



## **NOTA**

**Juan Fernando Sellés**

*¿Es el hombre un eventual viajero o un ser eternizable? Polo en discusión con Nietzsche*





## **¿ES EL HOMBRE UN EVENTUAL VIAJERO O UN SER ETERNIZABLE? POLO EN DISCUSIÓN CON NIETZSCHE**

JUAN FERNANDO SELLÉS

Documento recibido: 15/VIII/2005

Versión definitiva: 15/IX/2005

BIBLID [1139-6600 (2006) n° 8; pp. 269-286]

**RESUMEN:** Esta Nota resume los puntos centrales del libro de L. Polo *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005: el por qué de la influencia actual del pensador de Röcken; la crítica poliana a las hermenéuticas de la sospecha (Kierkegaard, Nietzsche, Marx y Freud); la revisión poliana de las dualidades centrales de la filosofía nietzscheana. Y, sobre todo, explica la prosecución poliana de su teoría del conocimiento y de su ontología aquí contenidas.

*Palabras clave:* Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Freud, Polo, hermenéutica, dualidades, teoría del conocimiento, ontología.

**SUMMARY:** This note presents the central points of the recent book of L. Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005: the reason of the present influence of the philosophy of the philosopher of Röcken; the poliana's critique at the suspect's hermeneutics (Kierkegaard, Nietzsche, Marx y Freud); the poliana's revision of the central dualities of the nietzschean philosophy. It also explains the poliana's prosecution of his theory of knowledge and his ontology contents in this book.

*Keywords:* Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Freud, Polo, hermeneutics, dualities, theory of knowledge, ontology.

### **Presentación**

El reciente libro de Leonardo Polo, *Nietzsche como pensador de dualidades* (Pamplona, Eunsa, 2005, 323 pg.), se publica después del tomo II de su *Antropología trascendental*, en el que Polo se ocupó de las dualidades de la *esencia* humana. Tras él, ha abordado este nuevo escrito por varios motivos: uno, porque después de la anterior publicación Polo tenía *in mente* perfilar más esas dualidades, y Nietzsche le ofrecía una buena ocasión para tal menester, ya que, como es sabido, las claves del pensamiento del filósofo de Röcken están expuestas según dualidades (*salud-enfermedad, sufrimiento-placer, debilidad de la voluntad-voluntad de poder, Apolo-Dionisos, valor*



ontológico del eterno retorno—valor consolador de éste); otra, porque Nietzsche es el pensador que más influye en la llamada *postmodernidad*, y Polo quería tomar posición ante este influyente movimiento que, según él, acaba sumiendo a no pocos intelectuales en la perplejidad y en el escepticismo.

El libro consta de un *Prólogo*, a cargo de Angel Luis González, de 21 páginas, que lleva por título “Nietzsche: voluntad y yo”, centrado especialmente en esas nociones nietzscheanas y asimismo en la crítica poliana a ellas, fundada en la descripción tomista de la voluntad como intención de otro: “este carecer la voluntad de respecto al bien, a lo otro, es el defecto principal del aspecto positivo de su filosofía”<sup>1</sup>. A ese prefacio sucede una *Introducción* del propio Polo de 9 páginas, donde expone los motivos personales que le han llevado a redactar este volumen<sup>2</sup>. Y a ésta, siguen los 9 capítulos que conforman la obra.

En cuanto a la materialidad del texto, Leonardo Polo se ha basado para confeccionar este trabajo en unos textos que fueron, a su vez, fruto de unos cursos monográficos sobre Nietzsche impartidos por él a inicios de los años 90, que transcribió en su día María José Franquet y ordenó Ricardo Yepes por aquellas fechas. En cuanto a la redacción final, le hemos ayudado al autor en este menester, primero Salvador Piá Tarazona, y luego yo durante el último año, asunto que personalmente agradezco, pues durante esos ratos de trabajo he tenido la oportunidad de aprender de él bastantes cosas, no sólo las que se plasman en este libro, sino también sobre otros temas, tanto teóricos de primera magnitud (antropológicos, metafísicos, de teoría del conocimiento, etc.), como prácticos y útiles para la vida ordinaria misma (alegría, paz, serenidad, sencillez, aprender a relativizar academicismos, etc.).

En este libro el lector encontrará expuestas con rigor y juicio crítico, no sólo las claves del pensamiento nietzscheano, sino también la de otros hermeneutas de la sospecha: Kierkegaard, Marx y Freud. La explicación del meollo de la filosofía de estos autores se hace desde dentro, y llama la atención que la crítica poliana a esas filosofías es siempre “*in melius*”<sup>3</sup>, es decir, intentando salvar lo que de valioso existe en la aportación de cada una de esas filosofías. Al atender a los puntos neurálgicos de los idearios de estos pensadores, Polo prescinde de las interpretaciones triviales, recurre a tos tex-

---

1. L. POLO, *Nietzsche*, 293.

2. Pienso que de entre esas razones, la más importante es ésta: “porque (Nietzsche) ofrece una buena ocasión para exponer mis propias convicciones cristianas”, p. 43, sobre todo, en una época como la nuestra, que Polo sabe ampliamente descristianizada.

3. L. POLO, *Nietzsche*, 37.



los de los autores, y entabla una fecunda discusión con los especialistas en ellos.

¿Qué novedades ofrece esta obra al lector? Depende del lector. Por ejemplo, para quién tenga en mucho la apertura personal del hombre a Dios, tal vez la mejor sugerencia sea aconsejarle que lea el libro bajo la clave de que Nietzsche protagoniza la renuncia a ser hijo. Para los versados en filosofía moderna y contemporánea son muy agudas las alusiones polianas a pensadores como Descartes, Newton, Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, Schopenhauer, Freud, Jaspers, Heidegger, Tomas Mann, G. Thibon, Vattimo, Deleuze, etc. En cambio, para los pensadores centrados mayormente en la filosofía clásica griega y medieval, pueden admirar en esta obra las alusiones polianas a Platón, Aristóteles, San Agustín, Tomás de Aquino, etc., así como la prolongación de los planteamientos de esos filósofos.

