimiento deductivo *a priori* acerca de lo que sólo nos es dado *a posteriori*.

Pues bien, la antecendencia del saber posible respecto del saber efectivo remite a planteamientos wolffiano-leibnizianos. Como es fácil de entender, la posibilidad sólo antecede verdaderamente a la efectividad, no a la existencia real ni al conocimiento de ésta, pues si nada existiera ni se conociera, tampoco habría posibilidad ni pensabilidad alguna. Y la efectividad, aunque nominalmente designa al correlato de la causalidad, sólo es precedida por la pensabilidad en la *producción humana*, la cual consiste en dotar de efectividad a lo *pensado* o posible<sup>55</sup>. Por tanto, únicamente quien confunda el ser con el producir puede sostener que la posibilidad (pensabilidad) antecede y determina a la efectividad (existencia). El planteamiento leibniziano –que pretendía que el omnipotente necesariamente ha de existir (argumento ontológico), y que interpretaba la creación divina como un producir o hacer efectivo lo que ya era de suyo posible<sup>56</sup>– está, pues, en la base del de Kant.

Pero, aunque remite a planteamientos wolffiano-leibnizianos, la labor crítica contiene un elemento nuevo, pues por saber real entiende el conocimiento efectivo de las ciencias empíricas, que es –según Kant– intuitivo respecto del objeto, pero no respecto de su causa. La intuición kantiana no es una intuición de la realidad de las cosas, sino una intuición de fenómenos. Por tanto, aunque la pensabilidad sea anterior al conocimiento fenoménico, ella no produce ínte-

<sup>54</sup> AK IX, 15.

<sup>55</sup> Cfr. I. FALGUERAS, “El producir como manifestación esencial del hombre”, en eds. A. L. GONZALEZ e I. ZORROZA, *In umbra intelligentiae, estudios en homenaje al Prof. J. Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona, 2010, 241 ss. Las causas no se anticipan a los efectos, sino que se despliegan en ellos, y éstos no otorgan a las causas algo de que carezcan, sólo las siguen; lo que se anticipa verdaderamente es la *idea* de algo que puede ser producido.

<sup>56</sup> La creación en LEIBNIZ no es *ex nihilo*, sino el mero otorgamiento por parte de Dios de una *vis insita* a un universo de infinitos posibles finitos, eternamente precedentes como posibles, para que prevalezca sobre sus opuestos. Cfr. *De rerum originatione radicali*, en *Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. I. Gerhardt, Weidmann Verlag, Berlin, 1875-1890, 303 ss.



gramente el fenómeno, sólo lo sintetiza. Se trata, en consecuencia, de una producción recortada: sólo producimos la forma de lo conocido, no su contenido, en cuyo respecto somos radicalmente pasivos. En suma, nuestro conocimiento es concebido por Kant como una síntesis entre lo pensado y lo intuido sensiblemente, de manera que, cuando pensamos al margen de lo intuido, sólo podemos conocer lo que ponemos nosotros<sup>57</sup>, porque la razón sólo conoce lo que ella misma produce<sup>58</sup>. El resultado sintético de ambos componentes es la experiencia, en la que reside, para él, el único conocimiento real posible.

Ahora se está en condiciones de calibrar con más rigor la propuesta metafórica kantiana—señalada desde el comienzo de este trabajo— de entender el conjunto de todos los conocimientos de la razón pura especulativa como una edificación o construcción. La construcción kantiana es una cierta producción al estilo leibniziano, aunque reducida, en la medida en que nosotros hemos de proyectarla y realizarla, pero para cuya efectividad, no obstante, hemos de atenernos a los materiales de que disponemos, ya que el conocer ha de contener elementos que le sean previa y pasivamente dados. Acontece, sí, una producción propiamente dicha, aunque sólo por el lado del pensamiento, o sea, por el lado de la forma de los conocimientos, que la razón produce íntegramente. Pero esas formas son exclusivamente condiciones de posibilidad subjetivas del conocimiento, no el propio conocimiento objetivo. Por tanto, salvo en la forma del conocimiento, Kant no entiende la producción como los idealistas que le seguirán: para él no se trata de una producción y una construcción totales, es decir, *de la forma y del contenido* del conocimiento, tan sólo se trata de obtener ciertas síntesis entre lo recibido pasivamente y lo producido activamente. La tarea crítica, por consiguiente, puede ser sistemática en el pensamiento de las formas, que ella misma produce, pero no en la determinación de los contenidos del saber.

Estamos, por tanto, ante otro supuesto kantiano tan radical, o más, que el de la supremacía de la ciencia, a saber, el de que conocer es sintetizar un *producto* formal con unos *datos* materiales o de contenido, y que pensar es sólo producir formas de conocimiento. Este segundo gran presupuesto de Kant se puede condensar en el siguiente aserto: *conocer es determinar pensamientos*, concretarlos. Lo cual supone, a su vez, que el pensamiento es indeterminado, vago, general, y que sin lo concreto de la determinación sensible es pura forma abstracta, insuficiente para conocer, aunque no para pensar. Pero entonces no es la

---

<sup>57</sup> B XVIII.

<sup>58</sup> B XIII.

razón teórica la que determina *objetivamente* los pensamientos, no es ella *la* fuente (única) de la experiencia: la razón no es *razón suficiente* del conocimiento, aunque sí lo sea de sus formas.

Sin embargo, por detrás de esta parcial deserción respecto de sus maestros alemanes siguen perviviendo aún los planteamientos de éstos. Lo leibniziano del planteamiento de Kant se mantiene en la interpretación del entendimiento como una *tendencia espontánea* de la razón, que sólo llega a convertirse en conocimiento cuando *queda determinado sintéticamente* su contenido. Para Leibniz los posibles *tienden* todos de modo natural a la existencia, y sólo la existencia de otros posibles que les son *opuestos*, pero dotados de la misma tendencia, impide —como resultado de la incompatibilidad de unos y otros— su paso a la existencia efectiva. En Kant, a su vez, los pensamientos son meras formas posibles que también *tienden* a sintetizar conocimientos, pero que deben ser impedidas de hacerlo cuando no existen esquemas imaginativos que pongan a su disposición los datos sensibles, so pena de perplejidad. Y también en Kant, a la determinación —de que ya he hablado— ha de añadirse como requisito fundamental la *compatibilidad*. Como se ha visto, sólo se puede conocer determinando al pensamiento, por lo que un pensamiento no determinado no es conocimiento objetivo alguno, tan sólo es un pensamiento o posibilidad formal. Ahora bien, para poder determinarlo con un contenido sensible hace falta un intermediario que haga compatible lo *a priori* del pensar con lo *a posteriori* del sentir, y ésa es la labor de la *imaginación productiva*, a la que Heidegger dio tanta importancia<sup>59</sup>. Lo mismo que Leibniz concedía un ser esencial (pensado) a todos los posibles, pero una existencia efectiva sólo a aquellos que siendo compatibles entre sí eran dotados de *vis nativa* por el creador para preponderar sobre sus contrarios, así también Kant concede una posible certeza analítica y ostensiva a los pensamientos o tendencias subjetivas de la razón, pero nunca un verdadero conocimiento más que a aquellos pensamientos que encuentran esquemas imaginativos con los que sintetizar en objetos los datos captados por la sensibilidad. Lo que en Leibniz hacía la inteligencia divina lo hace en Kant la razón pura<sup>60</sup>, lo que hacía el poder creador en aquél lo hace (parcialmente) en éste la imaginación productiva<sup>61</sup>. Se puede decir que Kant ha trasladado al hombre, en cierta

<sup>59</sup> *Kant y el problema de la metafísica (KPM)*, §§26-35, trad. G. Ibscher Roth, Fondo de cultura económica, México, 1954, 110-170.

<sup>60</sup> ¿Cómo puede la razón conocer las formas *a priori* de la sensibilidad, describirlas y entenderlas, siendo así que la sensibilidad es radicalmente heterogénea respecto de la razón y ésta carece de intuición?

medida, lo que Leibniz atribuía a los posibles y al entendimiento divino.

¿A qué se debe que Kant haya optado por trasladar en algún modo al hombre lo que sus maestros atribuían a Dios? Por una parte, se debe a una cierta exaltación de lo humano. Los experimentos técnico-científicos son claramente producciones humanas, y añaden a los razonamientos una certeza (aparentemente) insuperable: la de su comprobación o refutación intuitivas, es decir, que no necesitan de razonamientos ulteriores, porque son evidentes. Existe, pues, una certeza más brillante que la de los razonamientos, la de la aplicación de las matemáticas al mundo físico. Las matemáticas, mediante la construcción de conceptos *a priori*, hacen dueña a la razón humana de la naturaleza<sup>62</sup>. Toda la etapa precrítica kantiana se emplea en el intento de extender el método científico newtoniano a la filosofía. ¿Con qué fin? Con el de obtener en filosofía certezas intuitivas, o hacer de la filosofía una ciencia también intuente. La esperanza de obtener conocimientos intuitivos *a priori* sobrepasando los límites de la experiencia es, para Kant, el efecto de esa exaltación de lo humano<sup>63</sup>. Pero, por otra parte, *y sobre todo*, se debe al fracaso de dicha esperanza de generalizar a la filosofía lo que consigue la ciencia empírica, pues en tal empeño Kant se topó con las antinomias. Las antinomias a que conducen las ideas cosmológicas tienen que ver con la metafísica, cosa clara especialmente en la primera, que se refiere al comienzo y final del mundo, es decir, a las ultimidades mundanas: ¿tiene, o no, el mundo comienzo en el tiempo y límites en el espacio? Kant trata de establecer la certeza de los juicios en relación con los objetos mismos, no con el origen de nuestros conceptos<sup>64</sup>. A ese fin, y siguiendo el modelo de la *decidibilidad* científico-experimental, ante esas cuestiones es posible responder razonando tanto con un «sí» como con un «no», aun siendo contradictoriamente excluyentes entre ellas; por lo tanto, no cabe decidir nada. Pero, además, no se puede evitar el planteamiento de tales cuestiones, porque nacen de la naturaleza de la razón, ni tampoco se puede responder a ellas, porque sobrepasan la intuición sensible y nuestra capacidad de objetivación. Luego ha de deducirse –como se hace a veces con las hipótesis científicas– que debe haber en ellas algo mal planteado, y que ese mal planteamiento ha de ser un presupuesto compartido por tales preguntas formuladas contradictoriamente. Según Kant, ese

<sup>61</sup> Es la imaginación la que, según Kant, «decide» si algo existe objetivamente para mí, o no.

<sup>62</sup> B 752-753: “und wodurch sie, so zu reden, Meister über die Natur wird”.

<sup>63</sup> B 753-754.

<sup>64</sup> B 509: “wir jetzt nur von der Gewissheit der Urtheile in Ansehung der Gegenstände...handeln”.

supuesto es un concepto común e imaginario sobre cómo se nos da el objeto de tales ideas<sup>65</sup>, a saber, el de que los objetos empíricos se dan en sí mismos. La única manera, pues, de evitar las antinomias, es sostener que nunca se dan *objetos en sí mismos*, sino sólo en la experiencia; más aún, que no existen *objetos* fuera de ella<sup>66</sup>, pues lo que se da en el espacio y en el tiempo no es nunca algo en sí, sino una mera representación o fenómeno para mí<sup>67</sup>. Pero eso no significa que Kant niegue la existencia de cosas en sí, lo único que niega es que las podamos conocer<sup>68</sup>. Es más, Kant supone expresamente que existe una causa no fenoménica de nuestras representaciones, pero que, al no poder intuir la de modo sensible ni tampoco intelectualmente, nos resulta desconocida<sup>69</sup>.

El punto de inflexión de todo su pensamiento lo marca, pues, el rechazo de la intuición intelectual, que equivale a la negación de la trascendentalidad *real* del conocimiento intelectual. Pero ¿qué entiende Kant por intuición intelectual? El propio Kant reconoce que no se sabe demasiado bien cómo habría de ser un entendimiento intuyente, puesto que el nuestro no lo es. Sería algo así como –dice– un entendimiento por cuya autoconciencia fuera dada a la vez la diversidad propia de la intuición, o un entendimiento por cuya representación pensante existieran a la vez los objetos de tal representación; en suma, un entendimiento que alcanzara la unidad de la conciencia sin necesidad de un acto especial de síntesis de lo diverso<sup>70</sup>. Parece, entonces, que un entendimiento directamente intuyente habría de ser divino<sup>71</sup>, y que, incluso si no lo fuera, al menos no necesitaría de las formas *a priori* del espacio y del tiempo para intuir.

La negativa a la intuición intelectual no es, por tanto, más que una consecuencia de haber descubierto, con motivo de las antinomias, que el espacio y el tiempo no existen en las cosas en sí ni son atributos divinos, sino que son for-

---

<sup>65</sup> B 518.

<sup>66</sup> B 521.

<sup>67</sup> B 522.

<sup>68</sup> Por detrás de la insalvable brecha cognoscitiva entre lo *en sí* y lo *para mí*, sigue latente en Kant la incomunicación de las mónadas leibnizianas. Las mónadas carecen de comunicación externa, pero sus representaciones internas reproducen el orden y la conexión del universo creado. Kant ha trasladado, en cierta medida, al conocimiento lo que Leibniz entendió de las substancias reales: no conocemos cosas en sí (mónadas), pero la razón produce y contiene subjetivamente (en sí) las formas de todo lo que conocemos.

<sup>69</sup> B 522. En este punto es en el que hace pie la contra-crítica de G. E. SCHULZE, y toma impulso el idealismo de J. G. FICHTE (cfr. *Recension des Aenesidemus*, en *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, 8 Bände, herausg. von I. H. Fichte, Berlin, Veit & Comp., 1845/46, I, 13).

<sup>70</sup> B 138-139.

<sup>71</sup> B 72; B 145.

mas puestas por el sujeto cognoscente, perteneciendo, por tanto, en vez de a Dios o al mundo, al hombre en cuanto que cognoscente *sensible*. Pero, al atribuir la intuición a la facultad sensible, que es –para él, y en general para toda la filosofía anterior– incapaz de toda universalidad, en realidad está negando la universalidad a todo lo real, así como la trascendentalidad (no la generalidad<sup>72</sup>) al entendimiento humano. La universalidad, en vez de ser una propiedad de todo lo inteligible, es concebida por él como una mera *generalización* que subsume casos particulares y que se encuentra exclusivamente en la razón.

