



## **TRASCENDER LA PRESENCIA**

JORGE MARIO POSADA

*To transcend the presence.*- In contrast to Heidegger's claim which establishes the end of metaphysics, it is generally upheld that Polo's proposal regarding the expansion —through anthropology— of the metaphysic's own transcendental reach permits supersedence without lessening perennity. This widening requires not only a thematical explanation but also a methodical one, upon which the congruency both of metaphysics and of anthropology, as different types of philosophy for the transcendental, can be established. This method springs forth from the detection of the limiting character that revolves around mental presence. It is actuality understood as the least intellectual act in human knowledge, and deserts the intellective modality by means of superior intellectual acts.

### **1. Introducción. Una invitación a la metafísica en los albores del tercer milenio**

Mientras amplios sectores de la cultura occidental postulan para su tarea una plena independendencia con respecto a la metafísica, de ordinario por opinar que esta singular manera cognoscitiva de trascender —entendida como núcleo de la filosofía— no sólo es preterida sino incluso vana, la máxima instancia del Magisterio de la Iglesia católica vuelve a reclamarla desde luego para la tarea teológica, pero también para la exposición de la fe y aun para la cristianización —o recristianización— de las culturas<sup>1</sup>.

Una filosofía de alcance metafísico, propone la encíclica *Fe y razón*, viene exigida por cualquier meditación que intente marchar en consonancia con la palabra de Dios revelada al hombre, y resulta indispensable, se añade, para superar el estado de crisis

---

1. Cfr. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Fides et ratio*, 14-II-1998.



cultural —que incluye la ciencia, pero que se nota aún más en la filosofía— causado por la progresiva desconfianza en la razón con el consiguiente ofuscamiento de la búsqueda de una verdad última<sup>2</sup>.

Con todo, Juan Pablo II apela no a una u otra versión histórica particular de la metafísica, sino a lo que denomina *filosofía del ser* de acuerdo con su *alcance trascendental* —o, aún más, *trascendente*—. Se trata, glosando sus palabras, de la actividad intelectual humana que permite avanzar más allá de lo fáctico y lo empírico así como percatarse de que en el vivir del hombre abierto al ser —y, con ello, a la verdad, el bien y la belleza— late una incolmable búsqueda de lo trascendente, según la que se puede —y se debe— ascender hasta Dios. “Es necesaria una filosofía de naturaleza *verdaderamente metafísica*, como afirma el Pontífice, capaz de sobrepasar los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental”<sup>3</sup>.

Por el contexto de los pasajes aludidos se colige que en el documento magisterial la metafísica se cifra en una averiguación acerca del ser, que, para tematizar a Dios como inagotable verdad —la más alta y plena—, ha de trascender, como es obvio, el ámbito de lo físico, pero también el de lo histórico y cultural —incluido el de los logros científicos—.

El reclamo a favor de un filosofar metafísico entendido como estudio sobre el ser y que asciende hasta el más digno tema accesible al hombre desarrolla la definición dogmática del Concilio Vaticano I —promulgada a fines del siglo XIX— en torno al alcance de la inteligencia humana capaz de conocer a Dios<sup>4</sup>.

Merece atención el carácter aparentemente paradójico de aquel promulgamiento, pues se declara de fe que Dios puede ser conocido sin la fe. Y es que la propuesta de ese Concilio contra-

2. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, nn. 5, 55 y 83.

3. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, n. 83.

4. Cfr. Concilio Vaticano I, Constitución dogmática *Dei Filius*, sobre la fe católica, capítulo 4 sobre la fe y la razón (cfr. DENZINGER-SCHÖNMETZER, nn. 3015-16).



restaba tanto el fideísmo como el ateísmo teórico derivados, por rechazo, de la pretensión racionalista —exacerbada en el idealismo— de pensar desde un “punto de vista divino”.

Valga señalar que la definición dogmática sobre la posibilidad de alcanzar un conocimiento meramente natural de Dios no debe ser tachada de dogmatismo, pues al sentar que ese conocimiento es asequible aun sin la fe no impone una manera única de conseguirlo (ni siquiera descarta vías distintas de las filosóficas e incluso, por así decir, extrarracionales). Cabe sugerir que en dogmatismo se cae no por proponer una verdad, sino cuando se pretende imponer un modo exclusivo de conocerla, o si se la toma como suficiente y definitivamente conocida.

Por su parte, el reciente requerimiento pontificio a no cejar en el despliegue de la dimensión trascendente del filosofar sale al paso de la tesis sobre un supuesto final o acabamiento de la metafísica defendido por distintas corrientes de pensamiento que despojan a la filosofía de su alcance sapiencial, limitándola, al decir de la citada encíclica, “a funciones más modestas, de modo que hubiera de ocuparse tan sólo de la interpretación acerca de hechos o de investigar únicamente sobre determinados aspectos del conocimiento humano o sus estructuras”<sup>5</sup>.

En esta exposición no se discutirán las distintas posturas que rechazan la metafísica proviniendo desde fuera de la filosofía ni tampoco las que pretenden dedicar el filosofar a comprender exclusivamente las obras de la razón práctica humana —mediante el análisis lógico o lingüístico y hermenéutico, por ejemplo—, o bien al estudio de la racionalidad involucrada en la acción eficaz constructora de un mundo que quiere ser mejor habitado por el hombre a través del dominio político o técnico. Se atenderá sin más a la propuesta de superar o sobrepasar la metafísica con miras a un modo distinto de pensar, si se quiere más radicalmente filosófico que ella.

---

5. *Loc. cit.*, n. 55.



Es pertinente entonces el planteamiento de Martin Heidegger, para quien la filosofía como metafísica —que con Nietzsche habría puesto en claro su última y más honda posibilidad— se hallaría hoy disuelta en la pluralidad de ciencias autónomas inescindiblemente ligadas al dominio de carácter técnico. Frente a esa pretendida conclusión de la metafísica intenta Heidegger un pensar meditativo más primigenio<sup>6</sup>.

Para llevar adelante un pensar más radical que la metafísica el filósofo alemán propone retomar la averiguación sobre el ser desde el despuntar griego de la filosofía, de modo que se trataría no tanto de instaurar para ella un nuevo punto de partida, sino de volver a sus inicios para desplegar lo que a lo largo de su historia aún no se hubiera logrado.

Con todo, Heidegger no acepta que un pensar de esa radicalidad pueda remontarse hasta Dios (parece asignar su conocimiento a la sola fe), y se separa así, en este punto culminante, de la orientación griega y de su desarrollo posterior por la cultura cristiana.

Paralelamente —y en esto sí se mueve bajo la inspiración cristiana de donde arranca la modernidad—, Heidegger concede una atención central a la existencia humana, aunque sólo en orden a la cuestión del sentido del ser sin más —o, como él dice, “en general”—. Con ello pretende superar la moderna atribución de una función fundamental a la subjetividad —o a la conciencia—, en la que había venido a parar la búsqueda clásica de un principio último para la realidad.

Ahora bien, en atención al estrecho vínculo postulado por Heidegger entre el ser humano y el ser como tal puede sugerirse que en su averiguación el estatuto peculiar de una apropiada aclaración filosófica sobre el hombre no queda suficientemente demarcado con respecto a la cuestión acerca del sentido del ser en general.

---

6. Véase al respecto, “El final de la filosofía y las tareas del pensar” en AA. VV., *Kierkegaard viviente* (Coloquio de la Unesco, París, 1964), Alianza, Madrid, 1968, 122-152.



Cabe sostener incluso que, por ese motivo, el intento heideggeriano recae hasta cierto punto en un rasgo del enfoque precristiano de la filosofía, según el que el hombre —y aun lo divino— quedaría inmerso en el universo de lo real (aun si se tratara de un universo —o mundo—, por así decir, de sentido: el universo del sentido del ser en general).

Seguramente por eso el pensar radical propuesto por Heidegger se obtura ante lo divino, pues no resulta suficiente para sentar distinciones estrictamente reales dentro del ámbito de la entera amplitud del ser, y, más en concreto, la distinción real radical entre el ser humano y el ser tanto de lo que le es inferior como de lo superior, sobre todo el ser de Dios.

De ahí que para discernir si es asequible un filosofar superador de la metafísica resulte asimismo pertinente considerar la propuesta de Leonardo Polo por cuanto que en ella la investigación acerca del ser no omite la radical distinción entre el ser del hombre y el ser de lo exclusivamente intracósmico, y entre ambos y el ser divino, con lo que pueden desarrollarse coherentemente las dos instancias mencionadas: el acceso filosófico —metódicamente plural, por lo demás— a la culminante trascendencia de Dios, así como una aclaración sobre el estatuto peculiar de la antropología en cuanto que distinta de la metafísica y de superior alcance trascendental —pues el ser del hombre es más alto que el del universo—, aunque garantizando la perennidad de una y otra al esclarecer en ellas la estricta *congruencia* entre la dimensión metódica y la temática<sup>7</sup>.

---

7. POLO es quizá el primer filósofo que sostiene la tesis de que la averiguación filosófica trascendental sobre el ser (y la esencia) lograda por la metafísica a partir del estudio del universo físico es inferior a la lograda investigando el hombre.

En este escrito se procura glosar el planteamiento de este filósofo contemporáneo, que recoge muchos de los mejores aportes de la tradición moderna desarrollando desde ellos el clásico enfoque griego y medieval.

A continuación se proporcionan algunas referencias sobre textos polianos en los que se tocan algunos de los temas aquí tratados.



## 2. Inicio, desarrollo y sobrepasamiento de la metafísica en atención a la presencia como actualidad constante

Para mostrar que la metafísica no admite un final —lo que obturaría el cometido sapiencial de la filosofía—, aunque sí cierto sobrepasamiento por parte de una actividad intelectual cuyo alcance trascendental va más allá del metafísico (o, si se quiere, “más acá”, por tratarse de una averiguación acerca del ser del hombre), es ajustado tratar sobre el exordio de la filosofía, ya que desde entonces la metafísica constituye su núcleo.