Por su parte, para los lectores versados en la filosofía poliana, estimo que notarán enseguida que Polo le toma el pulso a la filosofía de Nietzsche para averiguar si en ella se detecta lo que él denomina *límite mental*. La respuesta es afirmativa. Pero si se sigue indagando acerca de si Nietzsche lo abandona, la respuesta poliana es negativa<sup>4</sup>. Y por encima de eso, descubrirán en estas páginas, a mi juicio, las dos novedades más relevantes: a) la exposición poliana del *conocimiento simbólico* y de los *niveles cognoscitivos más altos de la esencia humana*, y b) la *distinción entre los diversos tipos de tiempo*, tanto físicos como humanos. El estudio detallado de esos temas carece, a mi modo de ver, de precedentes en la historia del pensamiento.

Polo está de acuerdo con los comentaristas nietzscheanos en distinguir en su filosofía la *pars destruens* de la *pars construens*. La primera comprende las tres críticas nietzscheanas: *a la religión, a la moral y al idealismo*. La segunda se conforma con las siguientes nociones: *valor, superhombre, voluntad de poder, Diosnisis-Apolo, y eterno retorno*. Pero lo que más ha interesado a Polo de esta filosofía son sus puntos fuertes, uno vinculado a la ontología: *el eterno retorno*; y otro a la antropología, *la voluntad de poder*. Por el contrario, lo que más le disgusta personalmente de Nietzsche es que en él “está ausente el buen humor, que es una actitud mucho más sana para afrontar las debilidades del hombre”<sup>5</sup>. El fino buen humor no falta en las críticas polianas a esa filosofía, por ejemplo, cuando compara las contra-

4 “Más que abandonar la constancia objetiva, Nietzsche la insulta. Tal vez su violenta reacción se deba a su disconformidad con Hegel, para quien dicha constancia, entendida como presencia abarcante, es lo más alto”, 42. Con todo, “el eterno retorno parece reponer la *mismidad* que Nietzsche tachó de idealista”, 41.

5. L. POLO, *Nietzsche*, 41.



dicciones de que Jaspers acusaba a Nietzsche con el personaje de una novela de Bernanos: “Monseñor Oui-Ne”.

## 1. La búsqueda de la salud desde la enfermedad

El Capítulo I, *Perfil biográfico*, está dedicado a la vida de Nietzsche y a una breve reseña de sus libros. Para Polo, “la filosofía de Nietzsche es inseparable de su biografía”<sup>6</sup>, como lo fue la de Kierkegaard, Marx, Freud, etc., pues responde a una *actitud vital*. Eso indica, al menos en este caso, que las sentencias y aforismos nietzscheanos no se pueden desvincular de su ser de hombre enfermo, pues “no se entiende por qué las escribió si no se atiende a su enfermedad”<sup>7</sup>. La clave de la obra de Nietzsche es, por tanto, la búsqueda de la *salud*. Pero, como se puede apreciar, ese proyecto deriva de un supuesto: el de mantener que el hombre es inicialmente un ser enfermo (como también lo admitieron los demás hermeneutas de la sospecha). Para encontrar la salud corporal y mental Nietzsche aboga por prescindir de influencias físicas e intelectuales (alimenticias e ideológicas). Pero la consecuencia directa de esta actitud fue su *aislamiento*. Por eso, el rechazo nietzscheano del pensamiento precedente Polo lo describe como *huida*, algo así como lo que hoy se entiende de modo coloquial por “pasar”, y ahí se encuadra la *pars destruens* de la filosofía nietzscheana. En consecuencia, a Nietzsche le interesa vivir y pensar por cuenta propia, y ahí cabe enmarcar su *pars construens*.

Considero que el epígrafe más novedoso de este capítulo es el último, el que lleva por título *Interpretaciones modernas de la voluntad*. Es sabido que el libro de Polo *Evidencia y realidad en Descartes*<sup>8</sup> marcó —frente a las interpretaciones usuales hasta entonces— un cambio de rumbo, a saber, el pasar a encuadrar a Descartes dentro el voluntarismo en vez de incluirlo en el racionalismo. Pues en el nuevo enmarque de ese autor añade Polo en este apartado a otros pensadores tradicionalmente considerados como idealistas: Kant y Fichte, así como a otros netamente voluntaristas como Schopenhauer. Aunque no aluda aquí a Hegel, también la dialéctica de este pensador es para Polo voluntarista. De seguir en el análisis por estos derroteros tal vez se confirme la tesis de que todo racionalismo exacerbado (que no intelectua-

---

6. *Ibid.*, 56.

7. *Ibid.*

8. Cfr. *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963; Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1996.

lismo) es voluntarista, puesto que querer ser racionalista depende de un impulso voluntario previo.

En este capítulo las críticas polianas a la propuesta de Nietzsche se entremezclan con debidos reconocimientos, pues de él celebra, por ejemplo, su capacidad literaria puesta al servicio de la filosofía. Así, a Polo le admira la frase nietzscheana en la que se declara que “las palabras más silenciosas son las que traen la tempestad. Pensamientos que caminan con pies de paloma dirigen el mundo”<sup>9</sup>. Tal vez Polo sienta afinidad con esa expresión porque él no es en absoluto efusivo, e intenta con calma y con la precisión de sus pocas palabras dar un giro al pensamiento occidental. Pero su viraje no es voluntarista, como el nietzscheano, sino más afín con aquella sugerencia hegeliana según la cual la pasión más fría es la pasión por la verdad, pues las otras, cuando se enfrían desaparecen, mientras que ésta no puede desaparecer, porque de antemano ya es fría.