Con todo, resulta chocante que Kant admita que las matemáticas son ciencias que demuestran intuitivamente, y también las ciencias empíricas, aunque de manera menos inmediata. ¿Por qué entonces afirma tajantemente que no existe la intuición intelectual? ¿Acaso las matemáticas y las ciencias empíricas, que intuyen, no son saberes intelectuales? Kant dice de ellas que son conocimientos *teóricos* de la razón que determinan sus objetos *a priori*<sup>73</sup>, y que lo hacen de modo intuitivo. De nuevo, pues, nos encontramos aquí con una clara paradoja. ¿Cómo pueden ser las ciencias conocimientos *teóricos* de la razón y, a la vez, intuitivos, si no existe la intuición intelectual?

Para Kant las matemáticas se basan en la intuición pura del espacio y del tiempo, la cual es condición previa de toda intuición empírica, de manera que las afirmaciones de la geometría (axiomas) valen como regla de construcción de los objetos sensibles en el espacio. Si no fuera así, dice Kant, se negaría validez objetiva al espacio y con él a toda la matemática. De modo que el método matemático opera la síntesis pura de espacios y tiempos, como formas subjetivas *a priori* de toda intuición sensible, y esa síntesis precede y hace posible el conocimiento fenoménico<sup>74</sup> de las demás ciencias empíricas. Pero la verdad es que, si se intuyera en el espacio y en el tiempo con la sensibilidad, y ese conocimiento intuitivo fuera perfecto, es decir, agotara el conocimiento del objeto, entonces ni debería haber ni haría falta ninguna otra forma de conocimiento ulterior, o, en todo caso, este conocimiento ulterior, en vez de ser superior, sería una degradación del primero (empirismo). Por lo que, si Kant introduce otros requisitos para que haya conocimiento, será porque la intuición sensible no es lo su-

<sup>72</sup> Para la diferencia entre lo general y lo universal *cf.* I. FALGUERAS, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, Pamplona, 1999, 15 ss.

<sup>73</sup> B X-XIV.

<sup>74</sup> B 202-207, especialmente B 206.

ficientemente mostradora de todo el objeto<sup>75</sup>. La intuición kantiana no es, en consecuencia, más que parcialmente objetivante, o, lo que es igual, una intuición reducida.

Pero si las formas que intuye la matemática son las formas *a priori* de la *sensibilidad*<sup>76</sup>, y sólo de ella, entonces la matemática no es una ciencia racional: será una información *a priori* sensible, pero no un saber racional. Para salvar su racionalidad, Kant tiene que introducir otro elemento, el entendimiento. En sus primeros pasos críticos, Kant admitió en todas las ciencias intuitivas un uso del entendimiento, pero meramente lógico<sup>77</sup>. En la *KrV* el acto del entendimiento opera en todo conocimiento experiencial como síntesis (no intuitiva) de la diversidad: por un lado, a través de la imaginación, que, aun perteneciendo a la sensibilidad, puede determinar *a priori* de modo sintético los datos sensibles, merced al acto del entendimiento; y por otro, directamente como tal acto del entendimiento, o facultad de los conocimientos sintéticos, que unifica mediante conceptos la variedad de las representaciones dadas intuitivamente a la sensibilidad. Mas, en cualquier caso, el acto del entendimiento *se añade* a la intuición fenoménica<sup>78</sup>, a la que supone, para reducir la diversidad de su contenido a unidad. Nos salen al paso, una vez más, los dos elementos de siempre: la intuición sensible, como método de *adquisición* de conocimientos de certeza indubitable, y la *ordenación* de los datos suministrados por aquélla, como procedimiento para su racionalización. La intuición científica, incluso la matemática, no es pura, es también un mixto de incompatibles, sensibilidad y razón.

En el giro copernicano de Kant lo que se dice es que la *intuición de objetos* no puede ser obra del objeto mismo, o de lo contrario no se podría representar nada *a priori* (con necesidad y generalidad) sobre la naturaleza de esos objetos. En cambio, si tal intuición es concebida como obra de la facultad intuitiva sensible, entonces sí cabe tener representaciones objetivas *a priori*. Pero tales representaciones no son suficientes para el conocimiento racional. Para convertir esas intuiciones en conocimientos (rationales) se las ha de referir a una conciencia o yo pensante que las tenga como objetos suyos, por lo que debo admi-

<sup>75</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, KPM, 29 ss.

<sup>76</sup> Cfr. B 56.

<sup>77</sup> Dissertatio, §23: “Usus autem intellectus in talibus scientiis, quarum tam conceptus primitivi quam axiomata sensitivo intuitu dantur, non est nisi logicus, h.e. per quem tantum cognitiones sibi invicem subordinamus quoad universalitatem conformiter principio contradictionis, phaenomena phaenomenis generalioribus, consecutaria intuitus puri axiomatibus intuitivis” (AK II, 410-411).

<sup>78</sup> “Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann, heisst Anschuung” (B 132).

tir que es la conciencia, o el *Ich denke*, la que determina mediante los conceptos los objetos pensados<sup>79</sup>. El espacio no es por sí mismo conocimiento alguno, sino únicamente una forma de la intuición sensible externa, o facultad de las representaciones sensibles. La intuición sensible sólo es convertida en objeto para mí en la unidad sintética de la conciencia. De ese modo, la unidad de la conciencia (*Bewusstsein*) es la que determina la validez objetiva de todos los conocimientos y sobre la que descansa incluso la posibilidad del entendimiento<sup>80</sup>; en suma: es una condición *objetiva* de todo conocimiento<sup>81</sup>.

Por donde venimos a desvelar un tercer gran supuesto de su pensamiento: el de la conciencia objetiva. El modelo kantiano de conocimiento contiene dos elementos, el objeto y el sujeto. Como es bien sabido, el giro kantiano consiste en admitir que es el sujeto el que determina el conocimiento del objeto, y no al revés. Pero invertir el orden no es cambiar el planteamiento. Kant sigue creyendo que conocer es *determinar*, producir o fundar, objetos<sup>82</sup>, y que los objetos son sólo *para mí*, esto es, carecen de intencionalidad extramental, que, en cambio, posee la conciencia (pensamiento), aunque sólo como tendencia ciega.

Parece, según todo lo anterior, que precisamente por tratarse de una intuición sensible reducida, es decir, falta de completitud objetiva<sup>83</sup>, puede tener entrada un principio pensante de *determinación objetiva general*, no de mera abstracción. Pero, por otra parte, sólo si nuestra conciencia no es una autoconciencia intuitiva, puede necesitar de una intuición menguada para alcanzar algún conocimiento de objetos<sup>84</sup>. La conciencia kantiana supone dos formas de conocimiento imperfectas, la de las relaciones de lo sentido en el espacio y el tiempo, y la de las ordenaciones intelectuales y judicativas. ¿Puede conseguir su unión, lo que ninguna de ellas obtiene por separado? Kant es claro: no cabe ni

<sup>79</sup> B XVI-XVIII.

<sup>80</sup> B 137.

<sup>81</sup> B 138: "Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist also eine objective Bedingung aller Erkenntnis, nicht deren ich bloß selbst bedarf, um mein object zu erkennen, sondern unter jede Anschauung stehen muss, um für mich Object zu werden...".

<sup>82</sup> Este prejuicio lo hereda de sus antecesores modernos. Cfr. A. Baumgarten: "Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum" (*Prolegomena Metaphysicorum*, §1, AK XVII, 23).

<sup>83</sup> B 67. "Dagegen steht die reine Form der Anschauung in der Zeit, bloß als Anschauung überhaupt, die ein gegebenes Mannigfaltiges enthält, unter der ursprünglichen Einheit des Bewußtseins lediglich durch die nothwendige Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zum Einen: Ich denke, also durch die reine Synthesis des Verstandes, welche a priori der empirischen zum Grunde liegt" (B 140).

<sup>84</sup> "Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewusstsein zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen; der unsere kann nur denken und muss in den Sinnen die Anschauung suchen" (B 135).

sentir ni entender la realidad de las cosas en sí, sólo cabe sentir y entender su *relación* mutua (objetiva y subjetiva).

Ahora bien, cuando se entiende el núcleo del saber, o yo pensante, en referencia exclusiva al objeto, se tienen que exigir de él las mismas características que posee el conocimiento objetivo (determinación, claridad, distinción, etc.), y, adicionalmente, se lo ha de tratar con el mismo método o modo de enfoque que si fuera un objeto sensible. Si no se exigiera la objetividad *efectiva* (fáctica) al conocimiento del *Ich denke*, no podría concluirse que sólo *pensamos*, pero no *conocemos* al sujeto. Al ser negativa la respuesta a la pregunta por la objetividad efectiva del sujeto, puede parecer que Kant trata de modo distinto al sujeto y al objeto, pero no es así. Que no se obtengan los mismos resultados para el sujeto que para el objeto parece confirmar su distinción, pero en realidad no es más que un síntoma claro del empecinamiento metódico: *pretender conocer del mismo modo al cognoscente que al objeto*. Valga como prueba de tal confusión metódica el que, a la vez que afirma su distinción del objeto, Kant sigue entendiendo al yo pensante (*Ich denke*) como un objeto, es decir, como un fenómeno<sup>85</sup>, una representación o un pensamiento<sup>86</sup>, de modo que en la propia unidad (sintética) de la conciencia, o apercepción, cabe distinguir una dimensión subjetiva (derivada) y otra objetiva, siendo ésta la *fundamental*<sup>87</sup>. El yo pensante es pensado como fundamento, o sea, es tratado *como si* fuera extramental, y en esa función es entendido como un objeto (pensado) que piensa. ¿Es coherente distinguir al Yo pensante de lo pensado por él, pero entenderlo como lo objetivo de lo subjetivo? ¿No es un enredo inextricable? Tal enredo es confirmado por el conjunto de su doctrina, pues la persona, que –según él– no ha de ser tratada como mera cosa (*Sache*) o *medio objetivo*, es definida como cosa (*Ding*) o *fin objetivo*<sup>88</sup>, en consonancia con lo que acontece en el plano moral, en el que la ley práctica es un *principio objetivo* que manda sobre la voluntad subjetiva, cuya moralidad es fundada por la mera representación de aquella ley<sup>89</sup>. ¿Quién determina a quién:

<sup>85</sup> B 156: “*was die innere Anschauung betrifft, unser eigenes Subjekt nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, was es an sich selbst ist, erkennen*”.

<sup>86</sup> B 157: “*in der synthetischen ursprünglichen Einbeit der Apperception bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur dass ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen*”.

<sup>87</sup> B 139-140.

<sup>88</sup> *Gundlegung der Metaphysik der Sitten* (GMS), AK IV, 428-429. La mera distinción entre *Sache* (cosa fenómeno) y *Ding* (cosa noumeno) no es suficiente para salvar la dignidad de la persona, que nunca puede ser objeto, si es que el objeto es, como dice Kant, puro fenómeno.

<sup>89</sup> GMS, AK IV, 400-401, texto y notas.



el objeto a la conciencia y a la voluntad, o la conciencia y la voluntad al objeto? ¿En qué queda el giro copernicano? Si el objeto supone al sujeto y el sujeto supone al objeto, existe entre ellos un círculo vicioso, ¿cómo salir de él?

Estas últimas observaciones nos ofrecen la pista de un cuarto supuesto básico. Porque si la conciencia es una síntesis de objeto y sujeto pensante, esa síntesis no puede corresponderle sólo al sujeto *pensante*, es decir, aunque sea producida por él, no puede serlo solamente por él, porque la pasividad de los sentidos es también requerida, así como las formas de la intuición sensible, tanto que el conocimiento que tiene de sí es enteramente relativo a la diversidad de los datos sensibles. Pero, en tal caso, sintetizar a otro consigo requiere no sólo a lo otro, sino también cierta necesidad previa por parte de la operación sintetizante. Y ¿qué significa que el entendimiento tienda necesariamente a producir la síntesis de sí mismo con lo otro? Significa, sencillamente, que él no es la última instancia de la que procede su iniciativa productora. ¿De qué otra instancia depende, entonces, el conocimiento teórico? Al tratarse de una *tendencia*, forzosamente ha de depender de la voluntad, no todavía como facultad moral, pero sí como facultad de desear, *fuerza de las tendencias*<sup>90</sup>. Por eso, el pensamiento (ideas y conceptos) es, para Kant, una *tendencia* de la razón<sup>91</sup>, es decir, un deseo natural, una espontaneidad; aunque quizás sería mejor decir que es un conjunto de tendencias, puesto que no sólo tiene una tendencia a trascender las limitaciones de las intuiciones de la sensibilidad, sino que, por lo menos<sup>92</sup>, tiene también una tendencia a organizar arquitectónicamente sus saberes, una tendencia a la unidad formal.

<sup>90</sup> Kant se ve obligado a distinguir dos dimensiones en la facultad de desear, una inferior y otra superior. Con esta última se identifica la voluntad moral, que es la que determina sus deseos a partir de conceptos, no del entendimiento, sino conceptos de la voluntad. Cfr. *KpV*, AK V, 22-25; *UK*, AK V, 177-179; *Metaphysik der Sitten* (MS), AK VI, 211-214.

<sup>91</sup> B 670: "daß die menschliche Vernunft dabei einen natürlichen Hang habe, diese Grenze zu überschreiten, daß transscendentale Ideen ihr eben so natürlich seien, als dem Verstande die Kategorien, obgleich mit dem Unterschiede, daß, so wie die letztern zur Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Begriffe mit dem Objecte, führen, die erstern einen bloßen, aber unwiderstehlichen Schein bewirken, dessen Täuschung man kaum durch die schärfste Kritik abhalten kann". Cfr. B 825.

<sup>92</sup> La propia Lógica podría considerarse como una tendencia natural de la razón. Así en su *Lógica* Kant empieza proponiendo que todo cuanto acontece está regido por reglas o leyes tanto en la física como en el pensamiento: no podemos pensar o usar el entendimiento más que según determinadas reglas (*Logik*, AK IX, 11-12). Precisamente, la Lógica es para él la ciencia de las leyes *a priori* o necesarias del entendimiento y de la razón (*Ibid.*, 13) y el entendimiento la facultad de las reglas. Pero la Lógica no es un *organon* de la ciencia (Aristóteles), sino el fundamento de todas las ciencias. También en este caso, ha de decirse que no es el entendimiento la fuente originaria de las reglas, sino sólo el conocedor y usuario de las mismas (*Ibid.*, 11-12). No existe ninguna otra explicación, según eso, que el que las cosas son así, es decir, que ésa es la naturaleza de la razón y de sus tendencias.