Un examen sobre el surgimiento de la sabiduría filosófica ha de servir no sólo para entender por qué el avance ulterior no admite

---

Sobre el inicio de la filosofía con el descubrimiento de la presencia —o de la fundamentación en presencia— y la distinción de la filosofía con otras modalidades sapienciales, véase *Introducción*, primera parte; *Curso de teoría*, II, Lecciones undécima y duodécima.

Sobre la *extrapolación* de la actualidad en ARISTÓTELES, véase *Nominalismo*, 180-185, y *Antropología*, I, 99-102.

Acerca de la noción de *presencia mental* como *límite*, véase ante todo *El acceso*, capítulo tercero; *Curso de teoría*, II, Lecciones quinta y octava; *Antropología*, I, 105-108.

Una exposición sinóptica del método del *abandono del límite mental* según las cuatro *dimensiones* que le corresponden en relación con la doctrina tomista de la distinción real entre esencia y acto de ser puede verse en *El acceso*, 377-383, en *Presente y futuro*, 162-163 y 178-185 y en *Antropología*, I, 26-28 y 109-150.

Sobre la *ampliación del orden trascendental* según los trascendentales antropológicos además de los metafísicos, véase *Antropología*, I, 81-99; *Presente y futuro*, capítulo 7.

Sobre las nociones de tiempo y posibilidad en la historia de la filosofía, véase *Nominalismo*, segunda parte.

La crítica de POLO a algunos planteamientos de HEIDEGGER puede verse en *El acceso*, capítulo primero; *Curso de teoría*, II, Lecciones segunda y tercera; *Hegel*, capítulo quinto.

Sobre el carácter diferencial e integral de la metafísica, véase *Hegel*, 1ª ed., 1985, Apéndice.

Particular interés tiene el artículo de POLO, “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, en *Studia poliana*, 1999 (1), 11-24.



una conclusión o cierre de ese núcleo metafísico —y más bien le augura perennidad—, sino que además puede explicar por qué se le han arbitrado culminaciones prematuras que han dado ocasión para sostener su pretendido acabamiento.

La filosofía no es la modalidad sapiencial más antigua. Es plausible entender por sabiduría el conocimiento del hombre sobre su propio vivir —o existir— cuando inquiere —sin restricciones o enteramente— por lo primero y lo último, el fundamento y lo más alto —o, al cabo, por lo trascendental—.

Es asimismo plausible sostener que la filosofía constituye la dimensión teórica de la sabiduría —o de la cuestión sobre lo trascendental— ante todo porque comporta un saber cuyo fin estriba únicamente en saber, y no se vierte en una actividad ulterior; pero también en vista de que considera los asuntos sapienciales ajustándose a la estricta correspondencia de ellos con la actividad intelectual que los tematiza, esto es, porque avanza mediante una aclaración de la congruencia de sus temas con el método apropiado.

Desde donde puede sugerirse que, por ser sabiduría teórica, o en la medida en que afronta los temas según la congruencia de éstos con la intelección, la filosofía se incoa justo cuando el hombre descubre *la condición peculiar que al inteligirlo adquiere lo inteligido precisivamente en tanto que inteligido* o, lo que es equivalente, dejando de atender a la utilidad —práctica, cabe llamarla— que lo entendido pudiera tener por fuera de la sola actividad de entenderlo.

La condición de lo inteligido tal como queda disponible según la actividad intelectual que de entrada acontece en el hombre, y si se lo considera precisivamente en tanto que inteligido, estriba sobre todo en que aparece como *constantemente actual* —o, sin más, en que se *presenta*— al quedar destacado sobre lo caduco en virtud de una presencia estable, y elevado por ello sobre las contingentes posibilidades que pueden afectarlo según el tiempo, de cuyo curso queda entonces *eximido* en cuanto que lo incluye o *articula entero en presencia*.



Cuando cualquier asunto en el entorno del hombre es por él inicialmente inteligido —o pensado—, *aparece o se muestra en presencia*, como constante y estática o establemente destacado, en la medida en que, así considerado, recoge o “recolecta” —por lo pronto, *guardándolas implícitas*— todas sus posibles variaciones y, con ello, además, lo que cabe describir como su *tiempo entero*, colocándose entonces por fuera del transcurrir propio de ese tiempo justo por comprenderlo o reunirlo presencialmente.

De seguro es ese modo de afrontar el universo de lo real el que abre las puertas a la admiración —aquel talante de ánimo que a juicio de Platón y Aristóteles inaugura el filosofar—: el asombro ante la singular atemporalidad de lo tematizado como presente según el inteligir o pensar presencializante que incoa la vida intelectual humana.

La tesis anterior puede ilustrarse desde un tema por lo demás asociado historiográficamente con el arranque de la filosofía: el agua. Si se le presta atención evitando supeditar su consideración a posteriores usos prácticos se descubre que, tematizada el agua de esa manera —a saber, teóricamente—, por reunir al menos de modo implícito cuantas posibilidades le pertenecen en su entera amplitud temporal (entendidas como alternativas de empleo —para limpiar o calmar la sed favoreciendo la salud—, o como modalidades de su ocurrir —manando o fluyendo, de mar o de lluvia, como nube o hielo—, o según se quiera), ella misma reclama por parte del inteligir una vigilancia incesante, puesto que, por así decirlo, éste queda convocado a un descubrimiento cada vez más explícito de lo que es guardado implícito en aquella comprensión o captación inicial.

De ahí que justo esa manera de entender un tema permita instaurar —al proseguirla sin dar paso a la acción práctica— una modalidad del inteligir, la estrictamente teórica, en la que el único fin de la propia índole activa de la intelección es precisamente inteligir o, por así decir, mantenerse inteligiendo, y en la que, no sobra reiterarlo, el tema y su método —que es la actividad intelectual correspondiente— se ajustan congruentemente.





Además, en vista de que dicha insistencia en inteligir —descrita como vigilia incesante— se corresponde con su tema según la articulación presencial del tiempo entero —que como tal se exime del curso temporal—, ha de equipararse con una actividad intelectual a la que, por lo menos en cierta medida, compete asimismo una índole atemporal o supratemporal. En esa activa vigilia que de algún modo escapa al tiempo estriba en su exordio el filosofar como vertiente teórica de la sabiduría.

La consideración atenta de lo que aparece según la constancia de lo presente y actual en virtud de la peculiar atemporalidad del inteligir presencial y actualizante permite formular, por lo menos desde Anaximandro, la noción de lo ente —a la que acompañan la de ser y esencia o entidad—, con que se inaugura la filosofía como metafísica, esto es, como sabiduría teórica y de alcance trascendental.

Mas en el comienzo de la filosofía no se suele notar que la pretendida actualidad o presencia constante de lo ente deriva —precisivamente, ya se ha dicho— de la correspondencia de lo inteligido con el inteligir presencial.

Por eso, aún sin tornarse explícita, la dependencia de la actualidad con respecto al inteligir o pensar desplegado incoativamente por el hombre conduce, por su parte, a Parménides a postular —además de la unicidad de la noción de ente— la mismidad de ser y pensar en vista de que a ambos habría de atribuirse constante presencia.

De ese modo el tema de la filosofía como metafísica, a saber, la entidad de lo ente (*ousía tou ontós*) viene a cifrarse —tanto como el inteligir para lo de esa manera inteligido— en la *presencia de lo presente* o en la *actualidad de lo actual*; pero a la vez se sienta un presupuesto nada fácil de excluir: que *lo ente equivale a lo presente*, o bien que, correlativamente, *el llegar a ser es indiscernible del venir a presencia*.



Comoquiera que sea, desde la noción de ente entendida como *lo constantemente actual* cabe asignar a la filosofía la calificación de saber trascendental y metafísico por lo pronto en tres sentidos.

De una parte, la filosofía puede tomarse como trascendental por cuanto que su tema inicial, que es lo entendido como ente según la actualidad de lo pensado —justo en tanto que pensado— y, por ello, merced a la constancia y estabilidad de su quedar presente ante el pensar, abarca entero el tiempo que le compete, quedando incólume ante su propia vicisitud temporal. También por eso es viable entender la filosofía como metafísica, pues de modo patente lo físico se halla inmerso en el devenir sometido al paso del tiempo.

De otra parte, desde su comienzo la filosofía adquiere nivel trascendental y metafísico porque la constante actualidad de lo inteligido en presencia —y por ser inteligido de esa manera— torna asequible la tematización de lo ente como *entero universo de lo presente*, sin restringirse a ninguna de las regiones —o mundos— que enmarcan la vida humana según sus concretas posibilidades prácticas, temporales, la más inmediata de las cuales es la región de lo físico.

Además, la inicial consideración filosófica de la estabilidad y constancia debida a la presencIALIZACIÓN o actualización de la completitud de lo ente puede ser entendida como trascendental y como metafísica en la medida en que se le añade la cuestión de *por qué* el universo de lo ente *adviene a presencia* —aunque confundido sin más el venir a presencia, según se ha dicho, con el sobrevenir como ser—.

Y es que por caduco tanto como por restringido, y para instalarse en su presunta presencIALIDAD o actualidad real, lo físico requeriría depender de algo principal en sentido primero o último. De ahí que se pase a inquirir por lo que habría de proporcionar *razón* para la actualidad de lo actual —de lo ente—, esto es, por aquello que habría de conducir lo presente a presencia —y lo sostendría en ella— a manera de último principio (*arkhé*), causa (*aitía*) o, con una noción moderna, fundamento.



Así pues, por constante y establemente actual, lo ente queda patente o manifiesto como habiendo venido a presencia y mantenido en ella, de modo que trasciende lo caduco, trascendiéndolo; por cuanto que el universo de lo ente es enteramente actual, trasciende lo regional, abarcándolo; y en la medida en que a partir de la actualidad de lo actual se busca el principio último de su venir a presencia, este principio habría de trascender lo que aparece como presente, fundándolo al conducirlo al permanente estatuto presencial.

En atención a ese modo de destacarse la propia temática, el vivir intelectual del hombre se mantiene en vigilia mediante la singular actividad —superadora de cualquier cese gracias a su índole en cierta medida supratemporal— por la que investiga acerca de lo trascendental —y aún más, busca lo trascendente—, y según la que desde su orto puede la filosofía entenderse como metafísica.