## 2. El aprecio poliano por Kierkegaard

El Capítulo II, *La hermenéutica de la sospecha*, se centra en el examen de la hermenéutica de Kierkegaard. Polo siente cierta simpatía por Kierkegaard, no sólo porque la filosofía del gran danés fue coherente con su vida, sino porque su vida fue muy correcta y, consecuentemente, su filosofía es de “mayor profundidad”<sup>10</sup> que la de los demás hermeneutas aquí estudiados. Sabe que este pensador religioso carece de suficiente método teórico para afrontar el tema que busca, el de la intimidad personal humana y su apertura a la trascendencia, pero respeta y valora sus intuiciones. La insuficiencia del método estriba en que, según Polo, “la hermenéutica está animada por la intención de comprender lo que de entrada es poco inteligible, por la razón que sea. Por eso no es un método válido para lo que es inteligible de suyo. Por este motivo no es aplicable a la temática de la metafísica ni a las otras partes más profundas de la filosofía”<sup>11</sup>, como es la antropología trascendental.

En su obra *Hegel y el posthegelianismo* Polo ya dedicó un amplio capítulo (también el II) a la crítica kierkegaardiana a Hegel. En él estudió las piezas clave de dicha crítica: el *esteticismo*, el *aburrimiento*, la *desesperación*, la *terapéutica*, etc. ¿Qué añade Polo en esta nueva obra sobre la herme-

9. *Así habló Zaratustra*, 214.

10. L. POLO, *Nietzsche*, 73.

11. *Ibid.*, 71, nota 1.



néutica del pensador danés? La comparación con la nietzscheana, pues en aquel libro sólo la contrastó con la dialéctica hegeliana. En efecto, en ambos pensadores se dan coincidencias tipológicas respecto de los individuos enfermos, descripciones parecidas de la desesperación, del solipsismo, etc.

¿En qué radican las diferencias entre ambos planteamientos? Aludiré a una metódica y a otras temáticas. En cuanto a la primera, “la hermenéutica de Kierkegaard es de mayor alcance que la de Nietzsche”<sup>12</sup>. De entre las segundas se pueden destacar éstas: que el interés de Kierkegaard es más antropológico, mientras que el *yo* para Nietzsche no es una noción central; en que la noción de *instante* en el pensador danés es superior a la nietzscheana; en que si bien la vida humana actual y *post mortem* sin Dios carece de sentido para Kierkegaard, Nietzsche encierra sus escritos, salvo ciertos y aislados pasajes, en el ateísmo. En este sentido se puede decir que “en cierto modo, Kierkegaard ha previsto el nihilismo de Nietzsche: no poder querer ser delante de Dios”<sup>13</sup>. También se podrían tener en cuenta otras. Por ejemplo: la ironía de Kierkegaard es crítica, incluso mordaz, pero no insultante como la de Nietzsche; Kierkegaard se ayuda en su terapia de la ética, a la que Nietzsche desprecia.

### 3. El dictamen poliano del ateísmo de Marx y Nietzsche

En el capítulo III, *Las hermenéuticas ateas I: Marx y Nietzsche*, Polo explica que tanto el ateísmo de Marx como el de Nietzsche responden más a una *actitud* vital que a argumentos racionales. ¿A qué es debido este extremo? A mi modo de ver, a la sustitución en ambos de la *verdad* por otros factores. En efecto, en el caso de Marx, por lo *importante*<sup>14</sup>, en el de Nietzsche por el *valor*<sup>15</sup>. Pero antes de centrarse en la crítica del ateísmo de ambos pensadores, Polo se adentra en los puntos fuertes de sus respectivas hermenéuticas.

En la de Marx, Polo revisa su *materialismo* de base: “Marx es materialista no porque sienta una especial predilección por la materia, sino para

---

12. *Ibid.*, 99, nota 23.

13. *Ibid.*, 96, nota 20.

14. “La dualidad más importante para Marx no es la de verdadero y falso, sino la de importante o no importante”, *Ibid.*, 103-4.

15. “Rigurosamente hablando, la verdad no existe, no hay verdades en sí, sino que, a lo sumo, es un valor propio de esa forma de vida que es el hombre”, *Ibid.*, 122.

hacer posible una realización inmanente del hombre”<sup>16</sup>. Atiende también a la *alienación* básica: la división de grupos sociales entre capitalistas y proletariado. Para Polo el déficit antropológico del marxismo tiene varios elementos. Uno de ellos es la falta de reconocimiento al valor humano del trabajo<sup>17</sup>. Si del trabajo sólo interesan los productos para ser consumidos, “el marxismo viene a ser algo así como una magnificación del apetito concupiscible”<sup>18</sup>. En este sentido “Marx y Nietzsche son inconciliables en su valoración del trabajo humano, pues el primero exalta el producto a costa de la actividad, mientras que el segundo prescinde del valor real del producto”<sup>19</sup>. En efecto, a Nietzsche le interesa más la *praxis*, el “filosofar con el martillo”, que lo martilleado, y por eso su materialismo no es tan tosco como el marxista. Otro, es el de postular que el hombre debe alcanzar la felicidad en el futuro cuando se le ha recortado el alcance de sus facultades espirituales, inteligencia y voluntad, pero este argumento Polo lo expuso en otra obra<sup>20</sup>.

De Nietzsche, Polo revisa sus críticas a la religión, a la moral y al idealismo. Para Nietzsche las tres son alienantes por varios motivos: la religión, porque supone la consagración del *otro*, pero éste es incompatible con la *voluntad de poder*; la moral, porque es un *ropaje* para enmascarar la fealdad humana; y el idealismo, porque es la pretensión de asentar la vida humana en realidades *en sí* independientes de él. La negación de la alteridad se consuma al aceptar *el eterno retorno*, pues con éste se volatiliza cualquier novedad. El dictamen poliano de estas tres críticas nietscheanas se cifra en que la intención de la voluntad es de alteridad (tesis tomista); en que el valor no puede sustituir al bien (tesis asimismo tomista); y en que las ideas (*eidos*) o bien están en la mente o bien en la realidad como causas formales (tesis aristotélica).