Kant puede admitir que ciertas tendencias naturales sean tendencias vacías en algún sentido determinado o parcial, pero no que sean por completo vacías<sup>93</sup>. Por ejemplo, al ser entendida la conciencia como necesariamente sintética, la primera de las tendencias, la de trascender los límites de la experiencia posible, en cuanto que no pone en armonía la espontaneidad del sujeto con las posibilidades del fenómeno, es interpretada como enfermiza y vacía por carecer de objeto, debiendo ser sometida a disciplina correctiva y evitada mediante coerción de sus tentaciones<sup>94</sup>. En cambio, la segunda tendencia, la de organizar unitariamente lo sabido, no intenta síntesis imposibles, sólo ordena las posibles, por lo que es admisible su uso dentro de la racionalidad sana. Por aquí se puede comprender que si la tendencia a la sistematicidad es aprobada como natural, y, en cambio, la tendencia a trascender los datos de la experiencia, aun siendo natural, es reprobada por Kant, el método crítico que la somete a disciplina no puede nacer de ninguna tendencia natural, sino de un deber, es decir, de una dimensión de la razón dotada de autonomía respecto de lo natural. Aunque se dijera, como parece acertado, que en realidad no son dos tendencias, sino una sola, que fracasa o tiene éxito según el campo del saber (especulativo o práctico) al que se aplique, sigue en pie que esta discriminación no la establecería la propia tendencia, sino factores exógenos como la imaginación y la voluntad. Me detengo a explicar esta última.

Si la responsable de los fracasos de la razón es una *tendencia* natural en cuanto que no controlada debidamente, la responsable de su ajuste no podrá ser otra tendencia natural, sino una facultad libre, capaz de controlar a aquélla, a saber: la voluntad como facultad del cumplimiento (o no) del deber moral, es decir, como facultad de desear superior. Lo que Kant propone es someter la razón teórica y el pensamiento a una disciplina voluntaria y correctiva. Fuera de un uso regulativo que sirva sólo para ordenar sistemático-formalmente los pensamientos y conocimientos, dejados de lado sus contenidos, no cabe un uso positivo de la facultad especulativa de la razón. Por eso, si sólo hubiera una facultad especulativa, la razón quedaría frustrada en su tendencia a hallar un lugar en el que hacer pie firme más allá de los límites de la experiencia. Si ha de cumplirla *–como es natural–*, tendrá que hacerlo en otro terreno, de modo que tal tendencia sólo adquiere efecto y sentido en el uso

<sup>93</sup> B 823-824.

<sup>94</sup> “Man nennt den Zwang, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die Disciplin” (B 737).

práctico de la razón<sup>95</sup>, o sea, en el único uso que queda como posible, el que se hace desde la libertad<sup>96</sup>.

En concordancia con lo anterior, Kant atribuye a toda facultad del alma un *interés*, es decir, un principio que contiene la condición bajo la cual se favorece su ejercicio. Incluso el conocimiento es interpretado como un interés, como el interés de conocer el objeto<sup>97</sup>. Naturalmente ese interés, como todo interés, ha de ser de naturaleza práctico-volitiva<sup>98</sup>. De modo que el primado de la voluntad respecto del entendimiento no es un primado entre iguales, pues el interés especulativo que mueve al conocimiento intelectual hacia los principios más elevados es condicionado y sólo se cumple enteramente en su uso práctico-moral<sup>99</sup>. Por su parte, lo único que requiere del entendimiento la voluntad moral es que sus principios y afirmaciones no se contradigan, lo cual no constituye ningún interés positivo, sino una mera condición negativa<sup>100</sup>. Todo acaba, pues, en lo práctico; y en esa tendencia de todo lo teórico y de toda especulación hacia lo práctico en atención a su uso radica el valor de nuestro conocimiento, valor que alcanza a ser incondicionado, o absolutamente práctico, en la moralidad<sup>101</sup>. Ahora bien, es la razón la que como facultad de los principios determina los intereses de las otras facultades y de sí misma<sup>102</sup>. Por donde ha de entenderse que la razón pura en sí misma «es», incondicionadamente, de índole práctico-volitivo-moral<sup>103</sup>. La productividad máxima de la razón (objetivo-

<sup>95</sup> “Indessen muß es doch irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben, welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören, und die vielleicht nur durch Mißverstand zu Irrthümern Anlaß geben, in der That aber das Ziel der Beeiferung der Vernunft ausmachen. Denn welcher Ursache sollte sonst wohl die nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenze der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen, zuzuschreiben sein? Sie ahndet Gegenstände, die ein großes Interesse für sie bei sich führen. Sie tritt den Weg der bloßen Speculation an, um sich ihnen zu nähern; aber diese fliehen vor ihr. Vermuthlich wird auf dem einzigen Wege, der ihr noch übrig ist, nämlich dem des praktischen Gebrauchs, besseres Glück für sie zu hoffen sein... Folglich wenn es überall einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft giebt, in welchem Fall es auch einen Kanon derselben geben muß, so wird dieser nicht den speculativen, sondern den praktischen Vernunftgebrauch betreffen, den wir also jetzt untersuchen wollen” (B 823-825).

<sup>96</sup> B 828.

<sup>97</sup> *KpV*, AK V, 119.

<sup>98</sup> *KpV*, AK V, 121.

<sup>99</sup> *Ibid.*

<sup>100</sup> *KpV*, AK V, 120.

<sup>101</sup> *Logik*, AK IX, 87.

<sup>102</sup> *KpV*, AK V, 119.

<sup>103</sup> “Allein wenn reine Vernunft für sich praktisch sein kann und es wirklich ist, wie das Bewusstsein des moralischen Gesetzes es ausweist, so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sei in theoretischer oder praktischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt...” (AK V, 121). [El subrayado en el texto ha sido introducido por mí]. Cfr. M. HEIDEGGER: “auch Kant begreift das Denken so, wenn er es als Spontaneität kennzeichnet. Denken ist Wollen und Wollen ist Denken” (*Zur Erörterung der Gelassenheit*, en *Gelassenheit*, G. Neske, Pfullingen, 1982, 29-30).

subjetiva) se obtiene en el uso práctico-moral (autonomía), mientras que la productividad del entendimiento es condicionada (heterónoma) y sólo ordenadora de datos que no produce.

Para Kant, sólo la razón podría ser, a la vez, fuente de tendencias naturales –en cuanto facultad de desear inferior– y principio de disciplina o corrección de algunas tendencias naturales –en cuanto facultad de desear superior–. Por lo que en última instancia el método crítico, en su duplicidad experimental-sistematizadora, no hace otra cosa que reunir los dos componentes racionales opuestos entre sí: la tendencia espontánea al conocimiento objetivo (sistemizado) junto con el imperativo categórico que reprime toda espontaneidad (felicitaria) en aras del deber ser.

Se llega a producir, así, la paradoja de que, –después de haber distinguido entre los conocimientos teóricos y prácticos por el motivo de que los primeros tienen que ver con el ser y los segundos con el deber ser, es decir, con lo que *debe suceder* mediante el hacer<sup>104</sup>–, la tesis de la primacía (ontológica) de la voluntad o razón práctica moral sobre la facultad de conocimiento especulativo es una tesis que atañe al *ser*, no al *deber ser*. En cambio, que la razón especulativa deba ser sometida a disciplina, siendo ésta una virtud de orden moral<sup>105</sup>, tiene el carácter de una prohibición, por lo que la crítica de la razón se sitúa en la línea de una obligación de índole práctica, es decir, de una tarea que se refiere y nos habla del *deber ser* no del *ser*.

Pero si la primacía de la voluntad es una tesis teórica –la razón pura «es» incondicionadamente voluntad–, entonces tal primacía es establecida por la razón teórica, la cual en esa misma medida prima sobre la razón práctica, exactamente al contrario de lo que aquélla enuncia. ¿Cómo puede pensarse y decirse congruentemente que el *deber ser* «es» lo primero en el orden del ser, el fundamento de todo, aunque se trate sólo de lo humano?

<sup>104</sup> A 633, B 661. Cfr. *Logik*, AK IX, 86.

<sup>105</sup> Aunque la disciplina no es considerada por Kant una virtud que promueva por ella misma la moral (*Pädagogik*, AK IX, 475, 480-481), sin embargo su uso, que es meramente negativo, tiene cierta dimensión ética, debiendo ser utilizada para *educar* a los demás (*Op. cit.*, 441 ss.), a los que haría gran daño el descuidarla (*Op. cit.* 444), y también (con medida) puede usarse hacia uno mismo (ascética) (*MS*, AK VI, 485), por lo que forma parte de lo práctico-moral (*KpV*, AK V, 86), pues ella impide que el hombre se desvíe de su destino, que es la humanidad (*Pädagogik*, AK IX, 442).

## 6. CONCLUSIÓN

Las consideraciones precedentes nos permiten acometer, ahora al final, la tarea de ofrecer una visión de conjunto acerca de los problemas del método en la *KrV*.

Empezaré por recordar las decisivas indicaciones del primer Kant crítico acerca del método: “*en la metafísica el método antecede a toda ciencia*”. Por ciencia hemos de entender aquí un conocimiento objetivo-sensible cierto (ciencias empíricas). Si el método de la metafísica se anticipa al conocimiento objetivo, será porque él es enteramente subjetivo; pero también, si se anticipa, quedará no sólo distinguido, sino *separado* del saber sensible objetivamente cierto. Será, sin duda, *a priori*, pues por eso puede adelantarse, pero no será conocimiento (objetivo-sensible). En cambio, en las ciencias “*el uso da el método*”. El uso está intrínsecamente vinculado con el interés o la utilidad, que son subjetivos. Pero ¿qué es lo que se usa? Se usan los conceptos, bien sabido que usarlos significa que se los *aplica*; y se los puede aplicar, porque encuentran correspondencia por el lado de la intuición sensible. La propia aplicación de los conceptos constituye, entonces, el método, el cual discurre sin tropiezos en la medida en que los conceptos generales van quedando determinados por los datos particulares suministrados por la sensibilidad. El verbo de que se sirve Kant para indicar el proceder del método en el conocimiento científico, es el verbo «dar», que indica cierta gratuidad o congruencia: la diversidad procedente desde fuera *se deja* unificar por los conceptos generales, por la intermediación de la imaginación productiva. No es, pues, el método el que *determina* el conocimiento, sino sólo el que lo unifica, pues su determinación concreta es recibida pasivamente por la sensibilidad. Por tanto, no es el cognoscente el que pone la determinación cognoscitiva: el cognoscente pone el método, que juega de modo enteramente *a priori* y puramente formal. De este modo, quedan separados el conocer y el pensar, el contenido y la forma, el tema y el método, la sensibilidad y la inteligencia; en suma: quedan separados el objeto sensible y el sujeto pensante.

A pesar de que pudiera parecer que las ciencias salen mejor paradas en ese planteamiento, por cuanto que ofrecen el modelo de conocimiento intuitivo a seguir, acontece –no obstante– lo contrario, pues la metafísica, que pone de relieve que incluso en el saber científico el método ha de ser *a priori*, es la que alcanza la independencia de todas las demás. Y esto es así porque el método de la metafísica, aunque no puede alcanzar un uso para sus tendencias espontáneas

hacia la unidad total *en su tema propio* –el conocimiento del mundo<sup>106</sup>–, lo consigue encontrar en el uso práctico-moral, *fuera de su tema*, sí, pero plenamente cumplido: la metafísica moral es, según Kant, el único saber humano capaz de conocer práctica, no teóricamente, una *cosa* en sí, a saber, la razón *noúmenon*. A esta razón, que es de índole volitivo-moral, se han de referir como a su principio todos los intereses, el interés por la ciencia empírica, por la sensibilidad (agrado, disgusto) y por la dignidad (moral) de la persona.

Pero, según lo anterior, la separación entre objeto sensible y sujeto está guiada por el interés práctico moral<sup>107</sup>. Por lo que hemos de entender que en el carácter modélico de la ciencia empírica (mecanismo) y en el interés práctico-moral (libertad) se hallan las razones que justifican los peculiares planteamientos de la teoría del conocimiento kantiana, y que he descrito sumariamente como la separación entre objeto sensible y sujeto, es decir, la escisión de la conciencia objetiva.

Aunque hasta ahora, de acuerdo con el título y el propósito de esta investigación, he ido destacando sólo los problemas e incongruencias del planteamiento crítico kantiano –secuelas del enredo de la conciencia objetiva y su escisión–, no todo resulta erróneo en él. Es llegado el momento de señalar algunos de sus méritos, aunque sin dejar de matizarlos debidamente.

La aportación más inmediata de Kant a los planteamientos filosóficos ha sido su problematización del método de la metafísica. No es que el método no hubiera sido considerado antes –que lo había sido ya desde los griegos–, sino que no se había destacado su peculiar *problematicidad* para la metafísica. Kant llama la atención sobre nuestro *modo de conocer* más que sobre lo conocido, y a esa ocupación la considera *trascendental*<sup>108</sup>. No cabe duda de que así se debilita el prejuicio común por el que se supone que lo real extramental es conocido de una única manera, la que todos tenemos de hacerlo, a saber, la objetivante. Kant separa objeto y cosa en sí, reconociendo en aquél sólo una dimensión *para mí*, y atribuyendo la racionalidad del conocimiento objetivo al cognoscente. Repito: así se debilita, sin duda, el prejuicio objetivista, según el cual el objeto causa directamente su conocimiento. Hasta aquí el mérito de Kant. Pero nóte-

<sup>106</sup> Aunque Kant habla del hombre como *cosmotheoros* (cfr: *Opus postumum*, I. Convolut, AK XXI, 31 y 43), en realidad lo que observa el hombre son sólo fenómenos, o sea, un universo no real, sino subjetivo.

<sup>107</sup> "...und so alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich musste also das Wissen aufheben um zum Glauben Platz zu bekommen" (B XXX).