Sin embargo, como ya desde el inicio del filosofar el buscado principio fundante se presupone a su vez como presente o actual, la inquisición metafísica se orienta enseguida hacia un ente privilegiado o supremo cuya presencia o actualidad plena habría de justificar el venir a presencia —pero indiscernido del venir a ser— de los entes caducos y finitos.

De acuerdo con esa presencia o actualidad máxima e indefectible —o perpetua— se tematiza en la filosofía griega lo divino, reputado por los grandes socráticos como mundo ideal o bien de inteligencias separadas.

De ese modo se consolida en la metafísica la escisión, implícita en su propia noción nominal, entre la *physis* y un fundamento fuera de ésta, que sin embargo la acompañaría desde su presencia plena —necesaria, permanente e inmutable por cuanto que no podría faltar—.

Con todo, comoquiera que se formule la cuestión sobre el principio o fundamento trascendental de lo ente en su entera am-



plitud, el tema de la metafísica se cifra desde entonces en *la estable y constante presencia o actualidad de lo presente o actual*.

Por eso, si la metafísica comienza con la tematización de la presencia o actualidad y concediendo preeminencia a esta noción, puede sostenerse que, correlativamente, empieza desde *la exclusión de la posibilidad y, con ella, del curso del tiempo* (tesis defendida asimismo por Parménides).

Desde donde resulta plausible proponer que el avance o progreso de la metafísica más allá de su inicio —aunque sin abandonarlo (para no dejar de ser lo que es)— se consigue en la medida en que *la posibilidad y el tiempo van siendo interpretados bajo el horizonte de la actualidad* e incluidos así como temas propiamente metafísicos.

Pero al llevar adelante ese cometido resulta inevitable lo que, atendiendo a la doctrina parmenídea, Platón llamaba “parricidio”, pues exige admitir, por lo pronto, la pluralidad de lo actual —de las ideas— y, más adelante, con Aristóteles, la de la pluralidad de modos de acontecer la actualidad tanto respecto del ser —pluralidad de formas sustanciales— como del pensar —pluralidad de actos intelectivos— o, incluso, la del movimiento, imperfectamente actual por incluir posibilidad real. Es más, la entera metafísica aristotélica se organiza de acuerdo con la pluralidad de modos de ser y de decirse lo ente.

Aún así, la presencia o actualidad no queda excluida, pues no la elimina desde luego la pluralidad de lo actual —ideal o formal—, y ni siquiera el movimiento (indisociable de una pluralidad de sustancias singulares concretas o individuales en que supuestamente habría de terminar), a pesar de que involucre la posibilidad o potencia real, ya que Aristóteles lo entiende como actualidad imperfecta. De ese modo más bien se consagra la aludida separación entre la *physis* y su fundamento en la metafísica mediante la distinción entre lo perpetua y plenamente actual o presente y lo que sólo llega a serlo de manera contingente o parcial.



En consecuencia, si cabe aceptar que la metafísica arranca tematizando la noción de actualidad y avanza incluyendo en ella la posibilidad, cabe sostener paralelamente que sólo podría declararse acabada si se viene a entender la posibilidad —y, con ella, el tiempo— al margen de la actualidad.

Semejante declaración parece tener lugar con la tesis nominalista sobre la contingencia absoluta de lo singular, según la que la actualidad se equipara con la nuda efectividad, de modo tal que, coherentemente, la diversidad de lo inteligido —esto es, de las ideas o formas universales— exige ser entendida según la noción de mera ficción, y como arbitraria la conexión de su pluralidad.

Pero con ese planteamiento se pierde la posibilidad real (que había sido rescatada para la metafísica a través del desarrollo de la filosofía griega clásica —por más que ungiéndola de actualidad, aunque imperfecta—), a la vez que se destaca el ámbito de la pura posibilidad ideal y lógica (consolidado en cierto modo desde la cristianización del neoplatonismo según la locación de las ideas o formas en la mente divina).

Sin embargo, frente a la tesis nominalista la metafísica es repuesta en la modernidad desde una postulación del valor absoluto y primero del mundo de la posibilidad ideal cifrada en las leyes pretendidamente necesarias —o en las condiciones de posibilidad— correspondientes a la conexión lógica que esa posibilidad implica, intento racionalista que culmina en el idealismo trascendental.

De esa manera la posibilidad ideal y lógica, radicada, además, en la subjetividad —que se toma así como fundamento último—, puede ser totalizada y elevada a actualidad constante y plena. Lo que si bien permite mantener la metafísica —aunque *simetrizando* el planteamiento griego sobre la principialidad mediante la atribución de la fundamentalidad al sujeto espontáneo y autónomo—, no basta para sentar de nuevo la vigencia de la posibilidad real.

Por consiguiente, después de la reposición moderna del alcance metafísico de la filosofía, y admitiendo que ésta se hubiese



iniciado con el hallazgo de la actualidad y que su avance hubiera de cifrarse en la inclusión de las diversas versiones de la posibilidad en el orden de lo actual, un final que clausurase la metafísica tan sólo podría provenir desde un pensar que omitiera por entero la actualidad reconduciendo lo que se llama esencia, entidad —o ser— no ya únicamente a una pretendida primariedad de la posibilidad lógica o ideal —que por pensada en presencia se mantiene todavía bajo el horizonte de lo actual—, sino a la primacía de la pura posibilidad real, esto es, del mero curso de lo temporal.

En esa dirección, desde la renuncia al intento racionalista e idealista de una metafísica como total o completa presentación de las posibilidades ideales o lógicas, a partir del último tercio del siglo XIX se ha venido buscando una más honda tematización de la posibilidad real en tanto que propia de la existencia humana, esto es, como vital y libre.

De ese modo la subjetividad —o bien el yo— pasa a entenderse no como condición de posibilidad de lo pensado ni como plena presentación de un sistema ideal, sino, por ejemplo, como voluntad de poder o como corriente de vivencias, siempre dentro del ámbito del tiempo, destacado entonces a manera de horizonte o marco para la libre posibilidad real. Cabe sugerir que, modulado de modo distinto, ése es un rasgo típico del filosofar derivado de Nietzsche, por una parte, y de Husserl, por otra.

El empeño por atribuir un estatuto primario y definitivo a la posibilidad real por fuera de la actualidad es aún más notorio en Heidegger, quien, a diferencia de los dos filósofos anteriores —pero valiéndose de su inspiración—, propone netamente la radicalidad de la vigencia en el tiempo de la posibilidad que viene puesta en juego con la libertad.

Con ello, el tiempo es elevado al nivel del ser como fundamento y éste, no sobra repetirlo, vendría a ser entendido con independencia respecto de la actualidad, lo que permite justamente la declaración heideggeriana sobre el final de la filosofía como metafísica.



Ahora bien, la tesis sobre la preeminencia definitiva de la posibilidad real por encima de la actualidad, y de acuerdo con la que la metafísica habría de ser superada, no es la única alternativa frente al denunciado predominio en la historia de la filosofía de la presencia, ni tampoco la única vía para sobrepasar la metafísica en cuanto a su alcance filosófico trascendental (como se sugerirá, puede más bien cancelar ese vector de trascendencia).

Porque también es viable conducir la averiguación *más allá* de la presencia o actualidad, pero no en dirección de una pretendida vigencia predominante de lo posible y, por eso, temporal, sino partiendo del descubrimiento de que *la presencia o actualidad es ella misma una actividad humana vital y libre*, no un estado o condición de lo real extramental, ni, menos aún, cierta concreción de una mera posibilidad. La presencia es exclusivamente mental; equivale a un acto propiamente dicho, a saber, el acto incoativo del vivir intelectual humano.

Desde ese notable hallazgo —cuya importancia sin embargo ha pasado inadvertida desde el presupuesto parmenídeo que confunde lo presencial y lo real— la vigilancia intelectual puede entonces dirigirse hacia actos más radicales que la presencia o actualidad, de los que dependerían las distintas maneras de la posibilidad real, que si bien es así rescatada como tema metafísico con independencia de la actualidad, no quedaría privilegiada ni entendida como primordial.

La alternativa se cifra desde luego en no atenerse a la actualidad o presencia —pues de lo contrario la metafísica no avanzaría en rigor con respecto a su inicio—, pero no en aras de la prioridad de la posibilidad, sino yendo en busca de actos que lo sean más radicalmente que la presencia o actualidad. Se descarta así la primacía de una posibilidad sólo lógica o ideal y también de la posibilidad real, mientras que se descubre y asegura el valor real propio de la actualidad o presencia como actividad vital o, todavía más, como acto libre: el acto de inteligir según la presencia de lo inteligido. Y a partir de la *manifestación* de dicho acto se abre el método para proseguir la intelección trascendiendo —o *abando-*



nando— el limitado alcance intelectual que le es inherente por estribar en la *atenencia* al valor constante o estable de lo presente o actual.

Se torna asequible entonces, por caminos metódicos diversos, el acceso intelectual a actos reales, por así decir, más “actuosos” que la presencia —actos de ser—, y hacia los correspondientes tipos de posibilidad real que, por depender de esos actos distinguiéndose de ellos como su potencia propia —o esencia—, se averiguan también como reales en distinción frente a la actualidad, pero sin que sea preciso concederles carácter prioritario o último. Se accede así a la distinción real de la esencia como potencia y el ser como acto radical.

A Aristóteles se debe la tematización neta de la índole activa —o “actuosa”— de la presencia o actualidad —en contradistinción con respecto a la potencia—. Es la noción central de la filosofía aristotélica, la de *enérgeia*, entendida justamente a partir del contraste del inteligir con el movimiento físico en cuanto que superior a éste por ser actividad perfecta (*téleia*) en virtud de su índole estrictamente presencial (y por ello, cabe añadir, presencializante o presentacional), al no admitir dilación intrínseca entre su comienzo y su culminación<sup>8</sup>.

Con todo, se ha de reconocer que si bien el Estagirita tematiza actos distintos de la actualidad entendida como actividad intelectual puramente presencial —actos que, según eso, cabría llamar extramentales—, e incluso cierto acto intelectual radical —el intelecto agente—, y distingue también con respecto a ellos la noción de potencia o posibilidad real, aun así no logra entender

8. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048 b 18-35. En un trabajo mío aparecido en el número anterior de *Studia Poliana* se expone con detenimiento la noción de *enérgeia téleia* como acto como actualidad o estrictamente presencial y, por ello, extratemporal.