Con todo, atendiendo a la época que le tocó vivir a Nietzsche, y a la nuestra, Polo declara que su hermenéutica, al margen de sus límites y su exposición exacerbada y calumniosa, no carece completamente de justificación. Por lo demás, hay un par de nociones que conviene tener en cuenta de ella: la de *inspiración* y la de *símbolo*.

---

16. *Ibid.*, 106.

17. “El valor humano del trabajo productivo queda eliminado”, *Ibid.*, 110.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

20. “El marxismo es un humanismo pesimista, que, después de criticar las facultades espirituales del hombre, intenta llegar a una situación de equilibrio a base de un remanente susceptible de reconocimiento”, *Hegel*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 1999, 272.



#### 4. Polo versus Freud

El capítulo IV, *Las hermenéuticas ateas II, Freud*, Polo lo dedica al estudio del hermeneuta con el autor que menos simpatiza: el padre del psicoanálisis<sup>21</sup>. Este movimiento, dice, no es más que la absolutización de “un punto de vista”<sup>22</sup>. Es pertinente subrayar el “un”, porque la hermenéutica freudiana se considera a sí misma como la *única* válida. De esta manera, cualquier otra teoría, sea o no científica, debe ser reducida, interpretada, por el psicoanálisis. Como se puede apreciar, esta posición no parece muy tolerante, pues quien no esté de acuerdo con ella es considerado, *ipso facto*, paranoico. Tal es el caso de quien admita la verdad, pues para este movimiento “la verdad es, sin más, mera ilusión”<sup>23</sup>. Pero, obviamente, esta tesis es contradictoria, porque dicha hermenéutica, que es subjetiva, defiende la aludida tesis como verdad, es decir, como objetiva, universal y necesaria. En esto, el psicoanálisis es afín a la filosofía de Nietzsche según la cual “la verdad es aquel error sin el que cierta especie de vivientes no puede vivir”<sup>24</sup>.

La clave del psicoanálisis radica, según Polo, en la desaparición del recuerdo, es decir en eliminar la presencia del pasado. Tal presencia es racional. Para Polo, la abstracción, primer acto de la inteligencia, es la articulación presencial del tiempo. Como se ve, el intento de eliminar la presencia del pasado equivale a instalarse en una fase prerracional, la del tránsito de la *pulsión*. La pulsión al margen de la razón es, según Freud, inocente, no responsable, pero lo es a costa de exigir la desaparición del yo, porque el yo es el obstáculo, ya que *censura* a la pulsión. Con él aparece la *represión*; con ella el *conflicto*, y con él la *frustración* de la pulsión, es decir, su dilación. ¿La cura que aconseja el psicoanalista? La descarga de la pulsión a costa de la despersonalización. De manera que aquí va como anillo al dedo aquello de que el remedio es peor que la enfermedad.

Para Polo el psicoanálisis es “una crasa despersonalización, es decir, la entrega a un mecanismo”<sup>25</sup>. Ese movimiento hace girar al sujeto humano al-

---

21. Lo menos atractivo para Polo del psicoanálisis es el complejo de Edipo. La interpretación que el psicoanálisis hace del niño lo aproxima al rechazo nietzscheano de la filiación. Con todo, para Polo, Freud propone una filosofía de más originalidad que, por ejemplo, la de Sartre, porque según él este existencialista viene a copiar la dialéctica hegeliana según un modelo imaginativo.

22. *Ibid.*, 138.

23. *Ibid.*, 146-7.

24. F. NIETZSCHE, *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1994, 19.

25. L. POLO, *Nietzsche*, 140.

rededor de los afectos sensibles. Desconoce los afectos del espíritu, tan aludidos por la filosofía contemporánea como desconocida su índole y emplazamiento en la persona humana. Desconoce asimismo el origen de la persona humana, su filiación personal, e ignora que el abuso sentimental aboca al estragamiento.

Polo, que ya comparó la dialéctica freudiana con la hegeliana en un libro precedente<sup>26</sup>, en éste la pone en parangón con la filosofía de Nietzsche. En este sentido, si existió o no un influjo de Nietzsche en Freud a través de Lou Andreas Salomé, Polo lo deja al estudio de los expertos, pero, según él, “muchos contenidos de Freud están ya anticipados en Nietzsche”<sup>27</sup>. Sin embargo, “la intención de Nietzsche es menos rastrera”<sup>28</sup>. En cuanto al método hermenéutico, el uso de él por parte de Nietzsche admite la pluralidad de interpretaciones, mientras que el de Freud es dogmático.

## 5. Las nociones clave de la filosofía de Nietzsche

El Capítulo V, *Vida, voluntad de poder, superhombre y eterno retorno*, se adentra en el estudio de los cuatro pilares de la *pars construens* nietzscheana. Esas nociones se correlacionan entre sí formando un edificio.

La *vida* es, para Nietzsche, atractiva, aunque mudable, es decir, dionisiaca. Sostiene una suerte de hilozoísmo y subordina la vida a la *voluntad de poder*, pues la vida no es más que una concreción de dicha voluntad. La vida envidia el saber de Zarathustra, prototipo de *superhombre*, pues este sabe que tras lo cambiante de la vida subyace la seriedad del *eterno retorno*.

La noción central de la vida es el *valor*, pero la *voluntad de poder* es superior a la vida y a los valores; de modo que está en su mano transmutarlos. Por eso, el yo humano, incluso en el caso del *superhombre*, que puede transmutar los valores, es un satélite de la voluntad de poder. A su vez, ésta se caracteriza por el dominio, el poder, no por la libertad, porque la voluntad de poder, que es finita, se pliega a las exigencias del *eterno retorno*, que es infinito. De manera que de las cuatro piezas maestras de la filosofía nietzscheana la de más peso ontológico es esta última: el *eterno retorno*. En con-

26. “Verter el método, de acuerdo con su fracaso, en clave afectiva. Dada la vulnerabilidad del sentimiento desnudo, esta traducción aparte de la hipertrofia sentimental, da lugar a nuevos truncamientos, o a desorganizaciones y contagios sincretistas: Freud”, Hegel, ed. cit., 263.