<sup>108</sup> A 11, B 25.

se que digo sólo que se *debilita* aquel prejuicio, puesto que Kant no llega a rechazar la equivalencia entre objeto y facticidad, en la medida en que sigue afechado al componente deslumbrante del experimento científico (intuitividad), el cual –aunque no a la cosa en sí– corresponde, según él, a la formalidad sensible (espacio, tiempo) y, en cuanto que tal, extramental. La ruptura crítica kantiana no llega, por tanto, a separar la objetividad respecto de la facticidad de lo intuitivo sensible, al admitir en el conocimiento objetivo un elemento irracional y particularizante que otorga (pretendidamente) extramentalidad al objeto. Separar al objeto de la actividad cognoscitiva intelectual, aunque sea parcialmente, es una claudicación empirista. Pero esta extraña mezcla de irracionalidad y racionalidad en el conocimiento hubo de ser compensada por Kant, a cuyo planteamiento sólo le cupo recurrir a otro *factum* más intenso, el de la libertad moral<sup>109</sup>. De este modo, la inicial debilitación del conocimiento objetivo –que, en vez de dar lugar al desarrollo de otros modos de intelección metafísica no objetivantes, reduce la metafísica a una mera ordenación formal de conocimientos objetivos– quedaría (pretendidamente) compensada por la razón práctica, la cual sí sería capaz de un conocimiento objetivo plenamente racional, es decir, de fundar una metafísica que *produjera objetos de hecho* sin concurso extramental, pero sólo práctico-morales.

Ahora bien, valorar un conocimiento por su productividad (necesariamente práctica) es no darse cuenta de que producir requiere siempre de un saber teórico previo. O dicho de otra manera, sostener que el sentido y el valor de la teoría es sólo práctico (interés) equivale a eliminar el alcance real propio del conocimiento teórico. Sólo que entonces se cae en el sinsentido de afirmar *teóricamente* que la teoría no vale como conocimiento de la realidad en sí, mientras que, en cambio, la práctica sí, de modo que la teoría especulativa sólo al-

---

<sup>109</sup> “Si se rechaza la mutua extrañeza de objeto y hecho, resulta que el objeto no lo es si no integra un elemento fáctico: es el caso de Kant. Como dicho elemento no es racional, Kant desbarata la lógica modal de Leibniz (no sólo el dogmatismo de Espinosa). Los objetos no son la situación mental –pensada– de la cosa en sí, pero, en cambio, son constitutivamente relativos a la experiencia. Toda la cuestión del pensar objetivo se reduce entonces a su espontánea dirección o conexión respecto de la sensibilidad. Kant reserva a la sensibilidad un valor formal receptor de afecciones. De esta manera, el objeto de experiencia viene a ser un mixto de elementos formales espontáneos y de elementos fácticos formalizados sin significación propia. La existencia no es un predicado real. La distinción entre la razón pura y la razón práctica es solidaria de esta interpretación de la objetividad. El *factum* moral kantiano es, en rigor, la solitaria firmeza de la espontaneidad separada de la conmixción empírica. Kant contempla el conocimiento, desde el punto de vista de su carencia de productividad real, como espontaneidad cuya asociación al hecho constituye la posibilidad del objeto de experiencia, o como subjetividad asegurada en la experiencia moral. Kant no acepta el sum cartesiano por entenderlo integrado tan sólo por la experiencia empírica” (*Curso de teoría*, III, 386).

canzaría su ansiada verdad en la práctica. Pero la tesis de que el conocimiento práctico alcanza *la verdad* es una afirmación *teórica*, y si la teoría no vale, entonces tampoco el conocimiento práctico afirmado por ella.

Aunque se hace mal y se queda corta, con todo, se ha de reconocer que la crítica kantiana amplía un orden de consideraciones de gran importancia, el de *los modos o métodos* de conocer, resaltando que los modos de conocer forman parte del conocimiento y conforman lo conocido.

Hegel supo darse cuenta de la importancia que tenía la problematización del método por Kant, y así en la parte final de *La Ciencia de la lógica* califica de «mérito infinito» de la filosofía kantiana el haber llamado la atención sobre lo acrítico del método dogmático y el haber puesto de relieve que del método dependen las determinaciones del pensamiento en sí y por sí<sup>110</sup>. Sin embargo, Hegel no podía estar de acuerdo en que el método anteciedera al conocimiento, es decir, en el carácter previo de la crítica kantiana. Ya en la Introducción a *La Fenomenología del Espíritu* señala que ese modo de concebir el método es un contrasentido, pues reduce el conocimiento a la condición de un medio, para lo cual ha de suponer que existe una separación entre el conocimiento y la verdad, de modo que se trataría de un medio que produciría inmediatamente lo contrario de lo que dice buscar, pues no nos daría a conocer la verdad como es, sino modificada o vista a través del medio<sup>111</sup>. Para Hegel el método no puede ser anterior al saber, sino que forma parte del saber, concretamente se introduce en el segundo momento (la negación), tras el comienzo (objetividad indeterminada), y lo lleva a término en la negación de la negación (síntesis concreta y verdadera). Como es bien sabido, el método hegeliano es la actividad del concepto, el poder del negativo como capacidad para convertir la contradicción en afirmación absoluta. Por todo eso, dice de la filosofía de Kant: “*La idea [de que el pensamiento es en sí concreto] contenida en ella es una gran idea, pero su desarrollo permanece dentro de enfoques enteramente comunes, toscos y empíricos, y nada puede reclamar para sí menos que la cientificidad*”<sup>112</sup>. Y, así, aunque discrepaba en los modos (método), Hegel potenció cuanto pudo la consideración de lo pensado (concepto) como pensante, concordando con Kant en la objetivación del cognoscente.

<sup>110</sup> G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden* (HW), Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969, 6. Band, 559-560.

<sup>111</sup> HW, 3, 68 ss.

<sup>112</sup> HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, HW, 20, 337.



Por su parte, Heidegger, en su disputa con Hegel, parece volver al planteamiento kantiano, en cuanto que pretende alcanzar el fundamento mediante una pregunta *previa*, la pregunta fundamental por el sentido del ser. Sin embargo, Heidegger no supone, como Kant, que pueda existir un saber metódico anterior al saber temático y que decida sobre la capacidad de éste, sino sólo que la pregunta, como método, llevada hasta el final se puede convertir en saber acerca del fundamento del pensar. Corrigiendo a Kant, pero en su línea, el primer Heidegger entiende el problema de la metafísica, en vez de como una incapacidad nativa de nuestro entendimiento para intuir, como un olvido histórico, subsanable, respecto del ser como fundamento. Eso no obstante, conseguir captar el sentido del ser le resultó difícil. Heidegger piensa con Kant y Hegel que el método es el cognoscente o preguntador. Pero el método hegeliano (la negación) llega tarde para captar el sentido del ser, puesto que empieza en el segundo momento metódico, mientras que el ser, lo primero, queda supuesto como indeterminación general, es decir, es ignorado en su valor positivo de fundamento. Para llegar al fundamento, es preciso hacerlo, según Heidegger, desde el propio cognoscente humano que se cuestiona por él, pero no desde su conciencia objetiva, sino desde la imaginación productiva kantiana<sup>113</sup>, que sirve de enlace entre el fenómeno sensible y el objeto intelectual, y que articula la facticidad humana. La esencia del hombre radica en el tiempo, entendido como tiempo entero, o sintetizado imaginativamente, en el que los tres momentos (pasado, presente, futuro) están igualados en importancia, y por lo mismo forman un conjunto carente de sentido que se vehicula intelectualmente como necesidad de preguntar. Heidegger esperaba encontrar en esa estructura temporal del hombre algún indicio positivo de su estar fundado por el ser, y, a su través, el sentido del ser como fundamento del pensar. Sin embargo, al no encontrar respuesta a su pregunta fundamental, hubo de reconocer que su primera filosofía no había conseguido sobrepasar el voluntarismo moderno (y kantiano), de manera que el sentido del ser resulta ignoto para la investigación: le pertenece al ser de tal manera que ninguna situación humana puede descifrarlo, sólo los que saben aguardar sus callados mensajes (poetas y artistas) pueden entender y decir (guardando) el sentido concreto que en cada momento histórico (arbitrariamente) él va dictando.

Otro acierto (parcial) de Kant fue el negar que el objeto incluya entre sus

---

<sup>113</sup> M. HEIDEGGER, *KPM*, §14, 57-61.

notas la realidad extramental, o sea, el negar la existencia de hechos objetivos *en sí*, así como el negar la existencia de un autoconocimiento objetivo real, o sea, el negar que el yo pensante sea intuido de hecho<sup>114</sup>. Es rotundamente verdad que la metafísica no trata de *meros* objetos ni tampoco de hechos. Pero, como dije más arriba, Kant necesitó introducir un *factum* definitivo, la libertad moral, para no dejar vacía la tendencia natural de la razón hacia la obtención de conocimientos objetivos situados fuera de los límites de la experiencia<sup>115</sup>. Así también Heidegger, aun cuando busca siempre un fundamento ontológico a los fenómenos, introduce la facticidad en el punto de partida de su análisis existencial, como la forma o modo de ser que toma cada vez un existente humano, y que consiste en «que es y tiene que ser» en el mundo –o sea, en la condición de *arrojado* en el mundo a sí mismo–, y en que le concierne lo que le ocurre en el mundo<sup>116</sup>. La facticidad le incumbe esencialmente al ente hombre, que –en consonancia con ella– no se puede comprender a sí mismo<sup>117</sup>, sino que tiene que buscar su sentido en el sentido del ser. Se trata, pues, en ambos casos, de la atribución de una carencia de luz (irracionalidad) en la misma entraña del hombre, que se ha de reparar acudiendo o bien a un imperativo moral (Kant), o bien al sentido del ser (Heidegger), entendidos uno y otro como fundamentos equívocos del entendimiento.

Kant ha convertido, según todo lo precedente, el problema del método metafísico en el problema del conocimiento humano, pero al convertirse éste en problema, ha sido el hombre el que ha entrado en crisis, por lo que desde él la filosofía se ido reduciendo poco a poco a antropología, pero entendida como ciencia que se ha de ocupar, entonces, de un ser enfermizo y desorientado, al que procura someter a tratamiento de curación: una tarea sin sentido, si la pretendidamente enferma es la propia inteligencia o la razón.

Históricamente, ha habido que esperar a la filosofía de L. Polo para deshacer todo este embrollo. L. Polo está de acuerdo en que existe un problema de método en la metafísica, pero niega que sea un problema del entendimiento ni

---

<sup>114</sup> Digo «parcial», porque aunque niega, primero, que la existencia sea un atributo real de los objetos en sí, da entrada, después, a una consideración de la objetividad como realidad, poniendo como condición para que algo sea conocido como real el ser objeto de experiencia o intuición sensible, lo que equivale a ser un hecho.

<sup>115</sup> A 795-796, B 823-824.

<sup>116</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (ST), §12, Tübingen: Niemeyer Verlag, 182001, p. 56; § 29, pp. 134-135 ss.

<sup>117</sup> El «es» de ese «que es» no puede ser intuido, dice M. HEIDEGGER (ST, §29, 135).

del conocimiento humano<sup>118</sup>. Ciertamente, no sólo ha de ser tomado en consideración lo conocido, sino también el modo de conocerlo, como Kant sostenía. Tan es así que, en cierto sentido, Kant es poco crítico, si es que entendemos la crítica como examen atento, no como descalificación, es decir, prescindiendo de su significado negativo. Kant detectó el límite mental, pero no en condiciones de abandonarlo, pues no se dio cuenta de que el límite es *el objeto*, y por eso lo atribuye al sujeto. Al identificar la conciencia (objetiva) con el cognoscente le atribuye a ella una actividad metódica precedente; pero como esa actividad habría de ser intrínsecamente relativa al objeto, al que presupone como distinto y necesario, resulta insuficiente por sí misma para rematar la objetivación, por lo que tiene que ser interpretada como una mera tendencia (desiderativa) de las formas conceptuales vacías. El objeto, por su parte, es interpretado como la facticidad que hace viable a la forma pensada el terminar en conocimiento, de modo que su pasividad resulta *determinadora* de la forma, pero a cambio ha de perder toda racionalidad, que queda del lado de la conciencia. En consecuencia, no es la actividad del cognoscente –entendida como volitiva– la que conoce por su propio acto, sino por síntesis con la sensibilidad, que carece por completo de racionalidad, dando lugar a un conocimiento que resulta una imposible, por absurda, mezcla de racionalidad e irracionalidad.

Se trata del enredo de la conciencia objetiva. Si Kant hubiera abandonado el límite mental, habría descubierto que la conciencia objetiva *es* el propio objeto y nada más, puesto que ella es la *presencia* (del objeto), y el objeto es *lo* presente, pero no hay presencia sin objeto ni objeto sin presencia, ni tampoco más presencia que objeto o más objeto que presencia. Atribuir a la *conciencia* objetiva un ser propio (sujeto) o al *objeto* alguna realidad extramental (irracional) es separar lo inseparable, enredando así tanto al cognoscente como a lo conocido: el cognoscente viene a ser reducido a la conciencia y lo conocido es rebajado a la condición de un objeto sensible separado de la racionalidad cognoscente, cuando en verdad la conciencia objetiva es una *operatio mentis* inseparable de su *operatum*, los cuales, por tanto, no son, respectivamente, ni el

---

<sup>118</sup> La razón última de la limitación radica en que el mundo no es persona, y el hombre no puede encontrar en él la réplica que busca (cfr. Curso de teoría, III, 388: “El sentido del hecho como im-prosecución se puede entender en función de la proposición: lo pensado no piensa. El hecho como correlato real del objeto se debe al límite mental como no aparición de carácter de pensante en lo pensado. La incomparencia de su carácter pensante para un pensante es la ausencia de réplica”). Pero esa ausencia de personalidad en el mundo no justifica la objetivación, que es un abandono de la prosecución del saber por parte del hombre, y que en cuanto que tal es, a su vez, abandonable.

cognoscente –sino *del* cognoscente–, ni extramental –sino el término interno de la operación abstractiva–. El límite mental es una *operación* que se conmensura con su término tan estrechamente que el término oculta tanto a dicha operación, cuanto al núcleo del saber, así como también a lo tematizado (lo realmente conocible) y al fundamento. *El problema del método es este límite mental: el ocultamiento que se oculta*<sup>119</sup>. No se trata, pues, de un problema del *conocimiento*, pues si puedo darme cuenta del límite, es porque lo conozco y, entonces, también puedo abandonarlo, es decir, tomarlo como punto de referencia para seguir sabiendo. Si lo abandono, puedo entender más acá y más allá del límite. El entendimiento humano no está limitado, puede iluminar más acá y más allá del objeto, e incluso el contenido de lo que está en el objeto, el cual no existe *como tal objeto* más que para la operación mental articuladora del tiempo o abstractiva. La articulación del tiempo no puede ser hecha ni por una forma *a priori* (Kant) ni por la negación (Hegel) ni por la imaginación productiva (Heidegger), pues introduce un «ahora» (la presencia mental) que no existe en el tiempo extramental ni, por consiguiente, en los sentidos. La presencia (del objeto) es el límite mental. El límite es lo operado por la operación articulante, de tal modo que –repito– no cabe operación sin *operatum* (lo presente) ni *operatum* sin operación (la presencia). Siendo así, la conciencia objetiva puede pasar de significar un problema a convertirse en un método o camino múltiple, el de las detecciones y abandonos de la objetivación, pues existe un amplio abanico de modos de conocimiento no objetivantes.