Sobre la centralidad de esta noción en la filosofía de Aristóteles véase el libro de RICARDO YEPES, *La doctrina del acto en Aristóteles* (Eunsa, Pamplona, 1993), donde se recoge una investigación exhaustiva que parece confirmar la interpretación aquí propuesta.





esos actos en su estricta diferencia con respecto a la actualidad, ni consigue, en consecuencia, distinguirlos mutuamente, por lo que tampoco llega a discernir de la actualidad, ni entre sí, las distintas modalidades de potencia real que con dichos actos se corresponden.

Desde donde puede asegurarse que el filósofo griego mantiene el presupuesto parmenídeo de la mismidad entre lo ente y lo actual o presencial sin distinguirlo de lo real, o bien que *extrapola* la actualidad o presencia a lo real extraintelectual, tanto al movimiento como a su término, la sustancia física, a la vez que entiende el acto intelectual como inherente a una pretendida sustancia intelectual.

A Santo Tomás de Aquino se debe, por su parte, la formulación neta de una noción de acto que había venido abriéndose paso en la recepción medieval del aristotelismo, la de acto de ser (*actus essendi*) —o ser como acto (*esse ut actus*)— del que se distingue realmente la esencia, como potencia o posibilidad real. Esa distinción real permite distinguir, a su vez, el ser creado con respecto al ser de Dios, quien viene tematizado entonces como *Ipsum esse subsistens*.

Con todo, incluso el Aquinate parece interpretar el acto de ser —y no sólo la esencia, como hacía Aristóteles— según lo propio de la actualidad, y manteniendo la primacía de la noción de sustancia.

En ese sentido, la distinción entre el acto actual con respecto al acto extra-actual o con respecto al acto superior a la actualidad —y la posibilidad o potencia real que acompaña a ambos actos distintos de la actualidad en la medida en que se distinguen del acto divino— no parece haber sido notada de manera nítida en la filosofía clásica porque *también a esos actos se ha atribuido actualidad*. Y es una distinción tampoco destacada en rigor por la filosofía moderna, que aun cuando concede prioridad a la posibilidad ideal y lógica, la eleva no obstante al nivel de la actualidad (a ello obedece la noción de sistema lógico).



Lo anterior permite sostener que las diferentes conclusiones prematuras de la metafísica pueden deberse precisamente a la atribución de actualidad a los actos distintos de ella tanto como a las diversas maneras de la posibilidad real —o, si corresponde, ideal— que los acompañan o siguen. Y es así como el injustificado conferimiento de índole actual a “todo” lo real —a través de la noción de ente— da cabida a la pretensión de otorgar primacía a la posibilidad ideal inherente al sujeto y, posteriormente, a la de superar definitivamente la metafísica bajo el intento de radicalizar la posibilidad real.

No es, pues, aventurado sugerir que la alternativa abierta por el descubrimiento aristotélico del importe real que, como acto intelectual, es propio de la actualidad o presencia, así como por el hallazgo de la distinción real entre esencia y acto de ser, no han encontrado un desarrollo riguroso —o con un método congruente— ni en la filosofía clásica ni en la moderna. A partir de ese descubrimiento lo procedente es un atento discernimiento de los actos que trascienden la presencia o actualidad, en cuanto que justo distinguiéndose de ella son no sólo conocidos, sino que además así, sobre todo, existen —o son reales—.

Nótese, por otra parte, que justo en la medida en que tanto el inteligir como el ser superan la actualidad podría hablarse de que el inteligir se *adapta* o adecúa al ser *acompañándose* o concordando con él. He ahí un modo de proseguir la intuición según la cual Parménides conjunta el inteligir y el ser, pero sin atenerse al presupuesto básico de su filosofar: que el venir a presencia según el pensar haya de entenderse como equivalente al sobrevenir como ser.

Ésa es justamente la vía propuesta por Leonardo Polo mediante el método del *abandono del límite mental*, y que estriba, para indicarlo desde la perspectiva aquí adoptada, en un *trascender la actualidad o presencia* —entendida como acto con que se incoa la vida intelectual del hombre—, *prosiguiendo intelectivamente más allá de ella*.



Con ese método el alcance trascendental de la filosofía no se reduce a la averiguación sobre el *ser extramental* —distinto sin más de la presencia equivalente al acto intelectual incoativo—, que entonces se descubre como tema congruente de la metafísica, sino que se amplía hasta el ser personal en cuanto que *acto de ser intelectual y libre* —posibilitante, por lo demás, de la presencIALIZACIÓN o actualización con que comienza la vida intelectual del hombre—, según el que la antropología trascendental sobrepasa a la metafísica. Y esa ampliación del ámbito trascendental permite elevarse más penetrantemente hasta el tema sapiencial por excelencia, que es Dios.

De ahí que convenga examinar la manera como la propuesta poliana de dejar atrás el atemimiento a la presencia o actualidad supera a la heideggeriana en cuanto al alcance trascendental de la investigación filosófica y, por ende, en el modo de plantear el sobrepasamiento de la metafísica. Para ese fin han de exponerse con más detenimiento ambas posturas.

### 3. Heidegger y el final de la metafísica

El título de la primera obra central de Heidegger, *Ser y tiempo*, deja entrever su más hondo proyecto filosófico, que si bien repone en el siglo XX una filosofía del ser —y anclada en la tradición griega—, intenta encauzarla sin atenerse a la noción de lo ente, esto es, excluyendo la preeminencia de la presencia o actualidad, para lo que asigna al tiempo, —por así decir, entero— la condición de *horizonte del sentido del ser*.

Paralelamente, aunque Heidegger no busca sin más una filosofía de la subjetividad —de la conciencia o del espíritu ni, mucho menos, de la persona—, sino una investigación sobre el sentido del ser en general, considera indispensable partir desde el estudio del ser del hombre en cuanto que éste es aquel ente en cuyo ser “le va” el comprender su ser, por lo que goza de un inesquivable privilegio, pues el ser le queda abierto —y guardado— en su existencia, llamada por eso *Dasein*, y descrita ante todo como *comprensión*



merced a la que despliega el *cuidado* o solicitud por el ser en cuanto que tal.

La principal tesis de Heidegger en la parte de *Ser y tiempo* publicada es que el tiempo constituye el horizonte del cuidado según el cual existe el *Dasein*. Y sólo desde la temporalidad que caracteriza el núcleo de la existencia humana —en la que se entrecruzan sus distintas fases “extáticamente” o como incluyéndose entre sí— podría abrirse el asunto del tiempo entero como horizonte del sentido del ser en general.

Con el fin de despejar el camino para aclarar la inescindibilidad entre tiempo y ser haría falta además llevar a cabo una crítica —Heidegger la llama destrucción— de la ontología tradicional. Sin embargo, esa tarea quedó apenas indicada en el libro de 1927.

En obras posteriores Heidegger remarca que la metafísica se determina y acota históricamente desde su comienzo griego con la noción de ser de lo ente entendida como *presencia de lo presente*. En efecto, al intentar habérselas con la entera amplitud de lo ente, de manera implícita el ser queda entendido por la metafísica como *permanente presencia* —o actualidad plena— (“plano” ontológico), trascendente con respecto a cualquiera de los entes concretos —o caducamente actuales— que se topan en la existencia humana cotidiana (“plano” óntico), a modo de fundamento de ellos.

De ese modo explica Heidegger que el ser como fundamento trascendental de lo ente hubiese sido atribuido —de acuerdo con su permanente presencia— a un ente supremo: al ente más alto o cuya presencia es completa, y desde el que se habría de entender el advenir a presencia de los demás entes. Con ello, dice, la metafísica se constituye como “ontoteología”.

Esa transformación de la filosofía habría prevalecido, sigue mostrando Heidegger, tanto en la metafísica antigua y medieval de inspiración clásica (por ejemplo, según cierta pretendida dependencia, a su vez óntica, interpreta él, de la completitud de lo ente con respecto a un ente supremo) como en la moderna (por ejemplo,



según la espontaneidad del sujeto trascendental que posibilitaría la presencia de los objetos).

Con todo, el filósofo alemán no descubre que la presencia sea en rigor, como aquí se viene sugiriendo, intemporal ni, mucho menos, un acto, sino que la entiende más bien como cierto estado que siendo inseparable de suyo con respecto a una fase del tiempo, a saber, el presente como lo actual, no debería sin embargo quedar reducido a ella, sino que debería ampliarse hasta abarcar el tiempo entero como ámbito pleno de posibilidad para la presenciación. Pero la metafísica, según Heidegger, no habría logrado esa amplitud, pues enfoca su tema bajo la restricción de la presencia como actualidad desde un pensar tan sólo representacional y objetivista.

Al prestar atención tan sólo a lo presente —o a lo ente— entendido como actual, y mediante un pensar meramente representativo, la metafísica griega ha configurado en lo esencial la historia de Occidente, que, según sostiene el filósofo alemán, desde esa toma de posición habría pretendido disponer del universo de lo ente sin límite alguno y, con ello, en último término, dominarlo plenamente.

A juicio de Heidegger, según lo señalado antes, Nietzsche sería el último gran metafísico por haber desvelado la índole más honda de la subjetividad colocada como fundamento: la voluntad de poder, noción con la que se habría sacado a la luz la entraña escondida de la metafísica como afán de dominio sobre el entero venir a presencia de lo ente. Desplegando esa orientación, hasta entonces críptica, la metafísica se habría vertido en la pluralidad de ciencias asociadas intrínsecamente con la técnica. Y de esa suerte, dice, hubo de entrar en su fase final.

Frente a la disolución de la filosofía metafísica en ciencias de índole tecnológica, Heidegger intenta un pensar meditativo que de ninguna manera reduzca el ser a lo ente —desde luego no como ente supremo, pero ni siquiera según la entera amplitud de lo óntico—, lo que exige dejar de lado la preeminencia de la presencia como actualidad y, con ello, apartarse sin más trámites de la metafísica.