27. L. POLO, *Nietzsche*, 173.

28. *Ibid.*



secuencia, del examen de la coherencia interna de esa noción, que Nietzsche pretende hacer coincidir con la de ser<sup>29</sup>, dependerá la validez de la entera filosofía nietzscheana.

Nietzsche describe las formas superiores de la vida humana con las figuras del *genio*, el *espíritu libre*, el *príncipe Vogelfrei*, a las que sucede el *superhombre*. Para que éste último surja se requiere, de modo parejo a Freud, la renuncia al yo<sup>30</sup>. Lo que pretende el superhombre es la *gran salud*, es decir, la fuerza para encarar, según Nietzsche, el gran descubrimiento, pues sólo con ella es posible afrontar el tema del eterno retorno.

El tiempo es, para Nietzsche, eterno, en el sentido de sin comienzo y sin término. Mientras Heidegger considera que el tiempo es fluyente, Nietzsche considera que eterno retorno es incompatible con el tiempo lineal. Para intentar conseguir su propósito Nietzsche concentrará su atención en el *instante*, noción que Polo examina más adelante.

## 6. La prosecución poliana de su teoría del conocimiento

El Capítulo VI, *Exposición de los altos niveles cognoscitivos de la esencia humana*, constituye una explicitación y una prolongación de la teoría del conocimiento poliana expuesta en su volumen II de *Antropología trascendental*. Es una explicitación, porque la exposición de los niveles cognoscitivos más altos de la esencia humana en la precedente obra están formulados en apretada síntesis, hasta el punto de que da la impresión de una formulación un tanto abrupta y críptica para la mayor parte de los lectores<sup>31</sup>. Es una prolongación, porque a lo que allí se dice, aquí se añaden nuevos descubrimientos acerca del conocer *esencial* humano (no del trascendental o propio de la persona humana). Esta prosecución tiene tres vertientes: a) *el conocimiento simbólico*; b) *la experiencia intelectual*; c) *el conocimiento por noticia o por connaturalidad*.

A) Para el estudio del *conocimiento simbólico* Polo parte de la noción nietzscheana de símbolo. Los símbolos en Nietzsche son imaginativos y lingüísticos. Polo toma ocasión de ellos para descubrir niveles superiores de símbolos, a los que llama *ideales*, y que constituyen una gran ayuda para

29. "Nietzsche pretende: la coincidencia del tiempo con el ser", *Ibid.*, 203.

30. Cfr. *Ibid.*, 195.

31. He de consignar paladinamente que buena parte de "culpa" en orden a esa explicitación se debe a mi tenaz insistencia a Polo para que formulase estos niveles cognoscitivos de modo más sencillo y asequible a un público más amplio.

entender el método poliano del *abandono del límite mental*. En efecto, para Polo, además de los símbolos lingüísticos e imaginativos, existen otros superiores, propios de la inteligencia. Polo ve cierto precedente del conocimiento simbólico en las *ideas regulativas* de la razón de Kant.

El conocimiento *simbólico* de la inteligencia es superior al conocimiento *objetivo* de ésta, es decir, el que se caracteriza por tener objetos pensados en el nivel de la abstracción. La superioridad del conocimiento simbólico sobre el objetivo radica en que éste es *detenido*, mientras que aquél es *proseguido*. “Detenido” indica que el acto que forma un objeto está limitado por dicho objeto y no conoce más allá de él. En cambio, conocer una realidad como símbolo impide detenerse en dicha realidad, pues esa remite a otra realidad superior, que no es conocida mientras que el símbolo no sea descifrado. Con el símbolo ideal se ve claro que el conocer humano *crece* como conocer (no sólo en cuanto a la extensión de lo conocido), es decir, que no está siempre en el mismo nivel. Se puede notar, por tanto, que el *límite mental*, el conocer según objeto pensado, puede superarse.

¿Qué se requiere para pasar del conocimiento objetivo al conocimiento simbólico? “Para lograr el conocimiento de símbolos no basta con los actos de la inteligencia que tradicionalmente se llaman *operaciones inmanentes*. Se precisa, además, que estas operaciones sean iluminadas por actos superiores”<sup>32</sup>, misión que Polo otorgaba en su *Curso de teoría del conocimiento a los hábitos adquiridos* de la inteligencia. ¿Qué es, pues, un *símbolo ideal*? La iluminación de una operación inmanente por un hábito adquirido. Que las operaciones inmanentes son iluminadas por dichos hábitos Polo ya lo había formulado. Lo que aquí añade es la denominación y el desciframiento de los símbolos. En efecto, a la operación así iluminada se la llama *símbolo ideal* porque remite a otra realidad superior. El símbolo es descifrado si se alcanza a conocer esa realidad superior.

¿Cuáles son los símbolos ideales según Polo? El inferior, la *conciencia*. Como sabemos por el tomo II del *Curso de teoría*, este acto abstractivo forma un abstracto especial: la *circunferencia*. “La diferencia entre la circunferencia y los demás abstractos radica en que estos últimos se consiguen de la conjunción de la imaginación con la cogitativa y la memoria, mientras que la circunferencia es una abstracción estrictamente formal, o el abstracto más formal. Iluminando las articulaciones de la fantasía con la memoria y la cogitativa se logran abstractos; pero la circunferencia como abstracto presupone tan sólo la imaginación”<sup>33</sup>. Pues bien, si se ilumina ese acto que per-

32. L. POLO, *Nietzsche*, 213.

33. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, Tomo II, Pamplona, Eunsa, 3ª ed., 1998, 197.



míte abstraer la circunferencia por medio de su hábito adquirido correspondiente, el *hábito de conciencia*, ese acto es, según Polo, un símbolo de una realidad superior, a saber, de uno de los miembros de la sindéresis: *ver-yo*<sup>34</sup>.