El pensamiento objetivo es sólo un modo o método de conocer, limitado ciertamente, pero abandonable, en el sentido de poder ser tomado como punto de partida, no de llegada, del conocimiento. Por tanto no es «el» método del conocimiento, sino *un* modo de conocer limitado, que una vez detectado puede servir de hilo conductor para ampliar nuestro saber. Desde luego, ni él ni su abandono son métodos anteriores al saber, puesto que él mismo es un modo de saber, y su abandono no es preceptivo para conocer, sólo es preceptivo para conocer más allá y más acá del objeto (límite mental), e incluso para conocerlo di-

---

<sup>119</sup> “El límite mental es simple ocultamiento; en el objeto lo que se oculta es la operación misma. Esta observación debe resultar obvia para quien dirija detenidamente su atención al pensamiento humano sin suponer (como hace Kant) la objetividad al margen del acto de pensar. La conculcación del axioma del acto da lugar a un problema desplazado. La discrepancia con las filosofías objetivistas estriba en entender posible el desocultamiento del límite. Tal desocultar trasciende el objeto. Paralelamente, la presencia mental no es un elemento constituyente del objeto que se descubre mediante una analítica del mismo” (*Curso de teoría*, III, 384).

rectamente como tal límite. Obviamente, si el método es la actividad del acto que entiende, no podrá ni adelantarse ni posponerse a lo entendido. La anterioridad de que goza, para los humanos, la objetivación es fruto de su seductora facilidad operativa y de nuestra carencia inicial de hábitos para entender la causalidad y el ser del mundo físico. Tal anterioridad no se debe, pues, a que el objeto tenga índole física ni a que la objetivación goce de la mayor altura cognoscitiva, sino a nuestra condición histórica, por razón de la cual todos empezamos a conocer objetivando. Y, aunque siempre podamos seguir objetivando en la práctica, es sumamente conveniente que crezcamos en nuevos modos de saber teórico, *so pena de enmarañarnos, tal como he señalado, en la conciencia objetiva.*

Los múltiples engaños contenidos en las interpretaciones de la conciencia objetiva, tan comunes en los saberes humanos, terminan por afectar también a la metafísica y a la antropología filosófica: se piensa o bien que el objeto real funda al cognoscente (Espinosa y Leibniz), o bien que el cognoscente funda al objeto real (idealistas), o bien que ambos se fundan de modos distintos, uno *a priori* y otro *a posteriori* (Kant). En cambio, si se detecta y abandona el límite mental, los métodos de la metafísica y de la antropología pueden ser reconocidos en su propiedad y distinción, de acuerdo con los temas respectivos. Fundar no es lo propio del cognoscente ni del objeto. Igualmente entender no es lo propio del objeto ni tampoco del mundo físico. Además, el método no puede ir ni antes ni después que sus temas –en la metafísica (el ser y la causalidad)–, sino que ha de ir a la par, ha de captarlos en su principalidad o no los captará nunca. A su vez, el método no puede identificarse con el núcleo (personal) del cognoscente –en cuyo caso, ni éste sería tal cognoscente, ni aquél le conduciría a más conocer, pues se trataría de una autoconstrucción<sup>120</sup>–, sino que ha de ser un acto o un hábito *donales* del cognoscente. La donalidad activa, ignorada o marginada por los filósofos modernos, implica en el cognoscente gratuidad (gozo en el saber), respeto (por lo conocido) y aceptación (de su función meramente manifestativa), que son las condiciones para entender la realidad, incluso la realidad (personal) del propio entender.

---

<sup>120</sup> El entendimiento posee de entrada el fin, de modo que no tiene que construir-se, sólo tiene que ser seguido por una libre destinación. “Pertenece a la índole misma del conocimiento (en tanto que operación) ser acto posesivo de fin. Todo lo que existe existe para el conocimiento, en el cual se condensa el carácter de fin. En el hombre esta fórmula se equilibra. El fin no solamente es perfecto, sino que perfecciona y está exigiendo la estricta posesión que a la inmanencia corresponde. Por eso, si el hombre no alcanza su fin traiciona, es incoherente con su conocer” (*Curso de teoría*, I, 64-65).



---

RESEÑAS Y NOTICIAS  
*REVIEWS AND NEWS*

**Leonardo Polo, (1926–2013) In Memoriam**

Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2013, 57 pp, ISBN: 978-8081-392-1.

Este pequeño libro recoge las palabras que, con motivo del Acto Académico en honor del Profesor Leonardo Polo Barrena, se pronunciaron en el Aula Magna del Edificio Central de la Universidad de Navarra, en Pamplona, el 21 de mayo de 2013. Además de la breve Presentación, se recogen, por este orden los siguientes textos: “Leonardo Polo, maestro universitario”, de Ángel Luis González, Catedrático de Metafísica de la Universidad de Navarra; “El testigo de don Leonardo”, de Juan A. García González, Catedrático de Filosofía (Teoría del Conocimiento) de la Universidad de Málaga; “Leonardo Polo, investigador de la verdad”, de Ignacio Falgueras Salinas, Catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Málaga; “Leonardo Polo, pensador”, de Alejandro Llano, catedrático emérito de Metafísica de la Universidad de Navarra, y “Con profunda deuda de gratitud”, de Rafael Alvira, Catedrático de Filosofía de la Universidad de Navarra.

\*\*\*

Se han publicado asimismo los siguientes *In Memoriam* en honor de Leonardo Polo en estas revistas: Juan José Padial, en *Thémata*, Sevilla, 47 (2013) 11–17; Urbano Ferrer, en *Diálogo Filosófico*, 85 (1/2013) 150–52; Rafael Corazón, en *Studi Cattolici*, 626 (2013) 276–278; María Antonia Labrada, en *Nuestro Tiempo*, 678 (2013) 64–5; Juan A. García, en *Naturaleza y libertad*, 2 (2013) 287–290; Fernando Múgica, en *Anuario Filosófico*, Pamplona, XLVI/2 (2013) 423–430.

\*\*\*

En *Miscelanea Poliana*, n° 41 (2013) se han publicado los siguientes ‘Testimonios’ sobre Leonardo Polo: Ignacio Falgueras Salinas, presidente del IEFLLP: “Leonardo Polo, *in memoriam*”, Elena Belletich Ruiz: “Fallece Leonardo Polo, doctor *honoris causa* de la UDEP”; Francisco Bobadilla Rodríguez: “Leonardo Polo, maestro de la vida buena”; Blanca Castilla: “Leonardo Polo, teoría y práctica”; Genara Castillo: “Don Leonardo Polo, maestro”; Rafael Corazón:



“Leonardo Polo, un filósofo a la altura de nuestro tiempo”; Juan José García Noblejas: “Fallece Leonardo Polo, amigo y maestro”; León Gómez Rivas: “Leonardo Polo, filosofía y economía”; Germán Gómez Veas, “Leonardo Polo, ayudando a crecer”; Ángel Luis González: “Maestro de filósofos”; Luz González Umeres: “Leonardo Polo, filósofo y maestro”; Ramón Pi: “Esencia y existencia. Trías y Polo fueron dos pensadores originales, de humildad intelectual”; Pavel Ramírez: “Leonardo Polo”; Juanjo Romero: “Leonardo Polo, *In Memoriam*”; Federico Ysart: “Caffarena, Polo, Trías”.

---

### Leonardo Polo, *Epistemología, creación y divinidad*

Pamplona, Eunsa, 2014.

Se acaba de publicar este último libro de Leonardo Polo. Último, no simplemente porque es el que acaba de aparecer en las librerías, sino porque es el que escribió en los últimos años de su vida. No pienso que pueda llamarse su obra cumbre, porque nunca pensó que pudiera haber algo definitivo en filosofía. Pero considero que en estas páginas sí se encuentra una especie de balance de su trayectoria intelectual; sí hay un avance hacia temas que habían quedado en segundo plano o apenas mencionados pero que ejercían una influencia importante en el desarrollo de su pensamiento. Él mismo lo califica al inicio como recapitulación de su filosofía orientada hacia la cristología. Esa sencilla fórmula acierta a enmarcar sus pretensiones y su contenido.

La primera parte está dedicada a ajustar los diferentes *saberes humanos*, el mito y la ciencia, para que sea posible la filosofía y la sabiduría; para que la revelación y la fe no se cierren en un fideísmo sin sentido. Aquí late la inspiración que conduce a los hombres a la filosofía, la reflexión que no se conforma con el cultivo apasionado de las ciencias, la alegre aventura de quién se atreve a pensar en Dios guiado por la propia palabra divina y, en definitiva, la conciencia de la grandeza inconmensurable del ser humano, redimido por Jesucristo y llamado a vivir para siempre con Dios, que le permite decir un inmenso sí a todo y descubrir cualquier rasgo de luz y de acierto en cada camino e interpretar siempre de la mejor manera posible cada esfuerzo y progreso humano.

La segunda parte está orientada a la exposición de la idea de *creación*. Se trata de ajustar esta noción según la diversa realidad creada. En estas páginas

la relación entre el Ser y los seres resulta aclarada y esa misma diferencia explica el distinto tratamiento de la esencia del universo y del ser humano. Me parece que no se trata de una casualidad que el primer saber que se desarrolla en el libro sobre Dios sea el de Creador. Sin una adecuada metafísica de la creación, las mejores antropologías están destinadas al fracaso más estrepitoso. Por eso considero que forma parte de la lucidez que caracteriza el pensamiento de Polo afrontar en esta parte del libro las versiones de la creación de Eckhart, Leibniz y Hegel. Y, finalmente, es una muestra definitiva del valor de su antropología que esta parte termine con una profundización en la libertad trascendental.

Se trata, en efecto, de destacar la inspiración última y las consecuencias del método del abandono del límite mental y el consiguiente desarrollo de la antropología trascendental. Sin duda, aquí se revelan matices originales de un saber del hombre muy profundo, un saber que es sustancialmente una aclaración sobre la libertad. En este punto se concentra la valoración que merecerá el pensamiento poliano. Precisamente por esa razón, Polo puede proponer desde ahí una visión muy cuidadosa y original sobre el mismo Jesucristo, el hombre perfecto.

La propuesta de Polo es que en Jesucristo no hay nada creado, porque la humanidad de Cristo está simplemente unida a la persona divina. Se trata, ya desde el Prólogo, según el estilo de Polo, de proponer una hipótesis para que sirva a otros para seguir pensando, no de imponer una determinada interpretación, y menos aun formular una verdad definitiva. La idea es extraer las consecuencias cristológicas de su antropología trascendental: cómo afecta a la figura de Cristo la distinción propuesta por Polo entre *acto de ser* coexistente y *esencia* humana. Es lógico que en este punto la referencia a María como Madre de Dios sea decisiva, como ocurrió ya en Nicea. Como la misma noción de *persona* nació de las controversias teológicas en torno a la cristología y a la Trinidad, enfrentarse con esos temas significa poner en valor el método filosófico desarrollado a lo largo de muchas décadas y mostrar si sirve para pensar tanto o más o mejor los temas tradicionales de la dogmática cristiana. Al hilo de estas consideraciones aparecen sendos capítulos dedicados al estudio del dolor y a la eclesiología. Bastarán unas líneas sobre la congruencia interna de estos temas para terminar esta reseña.

La reflexión sobre Jesucristo versa sobre su ser Dios y hombre, que es tal para ser nuestro salvador. De María de modo directo y pleno a través de la acción especial que el Espíritu obra en ella, y a través de la elevación que la gra-

cia realiza en nuestro ser creado y de la eucaristía, fin de los sacramentos, en los que nos comunica su propia vida divina. Pero Jesús sólo es nuestro salvador si sufre el tormento de la cruz y muere finalmente con los brazos extendidos en el leño que se eleva sobre la tierra. Por eso, al estudio de Cristo es lógico que siga una profundización en el significado del dolor y de la muerte. El resultado de dicha realidad es que Jesucristo, como nuevo Adán, nos incorpora a sí y nos hace miembros de su propio cuerpo, nos convierte en hijos de Dios y hermanos suyos y así se construye la Iglesia que le tiene por cabeza y está vivificada por la presencia constante del Espíritu Santo, que nos conforma a él y dirige la historia de los hombres hasta su culminación apocalíptica. Finalmente, la Iglesia vivificada por el Espíritu y presidida por su Cabeza, Jesucristo, se reúne con el Padre para formar la única familia de Dios, llena de Su amor y de alegría.

Enrique Moros  
enmoros@unav.es

---

**D. G. Ginocchio - M. I. Zorroza (eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de L. Polo***

Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 247, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2012, 189 pp, ISBN: 978-84-8081-341-9.

*Studia Poliana* de febrero 2013 recogió las siete conferencias plenarias del Congreso Internacional *La libertad trascendental*, sobre el pensamiento de Leonardo Polo, celebrado en la Universidad de Navarra en septiembre 2013. En la Presentación, se prometía la publicación de un Cuaderno de Anuario Filosófico con las comunicaciones presentadas al Congreso. En efecto, el nº 247 de la Serie Universitaria cumple esa promesa.