Con ese talante el filósofo alemán pretende abrir paso a un pensar más originario que la metafísica, no ulterior, sino, por así decir, previo a ella, pues sin atenerse a lo actual va en busca de lo que hace posible la actualidad, y cuyo temple de ánimo es, por ese motivo, o la angustia como un situarse en el existir sin aferrarse a ningún ente o, más bien, según sostiene en la última fase de su filosofar —de seguro para contraponerse a Nietzsche—, un sereno abandono del empeño por dominar lo presente (*Gelassenheit*).

Dicho pensar —esencial, lo llama Heidegger— habría de ocuparse de lo que en todas las variantes de la metafísica vertida hacia lo presente —o hacia lo ente— ha quedado sin pensar —en rigor, olvidado— en atención al inicio griego del filosofar.

Lo olvidado es de antemano el ser mismo por haber sido entendido siempre desde lo ente y en función de la fase presente o actual del curso del tiempo. De ese modo, opina Heidegger, se ha perdido de vista *el sentido temporal pleno de la noción de presencia* o, lo que es equivalente, su carácter de *horizonte trascendental para el sentido del ser*.

La presencia como horizonte trascendental del sentido del ser (*Präsenz, Anwesenheit*), es desde luego inseparable de la fase temporal presente o actual (*Gegenwart*), pero justo sin excluir las demás, el futuro y el pasado, que, si bien pueden tomarse como cierta ausencia con respecto al presente, no se retraen de su relación con el venir a presencia y pasar por ella. De ahí que Heidegger hable de presencia “permanente” y, en *Ser y tiempo* de “éxtasis” temporal, según el que las distintas fases del tiempo se imbrican entre sí<sup>9</sup>.

9. HEIDEGGER propone ya en el curso de 1925 sobre la historia del concepto de tiempo (cfr. *GA*, Band 20, VITTORIO KLOSTERMANN, Frankfurt, 1979), que la estructura más radical de la comprensión del ser que caracteriza el *Dasein* es la temporalidad, como es indicado, además, por la historia de la metafísica atendida al ser como permanente presencia. Véase al respecto la segunda sección del curso de 1925-26, *Lógica. La pregunta por la verdad* (cfr. *GA*, Band 21, VITTORIO KLOSTERMANN, Frankfurt, 1976), donde HEIDEGGER sostiene que la noción griega de verdad está vinculada con la de presencia, esto es, por lo pronto con un modo o fase del tiempo. En esta época HEIDEGGER no parece



Por consiguiente, si en el inicio de la filosofía el ser es equiparado con la presencia tomada tan sólo como una fase del tiempo, se torna preciso ampliar esa comprensión hasta abarcar las demás fases temporales, el tiempo entero, que coincidiría así con el valor trascendental de la presencia como horizonte del sentido del ser.

Al cabo, el tema olvidado por la metafísica es aquello según lo que se confiere presencialidad a lo presente, o sea, su *estado de presencia* —la *Anwesenheit*—, pero justo en su diferencia con respecto a cualquier ente en tanto que actual o presente y, por tanto, no como diferencia óptica o entre entes, sino como *diferencia ontológica*. Sólo desde dicha diferencia, mantiene Heidegger, puede el ser venir a quedar pensado en lo suyo propio o en cuanto que tal, sin apoyo en lo presente, esto es, en lo ente, y, por eso, "más acá" de la metafísica (o, como él propone, mediante un *paso atrás* frente a ella).

---

distinguir todavía con claridad entre la presencia como fase del tiempo y como horizonte —por así decir, trascendental—, de la entera temporalidad y, por tanto, como ámbito de la apertura del ser.

No obstante, de este último curso procede también la distinción entre la *temporalitas* y lo *temporale*, con expresión latina —"temporiedad" y "temporario", cabría traducir— y la *Zeitlichkeit* y lo *zeitlich* —temporalidad y temporal sin más—: lo temporario es lo caracterizado por el tiempo y lo temporal lo que acontece en el tiempo.

Posteriormente, HEIDEGGER distingue más explícitamente entre presencia, por así decir, en sentido amplio —o trascendental—, como ámbito de comparecencia de las distintas fases del tiempo o, si se quiere, del tiempo entero (*Präsenz, Anwesenheit*), y el presente como fase temporal actual (*Gegenwart*). Con todo, aun incluyendo la ausencia de lo que no es presente según el momento actual, a la presencia correspondería cierto valor temporal, a manera de cierto ámbito de comparecencia o presentación de las distintas fases del tiempo (aunque no como equivalente al tiempo entero —que, como se verá, no puede tomarse como temporal—, sino a cierta condición de posibilidad de su aparecer o presentarse en todas sus fases: como su ámbito o lugar).

En definitiva, puede sostenerse que Heidegger entiende el valor temporal de la presencia no como si fuese sin más una fase del tiempo —*zeitlich*—, sino como caracterizada por su relación con todas las fases del tiempo —*temporale*— (y cabe sugerir que en esto sigue una indicación de SAN AGUSTÍN recogida por HUSSERL). De este modo, la presencia es, más que temporal, una noción temporaria, si se toma como cierto horizonte de la comprensión del ser.



Pero, por otra parte, si la metafísica siempre ha pensado lo ente como lo presente y su ser como la permanente presencia de lo presente, también ha mantenido en el olvido el *advenir a presencia* de lo ente, su *desocultamiento*, en el que, pretende Heidegger, estriba el significado originario de la noción de verdad (que cabría conectar entonces con la de sentido del ser).

Ulteriormente, la metafísica ha omitido la consideración de que ese advenir a presencia de lo ente —su desocultamiento o verdad— acontece en un *ámbito claro y libre de apertura* (*Lichtung*), que por eso es previo o más radical que la diferencia entre el ser y lo ente. A juicio de Heidegger lo presente adviene a la presencia —o bien se ausenta de ella— en un campo abierto, libre, claro, cuya claridad —la de lo libremente despejado— permanece aún más encubierta y escondida para el pensar metafísico justo por tornar posible cualquier venir a presencia o desocultamiento de lo ente.

En ese oculto paraje de apertura y libre claridad —escondido para el pensar representacional—, apunta Heidegger, se corresponden mutuamente el pensar esencial y el ser —según la diferencia de éste con el ente—, de acuerdo con un *acontecimiento que los acerca y apropia —o propicia—* (*Ereignis*), el cual, aunque avistado por la metafísica desde sus albores —en la sentencia parmenídea sobre la correspondencia de pensar y ser—, también habría permanecido impensado.

Heidegger sugiere, además, que sólo tomando en cuenta ese ámbito u horizonte de libre posibilidad para la aparición o apertura del ser de lo ente pueden entenderse las distintas figuras históricas de la metafísica. A la verdad —o al sentido— del ser, en cuanto que reclama un ámbito para el encuentro del ser con el pensar, compete así una historia en la que se decide su destino epocal.

De ese modo retoma Heidegger, mediante cierta *inflexión o vuelta* (*Kehre*), su tesis inicial sobre el tiempo entero como horizonte de comprensión del sentido del ser: no ya desde el análisis de las notas del existir propio del *Dasein*, sino desde la historia según la cual el ser y el pensar se copertenecen precisamente en libertad.





Desde donde puede sugerirse que, en definitiva, el lugar despejado de claridad y apertura donde el ser se propicia o da al encuentro apropiativo con el pensar es para Heidegger la libertad, entendida según lo propio del tiempo, y que podría tomarse en cierto sentido como trascendental si se la equipara con un pretendido ámbito —u horizonte— de posibilidades reales, históricas, para ese encuentro.

Esa sería, sostiene el filósofo alemán, la tarea de un pensar o de una meditación más penetrante que la filosofía como metafísica: desvelar la inherente condición de lo claro y abierto de acuerdo con una libertad que se vierte entera en pura y radical posibilidad temporal de índole histórica.

#### **4. Polo y la ampliación de la filosofía como averiguación sobre lo trascendental**

Leonardo Polo sostiene, como Heidegger, que el comienzo y el despliegue histórico de la metafísica ha sido marcado por la preeminencia otorgada a la presencia como actualidad.

Sin embargo, para Polo la noción de lo presente según la presencia —o de lo actual según la actualidad—, con cuyo hallazgo empieza la metafísica, y que desde luego no debe entenderse como asignable a una fase del tiempo, a saber, el presente actual —en lo que coincide asimismo con Heidegger—, ni siquiera ha de tomarse como temporal de algún modo más amplio, sino precisamente en cuanto que se corresponde con el acto incoativo de la creciente elevación del vivir humano hasta un nivel de actividad *eximido* del tiempo (por lo pronto, del tiempo de lo físico). La presencia o actualidad es, en efecto, el acto intelectual descrito antes como *articulación presencial del tiempo entero*, y que, por abarcarlo, se excluye del curso temporal.

Polo muestra así que la presencia de lo presente —o la actualidad de lo actual— equivale sin más a la actividad intelectual presentacional u objetivante, caracterizada por Aristóteles con la



noción de acto perfecto: *enérgeia* —o *prâxis*— *téleia*, distinta del movimiento (*kínesis*) —acto imperfecto— antes que nada por no incluir tiempo —ni posibilidad o potencia real—, pues, como se dijo, acontece según la simultaneidad y mismidad de inteligir y haber inteligido (noción de la que los medievales destacan ante todo su carácter de actividad u operación inmanente a diferencia de la acción transeúnte —*poíesis*—).

Por eso, en atención a su peculiar extratemporalidad (e inmanencia) corresponde de modo propio y exclusivo a la operación intelectual la índole —real, pero no extramental— de *presencia mental*.

Ahora bien, Polo descubre asimismo que la actualidad o presencia mental, tomada desde luego como acto o actividad con que despierta la vida intelectual del hombre, tiene carácter de *limite* para una vigilancia intelectual de alcance real inagotablemente más penetrante o incisivo que el de ella, en la medida en que, siendo presencial o actual, “enmarca”, por así decir, el tema real presentado —a saber, lo presente o actual— según la constancia —por la que *guarda implícita*, al reunirla en presencia, la variación correspondiente a ese tema en tanto que real—, según la estaticidad —por la que guarda implícito el movimiento y el devenir inherentes al tema en su propia realidad—, y según la unicidad —por la que guarda implícita la plural complejidad real intrínseca a dicho tema—.