Al siguiente símbolo Polo lo llama *physis*. Se trata de la iluminación de las demás operaciones abstractivas por el *hábito abstractivo*. Si esos actos abstractivos son iluminados por el hábito correspondiente constituyen símbolos de una realidad superior, a saber, la realidad física. ¿De qué es símbolo el ente? Del universal real (*unum in multis*), una forma informando multiplicidad de materias individuales.

El símbolo que sigue es, según Polo, el de ente. Este símbolo se debe a la iluminación de la operación que sigue a la abstracción, a saber, el *acto de concebir*. Si se ilumina este acto por el *hábito conceptual* se tiene el símbolo *ente*. Si ese símbolo es descifrado por la sindéresis se descubre la *sustancia* y la *naturaleza* de la realidad física.

Si se ilumina el juicio por el hábito judicativo o de ciencia, tenemos como símbolo la *continuación del ente*. ¿De qué es símbolo la continuación del ente? De la *esencia* de la realidad física (la causa final en concausalidad con las demás causas).

Todos estos símbolos, la *conciencia*, la *physis*, el *ente* y la *continuación del ente*, se pueden descifrar por la sindéresis. Al ser descifrados se conocen, respectivamente, el *ver-yo* o parte de la *esencia* humana, el *unum in multis* o la *sustancia*, la *naturaleza*, y la *esencia* de la realidad física. No obstante, en la inteligencia existen otras operaciones que pueden ser consideradas como símbolos, pero que, según Polo, no pueden ser descifrados por este hábito innato. Estos símbolos son los siguientes:

La *deidad* es el símbolo de las operaciones generalizantes cuando éstas son iluminadas por los hábitos generalizantes. Ese símbolo puede ser descifrado por otro hábito innato, el de los *primeros principios*, y al ser descifrado se conoce el *acto de ser divino*.

El siguiente símbolo es el de los *axiomas lógicos*. La tercera operación racional (tras el concepto y el juicio) es la de *fundar* (distinta de la argumentación y silogismo clásicos). Esta operación, en la medida en que es iluminada *con* su objeto propio —el fundamento—, constituye, según Polo, un símbolo de los *axiomas lógicos*: “la idea de axioma lógico es la iluminación de la operación cuyo objeto es el fundamento”<sup>35</sup>. El axioma lógico es, pues, la continuación o simbolización del fundamento. Ese símbolo puede ser des-

34. Cfr. L. POLO, *Nietzsche*, 218.

35. *Antropología*, II, 220.

cifrado por el hábito de los *primeros principios*, y si se descifra se conocen los *actos de ser* de la realidad extramental: el acto de ser del cosmos, el acto de ser divino y la subordinación del primero al segundo.

B) La *experiencia intelectual* es, según Polo, el conocimiento que la *sindéresis* tiene de los *hábitos adquiridos*. Dado que se trata de conocer *hábitos* y no *operaciones*, éste es un conocimiento superior al simbólico. Polo ve ciertos precedentes de este conocer en ciertos pensadores de la tradición tales como Boecio o San Anselmo.

Uno de los hábitos conocidos es el hábito *abstractivo*. Este hábito conoce los actos de abstraer que son simultáneos con sus respectivos objetos pensados. Al conocer la *sindéresis* dicho hábito lo conoce como *eternidad*, entendida como *tota simul* o simultaneidad total.

Otro de los hábitos conocidos es el *generalizante*. Este hábito conoce los actos de generalizar que, como se ha dicho, son símbolo de la *deidad*. Pues bien, la manifestación experiencial por parte de la *sindéresis* del hábito generalizante es el tema del *ser supremo*.

Un tercero de los hábitos conocidos es el de los *axiomas lógicos*. Este hábito conoce los actos de fundar. Si ese hábito es manifestado por la experiencia intelectual de la *sindéresis*, se nota que los axiomas lógicos no están maclados.

C) *El conocimiento por noticia, experiencia moral o conocimiento por connaturalidad* es, según Polo, “la noticia afectiva de los hábitos innatos”<sup>36</sup>, es decir, lo que podemos conocer de esos hábitos arrojando luz mediante un miembro de la *sindéresis*, el *querer-yo*, sobre las *virtudes* prácticas. Las noticias son superiores al conocimiento simbólico y a la experiencia intelectual. Polo ve como precedente de este modo de conocer a Tomás de Aquino.

Si la *sindéresis* (*querer-yo*) conoce la virtud de la *prudencia*, la más alta de la razón práctica, adquiere cierta noticia de sí misma. Si conoce la virtud de la *justicia*, propia de la voluntad, adquiere cierta noticia del hábito innato de los *primeros principios*. Si conoce la virtud de la *amistad*, la más alta de la voluntad, adquiere cierta noticia del *hábito de sabiduría*. La expresión “cierta” noticia indica que no se tiene un conocimiento completo de los hábitos innatos, sino que se conoce su existencia y sólo en cierto modo su esencia, pues ninguno de ellos ha culminado. Esa falta de culminación indica que el hombre, por encima del *límite mental* (expuesto en el *Curso de teoría*) y del *límite de lo voluntario* (expuesto en *Antropología*, II) tiene un *límite*

36. L. POLO, *Nietzsche*, 227.



ontológico. Éste indica que el hombre no puede culminar desde sí, sino que requiere de la ayuda personal externa.

Al conocer por connaturalidad nuestra propia virtud de la *prudencia* ese conocimiento afectivo nos remite a conocer la sindéresis como *suavidad*. Su contrario es la *turbación*. Al conocer por connaturalidad nuestra propia virtud de la *justicia* tal conocer nos remite afectivamente al hábito de los primeros principios como *serenidad*. Su contrario es la *falsa tranquilidad* del agnóstico. Al conocer por connaturalidad nuestra propia virtud de la *amistad* nos remite afectivamente a conocer el hábito de sabiduría como una realidad *sabrosa*. Su contrario es la *acidia* o pereza espiritual. Polo denomina a estos conocimientos afectivos sentimientos del espíritu, y declara que remiten a realidades superiores, el de la sindéresis al *bien*, el del hábito de los primeros principios al ser, y el del hábito de sabiduría a *Dios*.