Este cuaderno recoge 15 comunicaciones de las 20 presentadas al Congreso (2 de ellas no leídas). En su Presentación, los editores –David González Ginocchio y M<sup>a</sup> Idoya Zorroza– resaltan el hecho de que se hayan abordado, no sólo temas que se podrían calificar como teóricos, sino también aspectos de la concepción poliana de la libertad aplicados a diversos ámbitos del quehacer humano. Es digno de mención también el hecho de la diversidad de procedencias geográficas de los ponentes: España, Ecuador, Perú y Colombia. Ciertamente, son 12 las que proceden de España, y una de cada uno de los

otros países. Las cuatro primeras comunicaciones son estudios sobre los planteamientos de Polo acerca de la libertad trascendental:

*La libertad posible*, de Rafael Reyna Fortes (Universidad de Málaga) es – como él mismo declara – una glosa a algunas de las ideas de un capítulo del mismo nombre de la obra *La persona humana y su crecimiento*, de Leonardo Polo. Partiendo de la afirmación de Polo de que la libertad se conoce ejerciéndola, analiza las dificultades que este conocimiento comporta. En efecto, confundir la libertad con las vivencias de la libertad supone un escollo para ejercer la libertad y, por tanto, para entenderla: supondría que la libertad sería constituida por algo inferior a ella. Así pues, resalta otra idea de Polo: la libertad crece de arriba hacia abajo, para concluir con el aserto poliano de la autotrascendencia de la libertad humana.

Mi comunicación recorre brevemente la noción de libertad en el pensamiento griego y en el cristiano y el avance de éste respecto a aquel. Analiza la limitación que supone reducir la libertad al nivel de la voluntad y el aporte de Leonardo Polo para elevarla a nivel del ser personal.

Gonzalo Alonso Bastarache (Universidad de Navarra) explora una cuestión eminentemente poliana: si la libertad personal es un trascendental temático o atemático. Expone la respuesta del propio Polo y la desglosa: “considerada estrictamente como trascendental, la libertad es un tema que no remite a otro tema”. *Antropología trascendental* I, 3ª ed, p. 226.

Por su parte, Francisco Manuel Villalba Lucas (Murcia) expone siete notas características de la libertad trascendental en Leonardo Polo, a saber: es una libertad trascendental; es una libertad dependiente; es una libertad personal; es una libertad habitual; es una libertad dual; es una libertad que tiene fases; y es una libertad que da “frutos”.

Las dos comunicaciones siguientes son aportes comparativos entre Polo y otros pensadores, y planteamientos de una posibilidad de superación en base a la propuesta trascendental poliana:

Alejandro Rojas Jiménez (Universidad de Málaga) propone replantear la importancia de la acción intelectual para fundamentar la pretensión hermenéutica, algo que es posible si se considera la actividad del ‘*intellectus*’ como acto, y no sólo la inteligencia como potencia. Para ello, encuentra en Polo un marco adecuado.

Por su parte, Carlos Ortiz de Landázuri (Universidad de Navarra) explora los planteamientos de Apel y de Polo frente al pensamiento de Heidegger sobre la libertad, y encuentra que –a pesar de sus grandes diferencias– hay

un sorprendente (así lo califica) paralelismo entre sus propuestas de prolongación y rectificación del uso exclusivamente deconstructivista que Heidegger hizo de la libertad trascendental.

Las siguientes comunicaciones (nueve) se mueven en distintos campos científicos, y encuentran en la antropología de Polo valiosos elementos para su comprensión:

Consuelo Martínez Priego (Centro Universitario Villanueva-Universidad Complutense de Madrid) se centra en algunos elementos de la neuropsicología para rescatar argumentos que muestren la posibilidad de un marco conceptual distinto a las tesis “cerebro-centristas”, tomando en cuenta el análisis que hace Leonardo Polo en torno a la libertad tal como se la considera en la modernidad.

*Libertad trascendental y operaciones immanentes* es el título de la comunicación de Miguel Martí Sánchez (Universidad de Navarra), en la que, partiendo de la tesis de que el hombre es capaz de conocer *strictu sensu*, lo cual conlleva la capacidad de conocerse a sí mismo, concluye que se distingue realmente de la physis : es libre. Las operaciones immanentes son, pues, para el autor de la comunicación, muestra clara de la libertad trascendental.

M<sup>a</sup> Idoya Zorroza, (Universidad de Navarra), co-editora de este Cuaderno, descubre cómo la propuesta poliana de ampliación de los trascendentales atraviesa todas las dimensiones humanas, y se detiene en considerar una de ellas: el disponer según el cuerpo. Encuentra en Polo los elementos para justificar el dominio humano sobre las cosas, la propiedad.

Alfredo Rodríguez Sedano, María Isabel de Albuquerque (Universidad de Navarra) y Mayte Dasoy (Universitat de les Illes Balears) exponen el significado del crecimiento a la luz de la libertad –que es el título de su ponencia–, y concluyen en el doble nivel del crecimiento humano: la libertad trascendental que empuja al hombre a crecer por dentro, a través del crecimiento de los trascendentales personales, y el crecimiento irrestricto de la esencia, a través de las virtudes, como extensión de la libertad personal, a lo que Polo llama esencialización.

Josu Ahedo (Universidad Internacional de La Rioja) muestra las implicaciones que la concepción de la libertad como trascendental tiene para la educación. Concluye en la necesidad de elevar la tarea educativa desde el nivel de la adquisición de virtudes hacia el de la donación personal como optimización de la persona.

La siguiente comunicación corre a cargo de dos autores, de distinta pro-

cedencia científica: Alberto I. Vargas, de Empresa y Humanismo, y Jon Le-canda, de Medicina, ambos de la Universidad de Navarra. Plantean la necesidad de innovar el paradigma en la ciencia. Y encuentran en el abandono del límite mental propuesto por Polo una pista para lograr este propósito, por vía de elevación.

Genara Castillo, desde la Universidad de Piura (Perú) aborda la actividad económica desde la comprensión de la libertad como trascendental personal, de modo que se supere la tesis economicista con su principio del resultado, y dé paso a nuevas visiones de la actividad económica, desde la donación y la gratuidad.

*Descubrir la persona desde el arte*, de Miguel Carricas Torres, Arquitecto se adentra en la relación entre el arte y los trascendentales personales y cómo, a través de la contemplación artística es posible descubrir a la persona.

El *Cuaderno* se cierra con una libre glosa de Jorge Mario Posada (Universidad de La Sabana, Bogotá– Colombia) al planteamiento de Leonardo Polo sobre la libertad trascendental como actuosidad primaria intrínsecamente convertible con la persona humana según el carácter de además. El autor es uno de los primeros discípulos de Leonardo Polo, como han recordado los editores del *Cuaderno* en su Presentación.

Ana Isabel Moscoso  
anaisabelmoscoso@yahoo.es

J. F. Sellés, *Thinking about Thinking (Theory of knowledge)*

Strathmore University Press, Nairobi, 2013, 145pp, ISBN 13-978-9966-054-02-9.

We are continuously thinking but we are not aware of the process unless we stop what we are doing and pause to think about our thinking. The same happens with breathing. Once we are conscious of our breathing we can start experimenting to know our powers: we can try to breathe faster, deeper, stop breathing for a while. We can then change impressions with our friends and even devote time to study the process of breathing as a scientist does. To think about thinking is to pause and try to go as deeper as we can into this tool that makes it possible we think about any other thing than thinking itself.

While it is true that we can think very well without stopping to consider

how we think, it is not less true that knowing how we think will help us to think better and to increase our knowledge about the most interesting reality on earth our reason which is the most difficult item to know because it is the instrument of all knowledge. This makes this topic especially interesting and especially difficult.

The book *Thinking about Thinking* tries to summarise the deep reflections on this topic based on the proposals of the Spanish philosopher Leonardo Polo. Polo wrote four books on Theory of Knowledge where he analyses all previous theories of knowledge and comes with a detailed elaboration of the different levels of knowledge and of the increasing capabilities of each level. The author Juan Fernando Sellés is one of the disciples of Polo, who has edited some of his books, and has made Polo's thought more accessible to the general public. This book, nevertheless, needs a previous basic knowledge of classic theory of knowledge to understand it fully. Nevertheless, reading it can be a good introduction by helping to raise the multiple questions and possible solutions to most of the historical and thematic approaches to thinking.

John Branya  
jbranya@strathmore.edu

---

J. F. Sellés, *Anthropology for Rebels (A different way of doing philosophical anthropology)*

Strathmore University Press, Nairobi, 2010, 285pp, ISBN 9966-760-28-8.

*Anthropology for Rebels* is a highly recommended book for those interested in discovering what our person is and how it has been understood over the centuries. The title reflects the underlining attitude of the author, of not accepting any approach that reduces the human person to something inferior to its total splendor. This attitude contrasts with the common points of view one may find in pseudo-scientific and popular articles that try to reduce the human excellence to the method used to study rocks, plants, animals or numbers. The method to study the person should be above the normal use of the abstractive intelligence, or the intelligence limited to reason. There is a higher level of knowledge to the discursive knowledge, which some authors call intuitive knowledge and that Professor Sellés calls habitual knowledge. The

book gives also profound insights on human affections, education, ethics and politics as part and parcel of the world created by the person.

Another added advantage of this book is to be a good introduction to the Philosophical Anthropology initiated by the Spanish Philosopher Leonardo Polo and the understanding of the four personal transcendentals, which give a deeper vision of the social nature of man, its radical freedom, a new view of the acting intelligence of Aristotle and a profound view of personal love.

John Branya  
jbranya@strathmore.edu

J.F. Sellés, *Antropología de la intimidad. Libertad, sentido único y amor personal*  
Madrid, Rialp, 2013, 415 pp. ISBN: 978-84-321-4310-6

Nos encontramos ante un estudio que concentra la atención en la intimidad humana no al modo que lo pudiera hacer una antropología metafísica sino una trascendental. Por lo anterior es evidente –y así lo señala el autor desde un inicio– la enorme deuda que tiene con Leonardo Polo. Este trabajo contribuye a profundizar en la distinción de la metafísica y la antropología. Hoy en día la noción de *persona* se encuentra muy oscurecida, de modo que no es común encontrar investigaciones filosóficas sobre la intimidad, mientras que si abundan aquellas que versan sobre sus manifestaciones. Por este motivo, siendo Polo uno de los que más han investigado sobre el asunto de la persona humana no es de extrañar que sean las publicaciones de Polo las más citadas en este trabajo.

El libro se organiza del siguiente modo: después de una *Introducción* que sirve de advertencia para distinguir la metafísica de la antropología, en el primer capítulo, ‘El método del conocer personal’, se investiga el acceso noético a la intimidad humana; a continuación en ‘*Homo patiens*: o el propio desconocimiento’ se aborda el desconocimiento de la intimidad como manifestación del mal; el tercer capítulo ‘*Actus essendi y essentia* en antropología’ es una interesante clarificación sobre la distinción real del Aquinate permitiendo distinguir la intimidad de sus manifestaciones; continuadamente en el cuarto capítulo se propone una criba y distinción entre los ‘Trascendentales metafísicos y personales’; se encuentra en los próximos capítulos del 5 al 9 un estudio sobre



cada uno de los trascendentales personales y los principales problemas a los que se enfrenta el conocerlos (a diferencia de Polo que considera la libertad como distinta del coexistir, el autor no repara en este asunto considerando sólo tres trascendentales personales); el capítulo décimo está reservado a ‘La trascendentalidad de la belleza personal’ que si bien el autor no parece considerarlo un trascendental personal, lo propone como la unión armónica de los trascendentales personales; los últimos dos capítulos son de especial interés pues en ellos el autor investiga los temas superiores de la antropología y su conexión con el destino escatológico preguntándose en uno si ‘La persona humana puede culminar desde sí’ y, en otro, sobre las relaciones de la ‘Antropología de la intimidad y cristianismo’; por último, se añade una rica *Bibliografía* nutrida de pensadores de toda índole.

Podría decirse que en este último trabajo de Sellés se condensan sus principales averiguaciones antropológicas en orden a continuar los descubrimientos a los que ha abierto paso la antropología trascendental. Es de especial interés sus disquisiciones sobre la enfermedad espiritual, sobre la esperanza como clave de la libertad trascendental, sobre la belleza personal, y sobre la filiación del ser personal con respecto al ser divino. Sin embargo, posiblemente el asunto más relevante y donde se juega el meollo de la obra se encuentra en los capítulos octavo y noveno donde el autor concentra su atención en la triple dimensión del amar personal humano y divino así como en la misericordia divina.

En síntesis, nos encontramos ante una antropología que más que atender a modelos de hombre imperfectos, pone –como su autor mismo pretende– “el centro de atención en lo nuclear humano, la intimidad, que constitutivamente no es imperfecta, y en su Modelo personal, que, obviamente, tampoco lo es”.

Alberto Vargas  
albertovargas@gmail.com

J.F. Sellés, *Los tres agentes de la sociedad civil: familia, universidad y empresa*  
Madrid, Eiunsa, Tribuna Siglo XXI, 2013, 340 pp. ISBN: 978-84-8469-325-3.

Junto con *Riesgos actuales de la universidad: cómo librarse de ellos y ¿Qué es la filosofía?*, este último libro de Sellés publicado por Eiunsa es su tercer esfuerzo por mostrar la vitalidad que la antropología trascendental tiene para iluminar

de un modo nuevo las realidades más manifestativas del hombre. En esta ocasión el autor ha concentrado su atención en lo que Leonardo Polo ha llamado los tres agentes de cambio de la sociedad civil. Se trata de las tres organizaciones en las que al parecer de Polo descansa el dinamismo social en nuestra situación actual: la familia, la universidad y la empresa.

Conviene advertir al lector que este trabajo no es un tratado sobre la sociedad civil y ni siquiera sobre las tres organizaciones mencionadas. Tampoco nos encontramos ante un estudio sociológico o de teoría de las organizaciones. Esta investigación se encuentra justo previo –o tal vez posterior– a estas disquisiciones pues pretende ser una fundamentación antropológica de la sociedad civil y más concretamente de sus organizaciones superiores. En cierto modo estamos ante un trabajo inédito del cual es difícil encontrar réplica pues es aún escasa la investigación antropológica de la sociedad.

Como toda antropología que se precie de seriedad, el trabajo de Sellés concentra su atención en el ser personal como fuente para iluminar sus manifestaciones. Este es precisamente el planteamiento de Polo del que Sellés es expresamente deudor. Concretamente en el caso de estas organizaciones la atención se presta a las personal involucradas: padres e hijos, profesores y alumnos, empresarios y empleados. De este modo las averiguaciones aquí propuestas no son sobre las organizaciones en sí, sino sobre sus agentes. Aunque esto es especialmente original y de sumo interés, se echa en falta la conexión de la antropología con las investigaciones sociológicas, políticas, pedagógicas, psicológicas y empresariales de modo que la antropología pueda ofrecer el servicio de unificar el conocimiento de estas ciencias ofreciendo fundamento y sentido. Lo que estas organizaciones tienen en común son las personas.