La presencia o actualidad es limitante del alcance de la intelección humana con respecto a la realidad —o de su valor estrictamente intuitivo, podría decirse—, puesto que lo presente o actual según ella, esto es, lo presentado —o, si se quiere, “representado” como logro estrictamente intencional— es mantenido constante o invariante —estable o estático— en su dejar abierta o descubierta la realidad de su tema propio, cuya más plena o penetrante intelección de por sí detiene y, por eso, limita.

Por no ser de suyo creciente o incrementable en cuanto a la comprensión de su tema, la presencia mental o actualidad equivale apenas al acto ínfimo o básico en la vida intelectual del hombre.



Correlativamente, el logro de la presencia mental, a saber, la “presentación” u objeto intencional, es tan sólo el comienzo en el inacabable itinerario que el inteligir humano vive en su hacerse cargo del ser o de lo real.

En efecto, Polo sostiene que la actividad intelectual puede acontecer más allá del nivel operativo —o estrictamente intencional—. En ello estriba justamente lo que él llama *abandono del límite mental*: en el avance de la intelección sin atenerse a su alcance sólo intencional, presencializante o actualizante —o, si se quiere, trascendiéndolo—.

Para proseguir en la intelección de los temas trascendiendo lo conocido según la presencia mental —o intencionalidad— se requiere *detectar* el carácter de límite de ésta, *manifestándola* mediante una modalidad intelectual más alta, que es justamente el hábito intelectual.

En virtud de los hábitos intelectuales adquiridos —y, con mayor razón, desde los que cabe admitir como innatos— se puede, libremente, inteligir de acuerdo con el abandono de la presencia o actualidad —o sea, sin la mediación de operaciones presentativas o intencionales— en cuanto que, así conducida, la intelección acontece de modo más alto, al separar o distinguir, justo con respecto a la presencia, la actividad real que la trasciende, actividad a la que, si cabe decirlo así, “acompaña” entonces vigilantemente; y distinguiendo también de esta actividad la posibilidad real dependiente de ella —asimismo al separarla de la actualidad—.

De esa suerte, a través del abandono del límite mental, y sin necesidad de extrapolar la presencia —ni lo presente— fuera del ámbito mental, o por no mantener los temas avistados bajo el horizonte de la actualidad, se logra entender desde lo que de suyo le compete la estricta realidad tanto del ser como de la esencia —y en su distinción real—: el ser a manera de acto o actividad radical de la que se distingue realmente la esencia como potencia o posibilidad real consiguiente, sin consolidar ni una ni otra bajo ninguna constancia, estaticidad o invariancia nocional.



Asimismo, con el abandono del límite mental se evita *consolidar* la comprensión del ser mediante una noción común o general, ya que al distinguirlo de la actualidad o presencia mental se integran las distinciones reales pertinentes, pues se accede ante todo al ser como acto extramental distinto sin más de la actualidad, así como al acto radical superior a ella, y que, por eso, es asimismo más alto que el ser extramental. Pero, además, se accede —en atención, conviene insistir, a su distinguirse respecto de la actualidad— a la esencia realmente distinta de esos distintos actos de ser como potencia o posibilidad real que les compete.

Y desde la tematización de la distinción real entre las diversas maneras de posibilidad real correspondientes a los distintos actos de ser a que se accede, la intelección se eleva hasta otra distinción real aún más radical: la de dichos actos de ser y el acto de ser divino, tematizado entonces como acto simplicísimo, libre de cualquier tipo de posibilidad, y del que, por ese motivo, aquellos han de depender —por creación— en tanto que no pueden eludir su propia complejidad intrínseca —equivalente, al cabo, a la esencia que se distingue realmente de esos actos, pero sin ser ajena a ellos—.

En definitiva, trascendiendo la presencia mental o actualidad se integra una pluralidad de distinciones reales como congruente temática del filosofar estrictamente teórico.

En primer término, cabe *advertir* un acto estrictamente distinto de la actualidad —sin extrapolarla y sin que por eso dicho acto deba ser interpretado como posibilidad real—: un acto radical —o acto de ser— extramental que no se consuma, a modo de *comienzo que ni cesa ni es seguido*, con lo que excluye realmente la nada *a parte post*, pudiendo describirse como *persistencia* y como equivalente al primer principio —real, no lógico—, de no contradicción, y que, por ello justamente, ha de pender del Acto de ser puro, que es Dios, advertido como *Identidad* originaria (u *Origen* idéntico) —primer principio, real, de Identidad—.

Al tematizar el acto de ser extramental como persistencia dependiente del Origen mediante la creación —la cual es conocida



entonces como primer principio real de causalidad (trascendental)— alcanza la metafísica su estricta congruencia y asegura su perennidad en la medida en que sus temas son averiguados según la *vigencia entre sí* de su inconsumable realidad. Ésta es la *primera dimensión del abandono del límite mental*, correspondiente, según el planteamiento clásico, al hábito del intelecto (o de los primeros principios).

Paralelamente, la advertencia del acto de ser extramental en cuanto que dependiente de la Identidad originaria —o como ser creado—, y en su distinción pura frente a la presencia o actualidad (como *mismidad* —que no debe confundirse con la identidad real—), equivale a notar que le es inseparable cierta complejidad intrínseca, pero en distinción real con respecto a él. Se trata de la posibilidad real —o esencia— extramental dependiente de dicho acto de ser, que se *encuentra* —o *explicita*— distinguiéndose también con respecto al acto como actualidad en tanto que inferior a él.

En efecto, para acceder, inteligiendo, hasta esa posibilidad real —y hasta el tiempo que le es inseparable— hace falta dejar que la presencia mental manifestada se *contraste* o *pugne* con ella como despojándose de su propia altura, lo que permite explicitar esa posibilidad extramental a manera de coherente principiación plural e *inactual*, esto es, como entera —o completa— *concausalidad* física de las causas final, formal y eficiente con la causa material; o bien, considerada en atención al tiempo, como *antes realmente distinto del después* (el después equivale entonces al acto de ser extramental; se destaca así el carácter propio del tiempo como *indicio* de la distinción real entre esencia y acto de ser extramentales).

El encuentro de la posibilidad real física, separada de lo actual, y dependiendo de un acto radical, despeja el camino para una física filosófica congruente, distinta de la metafísica (y distinta a su vez de la física matemática, pero compatible con ella), lograda mediante la *segunda dimensión* del abandono del límite mental, que culmina en el hábito de ciencia.



Por otra parte, con el descubrimiento del valor activo de la actualidad o presencia mental se abre la vía para *alcanzar* el acto radical del que ella depende (y que es superior desde luego al ser extramental, ya que éste es sólo un acto real puramente distinto de la presencia). Es el acto de ser humano, equivalente a la libertad e intimidad en que estriba el ser personal, cuya dependencia respecto al ser de Dios es aún más estrecha y vinculante que la del ser extramental.

La persona humana se alcanza como acto de ser *además* de la presencia mental y, así, como intrínsecamente redundante, para decirlo de algún modo, por lo que puede describirse como *co-existir* —en intimidad—, además de como libertad. Es el tema de la antropología trascendental, congruente con la *tercera dimensión* del abandono del límite mental o, según las nociones tradicionales, con el hábito de sabiduría.

Correlativamente, se esclarece o *manifiesta* la posibilidad real que, como esencia realmente distinta del acto de ser humano, compete al irrestrictamente creciente *disponer* del hombre según la elevación a libertad que mediante los hábitos y virtudes adquieren sus capacidades naturales, y de acuerdo con la que acontece la *manifestación* de la persona en la historia, en la cultura y en la sociedad, lo que permite, por otra parte, evitar la confusión de dicha posibilidad —el alma espiritual, cuyo *ápice* es el yo— con la posibilidad real física —el universo material—.

La posibilidad real espiritual se intelige mediante un *quedar creciente* a partir de la manifestación habitual de la presencia mental, y que *engloba e ilumina* todas sus modalidades o *matices* —las distintas operaciones intelectuales, también las que se incluyen en el querer y en la razón práctica—. Nótese que con ello se entiende el tiempo propiamente humano como un pasado que se *salvaguarda* con respecto al tiempo físico y *guardado* —o, si se quiere, “retenido”— como realmente distinto del futuro (futuro equivalente, por lo demás, a la libertad trascendental como acto de ser personal; de ese modo, de nuevo, el tiempo es indicio de la distinción real entre esencia y acto de ser en la vida humana).



Se averigua así lo que cabría llamar antropología “esencial” desde la *cuarta dimensión* del abandono del límite mental (correspondiente, en su ápice, al hábito intelectual de sindéresis —o, si cabe, de consejo—).

Es pertinente destacar que el abandono de la presencia mental iniciado al detectarla o manifestarla como eximida del tiempo permite avanzar intelectivamente no sólo hacia los actos de ser más radicales que ella, sino también hacia las distintas maneras de posibilidad real, y, por eso, hacia las del tiempo consecuente, “acompañándolas”, sin elevarlas a presencia o actualidad.

Entendido así, el tiempo —tanto el físico como el espiritual—, valga repetirlo, es indicio —o medida, cabe sugerir con Aristóteles— de la posibilidad o potencia real inseparable —pero realmente distinta— del acto de ser creado y, con ello, indicio de la distinción real entre esencia y acto de ser; pero no de manera unívoca sino, de un modo, con respecto a la esencia y el acto de ser humano y, de otro, con respecto a la esencia y el acto de ser del universo físico.

En cualquier caso, queda manifiesto que se retoma, heurísticamente, la continuación tomista de la distinción aristotélica entre acto y potencia —el acto como ser y la esencia como potencia—, y se evita otorgar prioridad a la potencia o posibilidad real, distinguiendo además el tiempo de lo físico y el humano.

De otro lado, y es lo que más interesa destacar aquí, a partir de las averiguaciones a que se accede desde la pluralidad de dimensiones del abandono del límite mental se pone en claro la insuficiencia de la metafísica y de la física filosófica para la tematización del acto de ser humano y de la esencia que lo manifiesta.