## 7. La investigación poliana de los diversos tipos de tiempo

El Capítulo VII, *Interpretaciones del tiempo*, Polo entra de lleno a discutir el punto central de la filosofía nietzscheana: su visión del *tiempo*. Con ocasión de este estudio Leonardo Polo descubre distintos tipos de tiempo reales extramentales, y diversos tipos de tiempo humanos, una importante novedad que aporta este libro.

En la concepción nietzscheana del tiempo se da preeminencia a la *instante* y a la *eternidad*. Para Nietzsche el instante es el tiempo de las formas: en el instante son reales las diversas formas, pero éstas cambian ininterrumpidamente. Concibe la eternidad como *eterno retorno*. Éste no es más que un tiempo constituido por instantes en el que el pasado conecta circularmente con el futuro. El dominio del instante acarrea la imposibilidad de conservar, es decir, elimina el *recuerdo*. Por eso en cada Gran Año (igual al precedente) se olvida lo anterior. Esta tesis es mecanicista: “Nietzsche estima que el eterno retorno es la última consecuencia de la consideración mecanicista del mundo”<sup>37</sup>. El instante es compatible con la eternidad, pero no con la estabilidad. El tiempo en su conjunto es la variación de los instantes. El cosmos es, según Nietzsche, finito, pero la multiplicidad de años no. Como es claro, esto consagra el *nihil novum sub sole*.

Para Polo el *instante* del que habla Nietzsche no es más que la extrapolación a la realidad física de la *presencia mental*. Por su parte, el eterno

---

37. *Ibid.*, 236.

retorno es aporético por múltiples razones, que abocan en la *perplejidad*. En rigor, esa aporeticidad hacen del eterno retorno tema de *creencia* más que de saber. Polo no está de acuerdo con los intérpretes de Nietzsche que consideran el eterno retorno como algo tangencial en su pensamiento. Para él es el meollo de la filosofía nietzscheana, es decir, tiene un sentido *ontológico*. Junto a ese significado, Nietzsche le dota de un sentido *consolador*, pues ningún año cósmico recuerda el anterior. Si se recordara, se distinguirían los años cósmicos, y no sería eterno retorno de *lo mismo*. Con todo, para Polo el remedio parece peor que la enfermedad, pues sólo consuela si se pierde el conocer.

A raíz de la interpretación nietzscheana del tiempo, Polo profundiza en esta realidad. Ya había distinguido en libros precedentes diversos tipos de tiempo, porque para él, que sigue en esto a Aristóteles, “el tiempo pertenece al movimiento”<sup>38</sup>. En consecuencia, habrá tantos tipos de tiempo como de movimiento. Salvo el Acto Puro, toda realidad es temporal, también el hombre. Al atender a esta tesis el lector puede sostener que la deuda de Polo con Heidegger parece manifiesta. Sin embargo, el pensador alemán no distingue entre tipos de tiempo físicos, ni tampoco entre tipos de tiempo humanos, en especial, desconoce el tiempo propio del acto de ser personal humano o tiempo del espíritu, pues, según Polo, Heidegger no advierte los actos de ser reales.

En el *tiempo físico* Polo distingue varios tipos: a) el *tiempo elemental*, que es sin espacio, al que llama *antes*. Es el propio del movimiento *retrasante* que caracteriza al cosmos antes del *Big-bang*. b) El *espacio-tiempo*, que se inaugura con el *Big-bang*, propio del movimiento al que llama *veloz*. c) La *sincronía*, tiempo propio de la vida corpórea, cuyas formas elementales son las *funciones práxicas* (nutrición reproducción desarrollo), y las superiores, las *potencias orgánicas* o facultades a las que Polo caracteriza como *sobrante formal*. d) El tiempo del *acto de ser del universo* es el *después*.

En cuanto al *tiempo humano*, Polo distingue los siguientes tipos: a) el *tiempo articulado*, característico de la presencia mental, o abstracción que articula el tiempo. Lo describe como *actualidad*. b) El tiempo de la *esencia humana*, en el que se aprecia que ésta se abre al futuro por medio de los hábitos adquiridos y, sobre todo, por las virtudes. c) El *tiempo de la persona humana*, o tiempo del espíritu o acto de ser personal, al que Polo describe como *futuro no desfuturizado*.

---

38. *Ibid.*, 249.



## 8. Las nociones de totalidad, luz y eternidad a examen

En el Capítulo VIII Polo da un repaso a diversas interpretaciones de Nietzsche habidas en el s. XX. a) Aprecia de Thomas Mann que vea en la filosofía nietzscheana su fuerza estética, pero le añade que es pertinente radicar lo pujante en el eterno retorno. b) De A. G. Thibon recalca su crítica a la transmutación de los valores, pero manifiesta que es más central en Nietzsche su concepción de la voluntad de poder. c) A Jaspers, que centra la filosofía de Nietzsche en su interpretación lúdica de Dionisos, le indica que esa tesis es incompatible con la noción nietzscheana de *fuerza bronceína*, profundamente fija. d) A quienes subrayan el papel de la *luz* en los textos nietzscheanos, observa que ésta no es compatible con la embriaguez dionisiaca. e) A quienes emparentan su filosofía con la de Heráclito por aquello de que todo fluye de modo inocente, Polo pone en cuestión dicha inocencia. f) A los que destacan lo lúdico de Nietzsche, Polo repara en que el juego dionisiaco no es propiamente un juego, porque le faltan las reglas.