El libro se organiza en doce capítulos donde se exploran las diversas vinculaciones antropológicas entre todos los actores mencionados dentro de una organización y entre ellas: 1) *Persona, familia y sociedad*; 2) *Familia y solidaridad*; 3) *Familia y educación*; 4) *¿Educar o aprender de los niños?*; 5) *Amistad y educación*; 6) *Universidad y verdad*; 7) *Verdad y amistad*; 8) *Amistad y saber personal*; 9) *Persona y economía*; 10) *Persona y empresa*; 11) *Familia y empresa*; 12) *Universidad y empresa*. De estos capítulos, son de especial interés y profundidad el segundo, el cuarto y el décimo. El libro carece de bibliografía porque a pesar de tener altura especulativa el autor ha deseado poner la antropología a disposición de un amplio público dejando a un lado el aparato crítico y el lenguaje sofisticado.

Pensar antropológicamente la sociedad es relevante porque hoy la sociedad civil, como agente de cambio, se encuentra ante un trilema de posturas

contradictorias. Cuando la discusión contemporánea sobre esta realidad social no oscila entre el Estado y el mercado, se abandona a la utopía. Esto significa entender a la sociedad civil en sentido negativo, es decir, en contraposición con estos centros de poder. Detrás de este trilema de la organización social se esconde un profundo pesimismo ante la vitalidad del hombre y de la sociedad. Una aproximación antropológica a esa realidad permite superar la tricotomía de la compleja problemática social en la que nos encontramos. Este esfuerzo sólo es posible si el “approach” que ilumina esta problemática es abierto a la dimensión trascendental tanto del hombre como de su manifestación en la sociedad. Por ser una continuación del pensamiento de Polo, este libro no sólo es de interés para todo aquél que encuentre relevante el pensamiento del filósofo español, sino también para aquel interesado en fundamentar antropológicamente la teoría de la acción, la sociología familiar, el trabajo universitario y la teoría de las organizaciones. Sin embargo, es de interés sobre todo para padres, profesores y empresarios que son los principales agentes en este juego social.

Alberto Vargas  
albertovargas@gmail.com

\*\*\*

En el nº 40 de la revista en red *Miscelanea Poliana* (2013) aparecen publicados los siguientes escritos de los autores que se indican a continuación: Urbano Ferrer: “Expresiones del principio de identidad”; Ignacio Falgueras: “El principio de causalidad”; Gabriel Martí: “El ser del espíritu y la libertad trascendental”; Blanca Castilla: “Noción de persona y antropología trascendental”; Javier Rospigliosi: “Educar para imprevistos”; Julián Calderón: “Notas personales sobre el ser de los objetos matemáticos”.

\*\*\*

En 2013 se celebró en Madrid la III Jornada de AEDOS sobre el pensamiento de Leonardo Polo en torno al tema ‘Filosofía y economía’. Las intervenciones fueron, por este orden, las siguientes: Juan A. García González “La economía en la filosofía de Polo”; Juan Fernando Sellés: “Nueve consejos para el directivo de empresa”; Ignacio Falgueras Salinas e Ignacio Falgueras Sorau-

ren: “La posible y dispar ayuda mutua entre filosofía y economía, en relación con algunos problemas básicos de la teoría económica en la actualidad”; Juan Antonio Moreno Urbaneja: “Economía de iniciativa frente a economía programada”. Estos estudios aparecen publicados en el nº 42 de *Miscelanea Poliana* (2013), a los que se agregan el texto de Pablo Ferreiro “Leonardo Polo en diálogo con los empresarios” y la traducción al polaco por parte de Marcin Kope del texto de Polo “Los límites del subjetivismo” (*Granice subiektywizmu*).

\*\*\*

En *Miscelanea Poliana* nº 43 se han publicado los siguientes trabajos de estos autores: “La construcción del método jurisprudencial” de D. Castañeda; “¿Es aplicable la categoría kantiana de causa a la libertad?” de U. Ferrer; “La unidad del ser y la coexistencia humana” de J. A. García; “La tensión afirmativa de las direcciones del método” de F. Haya; “Introduction to Leonardo Polo’s Philosophical Motivation” de J. Branya, y la traducción inglesa del “Preface to Transcendental Anthropology, v. I”, de L. Polo.

\*\*\*

En el nº 44 de *Miscelanea Poliana* el Profesor Ignacio Falgueras ha publicado estos dos trabajos teológicos: “Y en el Espíritu Santo, Señor” y “Fuerte es el amor como la muerte”.

\*\*\*

En el nº 45 de dicha revista Rafael Vives Fos ha publicado su trabajo de Investigación *La realidad de Dios según Leonardo Polo*.

\*\*\*

Ángel Luis González leyó este año la solemne Lección Inaugural del curso 2013–14 en el Aula Magna del Edificio Central de la Universidad de Navarra. La lectura consistió en una versión abreviada de 8 folios de su Lección Magistral publicada bajo el título *Persona, libertad y don*, Universidad de Navarra, 2013, y que consta de 57 páginas. En ella se cita a Polo con frecuencia, así como a algunos de los conocedores de su pensamiento: I. Falgueras, J. A. Gar-

cía, F. Haya, E. Moros, J. F. Sellés, J. J. Padial, etc. En ella se tiene en cuenta asimismo el pensamiento de Polo sobre el tema del amor donal.

\*\*\*

Juan José Sanguineti, profesor de la Universidad de la Sancta Croce de Roma dictó un curso de Licenciatura en la Facultad de Filosofía de dicha universidad, en el segundo semestre del año académico 2012–2013, sobre “Il metodo della metafisica: dall’oggettività all’essere”. El curso estuvo basado en buena medida sobre la valoración que hace Polo de la historia de la metafísica, incluyendo así una breve introducción a sus tesis filosóficas.

\*\*\*

En Strathmore University, Nairobi (Kenya) se celebró el 22 de marzo de 2013 el *Symposium on Leonardo Polo’s Philosophy* como homenaje tras su fallecimiento. John Branya abrió el simposio con un resumen de la vida y obra de Leonardo Polo, seguido por el testimonio personal de la Profesora Christine Gichure que atendió uno de los cursos de doctorado de D. Leonardo en 1991. A continuación John Branya analizó los motivos centrales de la motivación filosófica de Leonardo Polo haciendo uso de la traducción del *Prólogo* del primer volumen de su *Antropología trascendental*. El simposio lo cerró el Dr. Alfonso Díaz con sus interesantes y emotivos recuerdos de sus conversaciones con D. Leonardo.

La presentación del resumen biográfico de Leonardo Polo se puede ver en <http://www.leonardopolo.net/video/LEONARDO%20POLO.swf>.

El análisis de la motivación filosófica de D. Leonardo y la traducción del Prólogo al primer volumen de la *Antropología trascendental* están publicados en el número 43 de *Miscelanea Poliana*, accesible en:

<http://www.leonardopolo.net/revista/mp43.htm#Ingles>.

\*\*\*

John Branya, Profesor de Strathmore University, Nairobi (Kenia), presentó un trabajo en el XXIII Congreso Mundial de Filosofía que tuvo lugar en Atenas del 4 al 10 de agosto con el título “Transcendental Approach to Happiness”. En el compara brevemente el enfoque de los niveles de felicidad de Robert Spitzer en su libro *Healing the Culture*, el enfoque psicológico de Abra-

ham Maslow y su jerarquía de necesidades, y el enfoque profundo de Leonardo Polo. Branya sugiere que los tres enfoques son complementarios y que la *Antropología trascendental* de Leonardo Polo puede ofrecer fundamentación a los enfoques de Spitzer y Maslow. El trabajo será publicado en el número de octubre de *Miscelanea Poliana* y la presentación en [www.leonardopolo.net](http://www.leonardopolo.net).

\*\*\*

El 9 de marzo de 2013, a un mes de la muerte de Leonardo Polo, se ha fundado el “Leonardo Polo Institute of Philosophy” con sede en Chicago, IL, USA. ([www.leonardopoloinstitute.org](http://www.leonardopoloinstitute.org)). Este instituto busca promover la obra y pensamiento de Polo en el mundo angloparlante. Sus principales objetivos son: 1) traducir la obra de Polo al inglés; 2) publicar estudios y trabajos introductorios al pensamiento de Polo para comunidad académica de habla inglesa; 3) organizar seminarios y congresos que permitan formar una red de académicos interesados en el pensamiento de Polo; 4) y colaborar con universidades e institutos en Estados Unidos y España para promover el intercambio académico. Siendo estos objetivos tan ambiciosos el Comité Directivo agradece la colaboración voluntaria de cualquiera que se identifique con ellos.

Actualmente este Instituto ha puesto en marcha las siguientes traducciones de artículos y libros del inglés: “La amistad en Aristóteles”, “El profesor universitario”, “¿Por qué una antropología trascendental?”, *Antropología trascendental, I. La persona humana, Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación*. También se ha confeccionado un Blog para que el equipo de traductores y la comunidad en general puedan discutir y unificar criterios de traducción. En la misma línea se ha publicado en la página web un Diccionario de traducciones. Además el Instituto cuenta con un Newsletter y en su página web se pueden encontrar una breve introducción al pensamiento de Polo, una Biografía Intelectual y los proyectos en marcha.

\*\*\*

Los profesores Rodríguez–Sedano, A., y Vargas, A. I., han publicado el artículo “La familia a la luz del carácter personal, desde la propuesta de los trascendentales de Leonardo Polo”, *Estudios sobre Educación*, 25 (2013) 49–67.

\*\*\*

Se ha creado un canal de YouTube denominado “Filosofía para inconformes”, donde se incluyen videos sobre conferencias, cursos y seminarios sobre el pensamiento de Leonardo Polo. Se puede acceder al canal y a sus contenidos en esta dirección web:

[www.youtube.com/channel/UCtHzY2S3B7p6DibSj\\_FHYTg/videos](http://www.youtube.com/channel/UCtHzY2S3B7p6DibSj_FHYTg/videos)

Entre sus contenidos se encuentran:

1) Seminario sobre la Filosofía de Leonardo Polo impartido por Juan Agustín García González en 3 Sesiones. El Seminario se llevó a cabo del 3 al 12 de julio de 2012 en la Universidad de Málaga organizado por el Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo IEFLP.

2) Curso breve de teoría del conocimiento impartido por Juan Fernando Sellés Dauder en 6 Lecciones. Se llevó a cabo en agosto de 2012 en la Universidad de Navarra. 3) III Jornada sobre la Obra de Leonardo Polo: Filosofía y Economía organizada por AEDOS (Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia) y por el IEFLP (Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo de Málaga) en el Colegio Mayor San Pablo CEU en Madrid, España el 26 de enero de 2013.

\*\*\*

Urbano Ferrer impartió un Seminario el 16 de Marzo en el Instituto Juan Pablo II de Madrid por invitación del Profesor Juan Manuel Burgos que trató sobre *La Antropología trascendental* de L. Polo.

\*\*\*

Carlos Ortiz de Landázuri leyó la comunicación “La Ontología hoy. ¿Crisis de redundancia o autoinmunidad frente a la crisis? Apel y Polo frente a Heidegger”, en el las *L Reuniones filosóficas* de la Universidad de Navarra (10–X–2013).

\*\*\*

El Profesor Juan Assirio de la Universidad Austral de Argentina defendió su Trabajo de Investigación en dicha institución académica sobre *Persona y relación. Filiación y paternidad en la perspectiva de Leonardo Polo*, bajo la dirección de Juan Fernando Sellés.

\*\*\*

El Profesor José Roberto Rojas de la Universidad Panamericana, sede Guadalajara, presentó su Trabajo Fin de Master en el Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra que lleva por título: *Algunas aportaciones para la educación desde las dualidades de la persona según Leonardo Polo*. Su director fue Juan Fernando Sellés.

\*\*\*

El Profesor John Branya de Strathmore University de Kenia defendió, bajo la codirección de John Shaw y J. F. Sellés, su Trabajo de Investigación en esa universidad titulado *The synderesis according to Leonardo Polo as the foundation of a personalistic Ethics*.

\*\*\*

La profesora peruana Mari Carmen Barbosa de la limeña Universidad *Sedes Sapientiae* defendió su trabajo de Investigación, dirigido por el profesor J. F. Sellés, en la Universidad de Navarra con el título *La noción de 'alma' según Leonardo Polo*.

\*\*\*

La Profesora Dolly Arancibia de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina, defendió en el Departamento de Educación de la Universidad de Navarra su Trabajo de Investigación titulado *El rol educativo de la libertad en la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Sus codirectores fueron Alfredo Rodríguez Sedano y Juan Fernando Sellés, ambos de la Universidad de Navarra.

\*\*\*

Mayte Dassoy Mut ha defendido el Trabajo de Investigación titulado *Educación: ayudar a crecer, según la propuesta de Leonardo Polo Barrena*, en la Universitat de les Illes Balears. Su director ha sido Alfredo Rodríguez Sedano, de la Universidad de Navarra.



\*\*\*

La profesora argentina Silvia Martino, de la Universidad Austral defendió su Trabajo de Investigación en el Instituto de Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra. Lleva por título *La formación transversal antropológica y ética de docentes y alumnos en las facultades económicas y empresariales de cara al desarrollo social en Latinoamérica. Una propuesta de contenidos desde el pensamiento de L. Polo*. Sus codirectores fueron Conchita Naval y Juan Fernando Sellés, ambos de la Universidad de Navarra.

\*\*\*

J.F. Sellés ha publicado los siguientes artículos en los que investiga diversas facetas de la filosofía de Leonardo Polo: “El intelecto agente como acto de ser personal”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 45 (2012) 35–63; “Si las distinciones reales y cognoscitivas son jerárquicas”, *Humanidades*, X/1 (2010) 153–179; “Del amor personal humano al divino. Un estudio desde la antropología trascendental de L. Polo”. *Veritas* (Valparaíso, Chile), 28 (2013) 85–111; “Revisión de la teoría reflexiva del conocer humano”, *Sapientia*, LXIX/233 (2013) 67–95.