En efecto, el acto de ser humano no es simplemente distinto de la presencia mental, sino superior a ella, pues, si se quiere, “posibilita” la actualidad (o constituye su “condición de posibilidad” —aunque no siendo a su vez posibilidad, sino acto real radical—), sin principiarla ni fundarla.



Por su parte, como se ha visto, la actualidad o presencia mental —que puede considerarse como nivel ínfimo, o limitante, de la esencia espiritual— permite iluminar la esencia extramental reuniéndola presencialmente en lo que a ésta le compete como *despliegue analítico* real —y por eso potencial— del primer principio real de no contradicción. En ese sentido, la esencia de la persona humana no estriba en principiación ni fundamentación, sino en iluminación, además de libre disponer y manifestación.

Culminantemente, en la medida en que desde el abandono del límite mental el filosofar accede a las distinciones reales que competen a la diversa actividad real radical, se torna múltiplemente viable la elevación hacia Dios —del que esa actividad depende por ser creada—, y no tan sólo por la vía abierta desde el ser extramental.

Con ello, si por un lado lo divino es inteligido más allá del horizonte —o cerco— de la presencia o actualidad —y ni siquiera, desde luego, como ente supremo— (aunque sin equipararlo tampoco con una pretendida —pero en rigor imposible— plenitud de la posibilidad), por otro lado puede ser entendido a partir de lo radical humano, que es el ser personal.

Sin olvidar que, por lo demás, el ascenso del inteligir hasta el Creador puede aventurarse no sólo desde uno y otro acto de ser —el espiritual y el extra-espiritual—, sino también desde la esencia que, como potencia, corresponde a esos actos en tanto que inidénticos, por donde se descubre que en Dios no vige la distinción real entre acto y potencia, y que su Vida no es desde luego temporal —sin antes ni pasado—, sino eternamente activa como libertad cuya claridad sin horizontes, manifestación de su intimidad, trasciende incluso el después y aún el futuro.





## 5. Conclusión. El restringido alcance trascendental de la metafísica y su sobrepasamiento por la antropología

Lo dicho permite concluir (aunque sólo en cierta medida, pues el discurso filosófico excluye cuanto se parezca a averiguaciones definitivas; según lo insinuado al comienzo, el conocimiento de ninguna verdad es agotable para el hombre). Queda esbozado, por lo pronto, un camino —desde luego sin el afán de ser el único— para acoger el reclamo de la máxima autoridad de la Iglesia católica en torno a una filosofía del ser abierta a la absoluta trascendencia de Dios.

Para mostrar la viabilidad de dicho camino se han expuesto sucintamente dos posturas que, defendiendo la superación de la metafísica, propugnan por una averiguación sobre el ser que sea de alcance trascendental al menos en cuanto que con ella se procure dar razón, sobrepasándolo, del tema inicial de la metafísica, lo ente, determinado por la presencia o actualidad.

Sin embargo, para lograrlo, Heidegger en rigor no va propiamente más allá de la presencia, sino que, por el contrario, se retrae “más acá” o, si se quiere, en busca de las condiciones últimas que posibilitan la actualidad. Lo que cabe llamar trascendental se abre entonces mediante el *paso atrás* que permite, por así decir, ensanchar la actualidad hasta dejar al descubierto el ámbito de posibilidad real en que ella es incluida, posibilidad real que, según lo sugerido, para Heidegger equivaldría al tiempo entero tomado como cierto lugar despejado, claro y libre —horizonte trascendental— donde acontece el encuentro epocal entre el ser y el pensar.

Para Polo, en cambio, lo que podría equipararse con la “comprensión:” del ser se entiende como trascendental, por así decir, reduplicativamente: no sólo de alcance trascendental en cuanto a los temas, sino, además, inconsumada en su trascender metódico, esto es, a diferencia de la actualidad, nunca detenida por vertida “hacia adelante” en su tematización del acto de ser puramente distinto de la presencia o bien del superior a ella —actos más radicales o “actuosos” que la actualidad (y de los que también se



distingue, cuando corresponde, la posibilidad real que les resulta inseparable)—, justo en la medida en que la intelección *se trueca en búsqueda* del Acto de ser del que esos actos de ser dependen, que es Dios.

Heidegger propone abandonar la metafísica con base en la crítica del pensar representacionista —en cuanto que esa modalidad intelectual condensa a su juicio la preeminencia histórica de lo presente como actual—, y en aras de una meditación sobre el tiempo comprendido a manera de horizonte o ámbito para la libertad de la apertura donde sobreviene la historia de las “figuras” con que el ser se otorga al encuentro con el pensar, libertad que es entendida entonces como la más alta o radical posibilidad real.

Mientras que para Polo, a través del abandono de la presencia o actualidad en tanto que acto intelectual ínfimo, detectado como *límite mental*, se aclara el estatuto metódico para la intelección del acto de ser —o ser como acto—, que es trascendente no sólo con respecto a la actualidad, sino también con respecto a la posibilidad real que de él depende según distinción real. Además, de acuerdo con el distinto modo de trascender con respecto a la actualidad se averigua asimismo la distinción real entre los actos de ser creados, así como la distinción, más real aún, entre esos actos y el Acto de ser increado, en la medida en que son inseparables de su posibilidad real.

Es claro entonces que bajo ambos planteamientos se busca aclarar el estatuto de la posibilidad real —y, con ello, del tiempo— fuera de la actualidad o trascendiéndola.

Pero en el de Heidegger —que mantiene en ese punto la postura moderna—, la primacía concedida a la posibilidad explica su tesis central según la cual el tiempo es colocado en el propio nivel del ser.

En el de Polo, por el contrario, la posibilidad no se toma como primera —lo que deja a salvo el enfoque clásico—, sino como dependiente de un acto radical de acuerdo con la distinción real



entre acto y posibilidad real en el ser, o sea, entre acto de ser y esencia.

Se trata, por tanto, de un desarrollo heurístico de la doctrina central de la filosofía aristotélica y, sobre todo, tomista, que conduce a entender no sólo por múltiples vías, sino además de manera plural, la distinción real entre la criatura y el Creador, abriendo así una inagotable y trascendente búsqueda de Dios tanto a partir del ser de que la metafísica trata como desde el ser humano en tanto que más alto que aquél según su intimidad y libertad.

Para Polo, tanto como para Heidegger, la libertad es más radical que la actualidad o presencia. Pero no por eso ha de tomarse sin más como posibilidad real —ni como tiempo o historia—, pues estriba en un acto de ser creado —la persona humana— cuya real e intrínseca posibilidad —o esencia de él realmente distinta—, también es libre, aunque como manifestación o disponer creciente que acontece al vertirse “hacia abajo” la *libertad trascendental*, alcanzada ésta en su valor ascendente —trascendente— mediante el “desaferrarse” o despegarse del nivel inferior de la *manifestación* que de ella depende, y que es precisamente el acto presencial o actualizante.

Aún así, Polo sostiene asimismo que el ser es trascendental —o acto radical— no únicamente como libertad o acto de ser dual —o *co-existir*— (desde el que puede acontecer la presencia o actualidad), sino que también es trascendental fuera —o con independencia— de la libertad creada (y, cabe sugerir, como *necesidad*), en tanto que *persistencia* o acto de ser extramental inferior al humano.

Por consiguiente, si Heidegger proclama el final de la metafísica, Polo confirma su perennidad —sentando juntamente su *congruencia* metódica— y distinguiendo frente a ella la *antropología trascendental*, que —desde un despliegue de la inspiración cristiana latente en la modernidad— es propuesta como superior a la metafísica a manera de *ampliación* del filosofar que se ocupa del orden trascendental. El sobrepasamiento de la metafísica por la antropología trascendental no requiere prescindir de aquélla, sino



que más bien ratifica la metafísica al ensanchar el alcance trascendental y trascendente de la filosofía.

Ahora bien, desde la propuesta de sobrepasar la presencia o actualidad el tema de la comprensión trascendental del ser no es para ninguno de los dos filósofos el de la ontología clásica ni moderna. Así marcan la diferencia frente a la filosofía anterior, excluyendo el pensar centrado en la presencia según la que se arbitra la noción de ente equiparada a lo presente o actual que inaugura y con la que se despliega la metafísica.

Pero según Heidegger la noción de ente no queda descalificada sin más, pues el ser ha de venir tematizado a partir de su diferencia con lo ente en atención al horizonte posibilitante de la actualidad misma, el tiempo entero, y que, valga repetirlo, cabe asimilar a la libertad tomada como posibilidad real radical.

En cambio, para Polo el tema de la averiguación trascendental de ningún modo se cifra en lo ente, sino en la distinción real en el ser, ante todo la de esencia y acto de ser, y, aún más, la de los actos de ser creados entre sí y con respecto al acto de ser Creador, distinciones todas ellas sólo accesibles abandonando la presencia o actualidad y, en rigor, su más notable rendimiento en la noción de ente como lo presente o actual.

Heidegger no abandona, pues, la noción de ente, por más que sólo la mantenga para intentar pensar la diferencia del ser con respecto a ella; mientras que Polo denuncia el carácter híbrido de lo que se entiende como ente, que no pasa de ser una ilegítima transposición, a lo real, de la índole propia de lo presencialmente pensado o inteligido.

Es verdad que la pretendida destrucción heideggeriana de la filosofía anterior —tanto clásica como moderna— arranca con la denuncia de la insuficiencia del pensar representacional y objetivante, atendido al ente, y que, sumiendo en el olvido la diferencia del ente y el ser, habría dejado al hombre en manos de una incolmable pretensión de dominio.



Pero, con mayor radicalidad, la crítica poliana a la filosofía precedente pone en claro que al conceder, extrapolándola, la índole de actual o presente a lo real, no sólo se *supone* lo ente, sino que además se *presupone* el acto radical de lo real a la manera de la actualidad o presencia. Por eso, en rigor, ni la metafísica ni la antropología trascendental podrían tomarse como versiones de la ontología.