En cuanto a las versiones postmodernas de Nietzsche, Polo trae a colación la opinión de Vattimo, que ve en el pensamiento de Nietzsche un ejemplo de *pensiero debole*. Polo no está de acuerdo con esa interpretación y, además, rechaza de él su intento de politizar la filosofía nietzscheana. Con Deleuze está de acuerdo en que el punto central es el eterno retorno, pero le critica que sólo ve de esa noción su sentido pragmático, no el ontológico. Además, ese sentido consolador “es falaz si a la vez hay que conceder una falta completa de conexión entre las varias existencias debido a la carencia de memoria”<sup>39</sup>.

Mención aparte merece para Polo la interpretación heideggeriana de Nietzsche centrada en el tema del tiempo. Heidegger intentó desmontar la noción de voluntad de poder con la noción de *Gelassenheit* (serenidad), porque según él para estar tranquilo debe desaparecer la voluntad de poder, que es pura inquietud. Intenta derrocar el poder de la voluntad dejando al ser toda la iniciativa para que éste se manifieste temporalmente al hombre cuando desee. Polo discrepa de esta posición porque hace al acto de ser humano pasivo, no *coexistente*, respecto del ser extramental.

La aludida noción nietzscheana de *fuerza bronceína* denota *totalidad*. Para Nietzsche la magnitud total del universo es finita. Esa noción es superior a la de voluntad de poder, pues ésta se subordina al todo. La voluntad de poder se asemeja a Dionisos, pero la fuerza bronceína, similar a Apolo, es el *ser como totalidad*. Por eso la última palabra de la voluntad no parece ser

---

39. *Ibid.*, 271.

el poder, sino el anhelo. Con todo, Polo no está de acuerdo con la noción de totalidad porque “deja al margen la simplicidad que corresponde al acto”<sup>40</sup>.

Por su parte, la noción nietzscheana de *luz* tiene varios significados, pero en el superior de ellos es considerada como *extensión*, como “cielo”. También esa noción es superior a la de la voluntad de poder, porque respecto de la limpidez del cielo la voluntad de poder *anhela*. En cambio, la óptica clásica consideraba que lo superior de la luz es el *foco*. Polo critica ambas tesis porque para él la luz superior es la luz *in medio*, que constituye la mejor comparación para explicar el conocimiento humano más alto, la *trasparencia*.

La noción nietzscheana de *eternidad* es superior a la de la voluntad de poder, y está estrechamente vinculada a la de eterno retorno. La noción clásica de eternidad deriva de Boecio y se entiende como *tota simul et perfecta possessio*. Polo no está de acuerdo con ambas interpretaciones de la eternidad, con la de Boecio porque se formula desde la *actualidad*, es decir, desde la *presencia mental*; con la de Nietzsche, porque “tampoco se da cuenta de que la eternidad tiene que ser originaria”<sup>41</sup>, y porque la de Nietzsche está privada de culminación, es más, de esperanza de culminar.

Se cierra el capítulo con la alusión poliana a los *hábitos innatos*, en especial al *innato de los primeros principios*, porque “Nietzsche no da ninguna señal de notar siquiera lo que la filosofía aristotélica llama hábito de los primeros principios, en el cual se cifra la réplica al eterno retorno: con este hábito se accede al ser”<sup>42</sup>, mejor, a los actos de ser, a saber, el del universo al que Polo llama *persistencia*, y al divino, al que denomina *Origen*, y la *causalidad*, que marca el respecto de la persistencia al Origen.

## 9. Últimas críticas nietzscheanas y contracríticas polianas

En el Capítulo IX, *Consideraciones finales*, Polo repasa los escritos hiper-críticos de Nietzsche, caracterizados por una hermenéutica más dura y sofisticada. Polo detecta en ellos un vacío que pretende ser llenado con odio. Asimismo, que “la hermenéutica destructiva es difícilmente conciliable con la aprobación total”<sup>43</sup>. También, que hay dos versiones de la voluntad in-

---

40. *Ibid.*, 294.

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, 301.



compatibles, una como solitaria, y otra solidaria. Advierte además que, en el fondo, la hipótesis del eterno retorno es un acto de fe.

Polo también realiza varias precisiones sobre la *versión lógica de los predicables* para dar razón de las negaciones nietzscheanas, a las que caracteriza con la expresión “sí, pero no”. En la historia del pensamiento se han dado diversos modos de negar. Para Polo las operaciones de negar, como la que advierte Tomás de Aquino para demostrar la inmaterialidad de la inteligencia, pertenecen a la *vía generalizante*. Nietzsche usa mucho la negación, pero con ésta no se sale de la *constancia de la presencia mental*. Según Polo, el *objeto* de las operaciones que niegan son las *ideas generales* (distintas de los universales). La historia de esta ideas es amplia: la primera idea general de la historia es el *ápeiron* de Anaximandro, que reaparece en Plotino; a ella sigue la lógica de los predicables de los grandes socráticos; a ese planteamiento sigue en la Edad Media el problema de la definición, la formulación anselmiana del máximo; y, en la Edad Moderna, las formulaciones de Leibniz y Hegel, así como el kantiano de la generalización, etc.

Nietzsche es deudor de esa tradición que oscila entre el idealismo y el nominalismo (y que no es realista), al menos por dos motivos: por su noción de *todo*, y por su noción de *instante*, que apunta a la interpretación empirista de la determinación. Junto a este perfil, Nietzsche añade su gran afición por los símbolos, es decir, el conocimiento indicativo, de los indicios, etc.

En suma, para Polo Nietzsche ofrece una visión reductiva de la metafísica y, sobre todo, de la antropología, pues la actividad del espíritu humano, la *libertad*, está arrancada de raíz en su obra y sustituida por el *destino*. Pero con ocasión de la denuncia a la visión nietzscheana de la libertad, Polo ha descubierto que la libertad personal humana tiene un *límite ontológico*, a saber, que no puede culminar desde sí, sino que está a expensas de culminar desde Dios, si se busca la culminación, y se la acepta definitivamente.

Juan Fernando Sellés  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
e.mail: jfselles@unav.es