\*\*\*

Genara Castillo, Profesora de la Universidad de Piura (Perú) ha publicado el artículo “La normalidad afectiva en la educación de los hijos”, *Estudios sobre Educación*, 25 (2013) 151–166. Presentó asimismo la ponencia “Plexo social y Persona humana (Heidegger desde Polo)” en el XIV Congreso Nacional de Filosofía, “Reconocimiento, justicia y exclusión”, Lima, UNMSM, 19 al 23 de agosto de 2013. En él se dice que Polo considera que Heidegger es uno de los filósofos claves del s. XX y que entenderlo conlleva comprender a Hegel y gran parte de la filosofía moderna. De acuerdo con esto, la presente ponencia va en la línea de un diálogo (como es el estilo poliano) con el filósofo alemán respecto del tema del plexo social tal como Heidegger lo plantea para sorprender ahí mismo a la persona (aporte poliano) en un nivel irreductible y trascendental, encontrándose reveladoras coincidencias y diferencias en sus respectivos planteamientos que permiten esclarecer la exclusión.

\*\*\*

Silvia Martino, profesora de la Universidad Austral de Argentina ha publicado el artículo “La empresa en busca de la innovación y el emprendimiento” en la revista *Management Herald*, 3–8–2013, 5 páginas.

\*\*\*

Germán Scalzo ha publicado una reseña del libro de Polo *Filosofía y economía* en la revista *Empresa y Humanismo*, XVI/2 (2013) 105–108.

\*\*\*

Francisco Molina ha confeccionado un Blog de estudio sobre la sindéresis según el planteamiento de Leonardo Polo. En él siguen multiplicándose las entradas, que son breves, y se glosan frases o artículos. Su dirección es: [habito-desinderesis.blogspot.com](http://habito-desinderesis.blogspot.com)

\*\*\*

Existe un Blog titulado “Preguntas polianas”, que tiene como sede la capital de la República democrática del Congo, Kinshasa. Desde 2008, cada día, su director, que firma con el pseudónimo Joseph Kabamba, se hace una pregunta e intenta responderla inspirándose en la filosofía de Leonardo Polo. Se puede entablar contacto con él a través del mail: [donnersansperdre@gmail.com](mailto:donnersansperdre@gmail.com). Ante la dificultad de la filosofía de Polo, en especial para los no iniciados, el director se propuso ir intentando aclarar diversas nociones al ritmo de sus lecturas. Luego pensó que publicando las respuestas en un blog, y con el sistema de etiquetas, sería aún más asequible comprender la filosofía poliana. La dirección del Blog es: [preguntaspolianas.blogspot.com](http://preguntaspolianas.blogspot.com).

\*\*\*

El profesor J.I. Murillo junto con J. Benacer ha publicado el artículo “Producción, naturaleza y persona. La construcción de un mundo para el hombre”, en la revista *Pensamiento y cultura*, 15/1 (2012), 74-87.

# Tabla de abreviaturas

## *Table of abbreviations*

A continuación se señala el modo de citar las obras de Leonardo Polo que se sigue en *Studia Poliana*. Si un libro tiene varias ediciones, se indica en el artículo correspondiente la edición por la que se cita.

- Evidencia y realidad*.....*Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963; 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.
- El acceso* .....*El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964; 2ª, 2004.
- El ser* .....*El ser*. Tomo I: *La existencia extramental*, Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997.
- Curso de teoría, I*.....*Curso de teoría del conocimiento*. Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984; 2ª ed., 1987.
- Curso de teoría, II*.....*Curso de teoría del conocimiento*. Tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985; 2ª ed., 1988; 3ª ed., 1998.
- Curso de teoría, III* .....*Curso de teoría del conocimiento*. Tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988; 2ª ed., 1999.
- Curso de teoría, IV/1*.....*Curso de teoría del conocimiento*. Tomo IV. Primera parte, Eunsa, Pamplona, 1994.
- Curso de teoría, IV/2*.....*Curso de teoría del conocimiento*. Tomo IV. Segunda parte, Eunsa, Pamplona, 1996.
- Hegel* .....*Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985; 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Quién es el hombre*.....*Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991; 2ª ed., 1993; 3ª ed., 1998; 4ª ed., 2001; 5ª ed., 2003.
- Presente y futuro*.....*Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.
- Claves* .....*Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico.

- Serie Universitaria, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- El conocimiento habitual* ..... *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
- Ética* ..... *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997. Versión inglesa: *Ethics*, translated by Paul Dumol, Manila, Sinag-Tala Publishers, 2008.
- Introducción* ..... *Introducción a la Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995; 2ª ed., 1999; 3ª ed. 2002.
- Sobre la existencia* ..... *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996.
- La persona humana* ..... *La persona humana y su crecimiento*, Eunsa, Pamplona, 1996; 2ª ed., 1999.
- Nominalismo* ..... *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 1997; 2ª ed. 2001.
- Antropología de la acción* ..... *Antropología de la acción directiva*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano.
- La voluntad (I)* ..... *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- La voluntad (II)* ..... *La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- Antropología, I* ..... *Antropología trascendental. Tomo I: La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999; 2ª ed., 2003.
- Antropología, II* ..... *Antropología trascendental. Tomo II: La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003.
- El conocimiento racional* ..... *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

<i>El yo</i> .....	<i>El yo</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 170, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
<i>Nietzsche</i> .....	<i>Nietzsche como pensador de dualidades</i> , Eunsa, Pamplona, 2005.
<i>La crítica</i> .....	<i>La crítica kantiana del conocimiento</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 175, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
<i>La libertad</i> .....	<i>La libertad trascendental</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 178, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
<i>Lo radical</i> .....	<i>Lo radical y la libertad</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 179, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
<i>El orden</i> .....	<i>El orden predicamental</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 182, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
<i>La esencia humana</i> .....	<i>La esencia humana</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 188, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
<i>El logos</i> .....	<i>El logos predicamental</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 189, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
<i>Ayudar a crecer</i> .....	<i>Ayudar a crecer. Cuestiones de filosofía de la educación</i> , Pamplona, Eunsa, Colección Astrolabio, 2006.
<i>Organizaciones I</i> .....	<i>Las organizaciones primarias y las empresas</i> , Instituto de Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra. Primera Sección: Esquema de la evolución de las organizaciones en la Edad Moderna, Cuadernos de Empresa y Humanismo, nº 99, Pamplona, 2007.

TABLA DE ABREVIATURAS

- Organizaciones II* ..... *Las organizaciones primarias y las empresas*, Instituto de Empresa y Humanismo de la Universidad de Navarra. Segunda Sección: La libertad y la argumentación de sus ámbitos, Cuadernos de Empresa y Humanismo, n° 100, Pamplona, 2007.
- Persona y libertad* ..... *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007.
- El universo físico* ..... *El conocimiento del universo físico*, Ed. y presentación de Juan A. García González, Pamplona, Eunsa, 2008.
- El hombre en la historia* ..... *El hombre en la historia*, Ed. y presentación de Juan A. García González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.
- Psicología general* ..... *Curso de psicología general*, Ed., presentación y notas de José Ignacio Murillo, Eunsa, Pamplona, 2009.
- Psicología clásica* ..... *Lecciones de psicología clásica*, Ed., presentación y notas de Juan A. García y J. F. Sellés, Eunsa, Pamplona, 2009.
- Introducción a Hegel* ..... *Introducción a Hegel*, Ed. de Juan A. García, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 217, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2010, 119 págs.
- La esencia del hombre* ..... *La esencia del hombre*, Edición y estudio introductorio de Genara Castillo, Eunsa, Pamplona, 2011.
- Economía* ..... *Filosofía y economía*, Edición e introducción de J. F. Sellés, Eunsa, Pamplona, 2012.
- Filosofía moderna* ..... *Estudios de filosofía moderna y contemporánea*, Edición y prólogo de J. A. García, Eunsa, Pamplona, 2012.
- Lecciones de ética* ..... *Lecciones de ética*, Presentación y edición J. F. Sellés, Eunsa, Astrolabio, Pamplona, 2013.

# Instrucciones para los autores

## *Instructions for Authors*

1. Los trabajos que se publican en *Studia Poliana* deben tomar algún aspecto del pensamiento de **Leonardo Polo** como punto de referencia, ya sea para exponerlo, para compararlo con otros autores o doctrinas filosóficas, criticarlo, ampliar su pensamiento, etc.
2. La revista se dirige a un **público especialista** en filosofía.
3. Todos los escritos que se envíen para su publicación, tanto artículos como reseñas, deben ser completamente **inéditos**, y cuando se envíen deben ir acompañados de una carta que así lo asegure.
4. Mientras están en proceso de evaluación o de edición, no deberán remitirse a ninguna otra publicación. Una vez hayan sido publicados, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, aunque citando siempre su publicación original en *Studia Poliana*.

## **Normas para los artículos**

5. Los artículos originales han de ser enviados en un formato fácilmente editable —como Word o RTF— a algún miembro del Consejo de Redacción: Director Ángel Luis González (algonzal@unav.es), Subdirector José Ignacio Murillo (jimurillo@unav.es) o Secretario Juan Fernando Sellés (jfselles@unav.es). Se enviarán **dos versiones**. En una de ellas, para facilitar su revisión anónima, el autor debe eliminar toda referencia en el artículo a otras obras y artículos escritos por él mismo — tanto en el cuerpo como en las notas—, o hacerlo de forma que no revele su propia autoría. También deberá omitir la mención a reconocimientos de su participación en proyectos financiados y otros agradecimientos. Deberán enviarse **antes del mes de octubre**, para poder publicar el número en febrero.
6. Los artículos se someterán a una **doble revisión anónima por expertos doctores ajenos al Comité Científico**. Se valorarán: el interés del tema; la

profundidad e innovación en su tratamiento; el conocimiento del estado de la cuestión; el diálogo con la bibliografía más relevante y actualizada; la unidad, claridad, coherencia, equidad y rigor de la argumentación; la adecuación del título, del resumen y de las palabras clave; la extensión proporcionada del texto y de las notas; y la elegancia formal y literaria.

En el plazo máximo de dos meses, el Consejo de Redacción comunicará la aceptación o rechazo de un artículo, junto con las observaciones o sugerencias emitidas por los evaluadores. Los autores de artículos en vía de publicación recibirán la prueba del texto tras ser compuesto tipográficamente, para su inmediata corrección.

7. Los artículos tendrán una extensión máxima —incluidas las notas— de 10.000 palabras (unos 70.000 caracteres incluyendo espacios). Este número de palabras, o de caracteres, puede calcularse fácilmente en los programas informáticos de tratamiento de textos.
8. En la primera página del artículo deben figurar el **nombre del autor**, la institución académica en la que trabaja y el correo electrónico. También deben incluirse, **en español y en inglés**: el título del artículo, un **resumen** de 100 palabras como máximo, y unas 4 **palabras clave** (también en español e inglés).
9. Para facilitar la composición, el texto debe introducirse sin ningún formato ni estilo de fuente. Los subtítulos han de estar numerados secuencialmente, así: 1. 2. 3., etc. Los títulos de posteriores subdivisiones deben seguir una ordenación alfabética, así: a) b) c), etc. Por ejemplo:

4. LOS ÚLTIMOS COMENTARIOS DE TOMÁS DE AQUINO  
A ARISTÓTELES

a) El comentario al «De caelo»

10. Las **notas a pie** de página han de ser **concisas**. Las citas en el cuerpo del texto también serán breves, y han de ir entrecorridas: “así”. Si superan las tres líneas, deberán ir en párrafo aparte. Para introducir un término explicativo dentro de una cita se usarán corchetes, como en el siguiente ejemplo:  
“La vinculación de ésta [situación especial] al fin del agente...”.
11. Las **referencias bibliográficas** siempre deben ir a pie de página, y nunca en



una bibliografía final ni en el cuerpo del texto. Deben tener el siguiente formato:

a) Los **libros de Leonardo Polo** serán citados como se indica en la Tabla de Abreviaturas (se encuentra al final de cada número de *Studia Poliana*), indicando en su caso la edición de cada libro.

b) **Otros libros:** JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996, 134-135.

c) **Artículos:** RICARDO YEPES, “Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1086.

d) Para **colaboraciones** en obras colectivas: LEONARDO POLO, “El hombre como hijo”, en JUAN CRUZ (Ed.), *Metafísica de la familia*, Eunsa, Pamplona, 1995, 317-325.

e) Para números **monográficos** de revista: A. M. GONZÁLEZ, R. LÁZARO (Eds.), *Razón práctica en la Ilustración escocesa*. Número monográfico: “Anuario Filosófico” 42/1 (2009) 1-257.

Pueden usarse **referencias abreviadas** en los siguientes casos:

a) Cuando de un mismo autor se cite una sola obra, se abreviará su título así: R. SPAEMANN, *op. cit.*, 108.

b) Si de un mismo autor hay que citar más de una obra, se reiterará el título de forma abreviada; por ejemplo: R. SPAEMANN, *Lo natural* cit., 15; L. POLO, *Curso* cit., vol. 4/1, 95.

c) Puede utilizarse “*Ibidem*” cuando se repita una misma referencia consecutivamente.

12. Para garantizar la correcta transcripción de los textos en griego, deberán estar escritos con la fuente *Gentium*, disponible gratuitamente para Windows, Mac y Linux Debian/Ubuntu en la siguiente dirección:

[http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?site\\_id=nrsi&item\\_id=Gentium\\_download](http://scripts.sil.org/cms/scripts/page.php?site_id=nrsi&item_id=Gentium_download)

Si se necesita usar caracteres de otras lenguas no incluidos en dicha fuente, será preceptivo emplear una fuente Unicode.

### **Normas para las reseñas bibliográficas y noticias**

1. Cada reseña o noticia debe tener entre 600 y 2.000 palabras, y ser completamente original e inédita.
2. Salvo casos excepcionales, no se aceptarán reseñas de libros con más de tres años de antigüedad. Las obras recensionadas han de ser primeras ediciones, o bien reediciones con modificaciones sustantivas.
3. Si es preciso incluir alguna cita diferente a la del libro que se está reseñando, se hará en el cuerpo del texto, entre paréntesis, siguiendo lo que se indica en los nn. 11 y 12. Si la cita es del libro que se está reseñando, basta con incluir el número de página, así: (p. 63), o (pp. 63-64). Al final de la reseña, el autor hará constar su nombre, su universidad o afiliación sin incluir la dirección postal, y una dirección de correo electrónico.

Las reseñas bibliográficas han de enviarse al Director Ángel Luis González.

Pueden encontrarse unas orientaciones sobre el modo de redactar reseñas en:  
[www.unav.es/publicaciones/anuariofilosofico/contenidos/orientaciones.html](http://www.unav.es/publicaciones/anuariofilosofico/contenidos/orientaciones.html)



# *Studia Poliana*

REVISTA FUNDADA EN 1999

EDITA: SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

PAMPLONA / ESPAÑA

ISSN: 1139-6660



9 771139 666009