Nótese que con ese planteamiento desmonta Polo el supuesto inicial más encubierto en la historia de la filosofía como metafísica, según el que el venir a ser equivaldría a la presencia o presencialización, supuesto que Heidegger no llega a desenmascarar, sino que al contrario consagra, por más que privilegie la libre posibilidad real —y el tiempo que la acompaña— como horizonte trascendental del advenir a presencia.

Y es que, como se ha sostenido antes, la presuposición más arraigada en las distintas versiones de la metafísica como ontología —a manera de núcleo de la filosofía—, y sin cuya superación no cabe asegurar la congruencia de la metafísica ni vislumbrar su sobrepasamiento mediante la antropología trascendental, no se cifra sin más en la noción de ente tomada como lo constante, estática y fijamente presente —o actual—, sino, más hondamente, en la equivalencia entre el sobrevenir según el ser y el advenir a presencia, presuposición que sólo puede disolverse definitivamente al descubrir que, en rigor, el advenir a presencia se corresponde en exclusiva con el pensar entendido como acto intelectual presencializante, esto es, como actualidad o actualización.

Desde esa perspectiva puede sostenerse que la filosofía de Polo avanza con más vigor que la de Heidegger en el abandono del pensar presencial o presentacional, eludiendo con ello, de manera radical, la caída en el objetualismo representacionista o cosista que Heidegger intenta superar, pero sin lograrlo congruentemente por no esclarecer el método ajustado para dicho abandono o sobrepasamiento.

Por eso, aunque parezca paradójico, el abandono de la presencia o actualidad constituye el modo más fecundo de tomar posesión

de ella como intelección incoativa del filosofar abierto al ámbito de lo trascendental, pues se aprovecha entonces su estricto rendimiento metódico, con lo que se evita dejarla de lado u omitirla —la intelección presencial o actualizante— tanto como, correlativamente, extrapolarla presuponiendo como real su tema constantemente presente o actual de acuerdo con la noción de ente.

El importe metódico de la presencia o actualidad, no sobra insistir, estriba en el avance intelectual que desde su *manifestación* queda despejado a partir de una distinción y separación plural de ella con respecto a actos más radicales, y con respecto a la posibilidad que se distingue realmente de esos actos.

De ahí que, en calidad de discusión acerca de la filosofía precedente, la continuación heurística de la doctrina de Tomás de Aquino sobre la distinción real entre acto de ser y potencia esencial resulte más aguda que la heideggeriana diferencia ontológica entre ser y ente, la cual no permite reparar en la inseparabilidad de la noción de ente con respecto a la objetivación intelectual o pensar presentacional que se intenta dejar atrás.

Comporta también un balance más completo de la filosofía clásica y moderna, pues, además de ilegitimar el uso indiscriminado de la noción de ente, al desplegar lo más original del hallazgo aristotélico —continuado por el Aquinate— del acto como prioridad real con respecto a la posibilidad (no sólo ideal y lógica, sino también real), tematiza el ser no a manera de una condición, estado o cualidad formal común o general de lo ente —y al cabo, como esencia pensada —o bien como sentido o “contenido” significativo— (de lo cual puede acusarse incluso a Heidegger)—, sino como acto o actividad radical, esto es, como acto que no requiere de sustrato estático o invariante y, por tanto, superando así cualquier constancia o permanencia en la actualidad.

En efecto, con el abandono de la presencia mental y de lo presente —o de la actualidad y de lo actual— se excluye la orientación formalista o ideísta de la filosofía platónica, desde la que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino interpretan a veces el acto real con la noción de actualidad (forma como acto actual y *esse* como



*actualitas omnium formarum*), concediendo prioridad a la noción de sustancia (sin discernirla suficientemente, por lo demás, de la esencia —y de la naturaleza—), en detrimento, por una parte, de la distinción real entre esencia y acto de ser, pues, si, distinguiéndose realmente del acto de ser, la esencia real no ha de equipararse desde luego a una mera transposición de la “esencia” pensada (y, mucho menos, de un “contenido” significativo o de un sentido), tampoco equivale a la sustancia o a la naturaleza entendidas según la constancia de lo ente; y en detrimento, por otra parte, del ascenso cognoscitivo hacia la trascendencia de Dios, pues se torna inevitable entender lo divino como vinculado de algún modo por la actualidad (por ejemplo, según la abstrusa noción de *nunc stans* o eterno presente)<sup>10</sup>.

Así pues, por aclarar el modo en que, por fuera de la actualidad, la esencia puede entenderse como potencial —desde una indicación tomista no desarrollada en la escolástica—, se supera la interpretación de la esencia como mera índole formal y constante a la que hubiera de atribuirse la función de cierto sustrato para el acto de ser o que de algún modo lo recibiera, y según la que correspondería ser a lo ente (tomando la esencia, por ejemplo, como una idea divina que, dotada de existencia, fuese puesta sin modificación alguna fuera de Dios).

De ese modo se logra no sólo separar netamente la posibilidad ideal o lógica de la posibilidad real, sino que, por otra parte, se amplía además la noción de potencia real, por no reducirla —como en el aristotelismo— a la potencia propia de la causalidad material en la medida en que, entendida como potencia con respecto al acto

10. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1 ad. 3; q. 7, a. 1; *Contra gentiles*, I, 23. De acuerdo con esa sugerencia, cabe sostener que incluso TOMÁS DE AQUINO no despliega las virtualidades de la distinción real entre esencia y acto de ser por él mantenida, en la medida en que se atiende a la noción griega de ente, cuya cosificación fue exacerbada en la continuación del aristotelismo en las culturas judía y musulmana, sobre todo en AVERROES, a quien TOMÁS DE AQUINO sigue de cerca en sus comentarios de ARISTÓTELES, con el fin de excluir en ellos lo que pueda ser contrario a la fe.



de ser, requiere una distinción irreductible entre potencia física y espiritual y, en una y otra, una matizada pluralidad.

Por tanto, cabe equiparar la potencia real de los actos de ser creados entendidos como actividades no consumables ni consumadas con una coherente gama u “horizonte” de plural posibilidad que les compete, pero sin elevar esa posibilidad —como pretende Heidegger— al nivel de lo radical y trascendental, pues es averiguada como el “despliegue” de la *complejidad* inseparable de esos actos de ser, en atención a su carencia de identidad u originariedad.

En suma, Polo aprovecha lo mejor de la crítica a la metafísica de los pensadores del último siglo, ante todo, la tesis de su insuficiencia para abordar la vitalidad y la libertad de la existencia humana por la estaticidad, constancia y fijeza que según la actualidad adoptan sus nociones, más aún cuando se privilegia el sustancialismo. Y con el abandono de la actualidad o presencia la metafísica evita *conclusiones prematuras*, por constantes o inflexibles, y garantiza su perennidad al tematizar las distinciones en los actos de ser, a los que, en su distinción con respecto a la presencia o actualidad, no puede atribuirse estabilidad ni consumación.

Pero, sobre todo, desde el *abandono de la presencia mental* se descubre que la metafísica no basta para afrontar entero el orden trascendental del ser, y que ni siquiera es la ciencia más alta en ese nivel, pues, no sobra repetirlo, por una parte se advierte el acto de ser extra-actual y, por otra, se alcanza el que justamente posibilita la actualidad, que, sin ser posibilidad, tampoco es un acto de ser como el extramental —radical a manera de pura exterioridad y necesidad—, sino espiritual —radical, por así decir, según libertad e intimidad—.

Se acoge así la invitación del Magisterio pontificio a continuar —y ensanchar— una filosofía trascendente, al entenderla no sólo como saber acerca del ser trascendental necesario o carente de libertad —metafísica en sentido estricto—, sino como saber acerca del ser cuya intimidad estriba en libertad —antropología trascendental—.





Desde donde se logra sostener, en primer lugar, que si la metafísica ha de ocuparse —al menos primordialmente— del ser conocido a partir del universo —o mundo— físico, resulta en rigor incongruente para conocer con propiedad la dimensión radical del ser humano, por más que permita ascender hasta el conocimiento de Dios a partir del ser sobre el que versa; y, en segundo lugar, paralelamente, que desde el saber acerca de lo trascendental alcanzado al tematizar en propio el ser humano, el conocimiento de Dios asequible al hombre, sin dejar de ser inabarcable, es incrementado mediante una mayor penetración, pues se averigua que el *Origen* simplicísimo ha de ser personal, libre, y con intimidad exenta de soledad.

De ahí que la propuesta de *ampliación del orden trascendental* permita hablar de superación o, más precisamente, de cierto sobrepasamiento de la metafísica, sin menoscabo de su perennidad —a la vez que, según lo dicho, se sienta la congruencia entre el método y el tema que le son propios—. El sobrepasamiento de la metafísica mediante un método filosófico solidario con su propia temática —que se cifra en las nociones, reales, transcendentales exclusivas de la persona—, al ampliar congruentemente el orden de lo trascendental, permite acrecentar el encuentro y la búsqueda inagotables de la verdad inherentes a un filosofar abierto a la trascendencia de Dios.

Finalmente, todavía desde lo anterior cabe sugerir que la tendencia constatable en no pocos ambientes filosóficos (Heidegger es una muestra) y, más aún, teológicos— de apelar precipitada o bien exclusivamente a la sola fe para discernir algunos rasgos de lo divino, sobre todo aquéllos atinentes a su ser personal —tripersonal, según el dato revelado—, surge quizá justamente de no distinguir con nitidez la superioridad de la incisividad trascendente de la antropología con respecto a la de la metafísica, esto es, de no ampliar el elenco de lo trascendental, que es el asunto más alto del menester filosófico sapiencial.

Sólo desde la tematización congruente de la libertad personal humana puede asomarse la filosofía a la inconmensurablemente



fecunda —o generosa— y recursiva —o ágil— libertad de Dios —valga decirlo así, pues cualquier atributo resulta impertinente—, cuya trascendencia no lo separa, sino que lo requiere y reclama como aún más íntimo a las criaturas que el ser que les da.

Jorge Mario Posada  
Departamento de Filosofía  
Universidad de La Sabana  
Campus del Puente del Común  
A.A. 140013 de Centrochía  
Chía - Cundinamarca (Colombia)

e-mail: [jorgeps@unisabana.edu.co](mailto:jorgeps@unisabana.edu.co)