

SERIE **11**  
UNIVERSITARIA

Cuadernos de  
**ANUARIO FILOSOFICO**

**I. Falgueras, J.A. García, R. Yepes**

**EL PENSAMIENTO DE  
LEONARDO POLO**

SERVICIO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

I. FALGUERAS, J.A. GARCIA, R. YEPES

EL PENSAMIENTO DE  
LEONARDO POLO

*Cuadernos de Anuario Filosófico*



ANUARIO FILOSOFICO

Juan Cruz Cruz

DIRECTOR

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

Serie Universitaria

Angel Luis González

COORDINADOR

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

ISSN 1130-9768

Depósito Legal: NA 1275-1991

Pamplona

Serie Universitaria. Nº 11: *El pensamiento de Leonardo Polo*  
1994

© I. Falgueras, J.A. García, R. Yepes

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S. A.  
31080 Pamplona. Tfn.: (948) 25 27 00. Fax: (948) 17 36 50

Impreso en Eurograf. Trav. Ochoa de Alda, s.n. Pamplona (España)

Nota editorial..... 5

**Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna**

Ignacio Falgueras Salinas

1. La libertad y la pluralidad de historias..... 8  
2. La historificación de la filosofía ..... 13  
3. La propuesta de L. Polo para la continuación del filosofar en  
nuestra situación histórica..... 20

**El abandono del límite y el conocimiento**

Juan A. García González

I. La unidad de pensamiento y el ser..... 27  
1. Enfoque histórico: el dilema entre pragmática del pensar  
y verdad objetiva..... 27  
a) Parménides frente a la sofística: la noción de universal.. 28  
b) Los universales y el nominalismo: la solución idealista.. 30  
c) La finitud cognoscitiva contra el idealismo absoluto: la  
intencionalidad..... 32  
2. La solución poliana del dilema: el límite mental..... 33  
a) La intencionalidad como solución y límite..... 34  
b) Ruptura del aforismo parmenídeo..... 36  
c) El conocimiento en cuanto humano: explicación del  
límite mental..... 38  
II. La doctrina poliana sobre el límite mental y su abandono..... 40  
1. Exposición de la doctrina ..... 40

2. El abandono del límite mental .....	42
a) La condición plural del saber: su alcance trascendental..	44
b) Axiomatización de la metafísica:.....	47
– la existencia mundana .....	48
– la esencia del universo.....	49
c) Una antropología trascendental:.....	52
– la existencia personal .....	54
– la esencia del hombre.....	57
III. Conclusión.....	59

## **La antropología trascendental de Leonardo Polo**

Ricardo Yepes Stork

1. Introducción.....	61
2. Planteamiento de la Antropología Trascendental .....	66
3. El ser del hombre.....	69
4. La esencia del hombre.....	71
5. La voluntad .....	74
6. El crecimiento del además .....	77
7. Historia, acción, cuerpo y sociedad .....	79
Esquema de la Antropología Trascendental .....	83

## NOTA EDITORIAL

Se publican aquí las tres ponencias presentadas en el *Simposio sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, celebrado en Pamplona los días 5 y 6 de noviembre de 1993. Los profesores Ignacio Falgueras y Juan García (de la Universidad de Málaga) y Ricardo Yepes (Universidad Complutense), que expusieron en esos días sus trabajos -a los que siguió un vivo y fructífero diálogo filosófico-, han dado todas las facilidades para que pudieran ser publicadas en los *Cuadernos de Anuario Filosófico*. A los tres el agradecimiento más sincero.

Esperamos que en un futuro no muy lejano pueda ser publicada la conferencia que en el citado simposio impartió el propio Profesor Polo, titulada *La persona humana como ser cognoscente*.





## LEONARDO POLO ANTE LA FILOSOFIA CLASICA Y LA MODERNA

**Ignacio Falgueras Salinas**

El pensamiento de L. Polo no es nunca simple, aunque en su complejidad sea sin duda sumamente clarificador. Por eso, aun ante una cuestión aparentemente sin complicaciones, como es la de la índole histórica de la filosofía, la exposición de su pensamiento requiere hacer un buen número de matizaciones que lo perfilen por completo.

Para resumir la complejidad del asunto, citaré un texto que se remonta ya al *Acceso al Ser*:

"Ninguna doctrina metafísica surge del vacío, sino que nace situada en la historia. Gracias a esto puede aspirar a traer algún avance o alguna novedad. Pero también por eso se liga al pasado mismo, del cual pretende ser continuación. Aunque el conocimiento del ser principal no es histórico, la historia tiene que ver inmediatamente con la libertad. La libertad decayendo de alcanzarse en su destino, da lugar al ocultamiento histórico del ser que sólo en la historia puede también superarse"(378).

El texto enuncia, por una parte, el carácter histórico de las doctrinas metafísicas, y, por otra, el carácter ahistórico del conocimiento del ser principal, propio de la metafísica. He ahí, en su núcleo, la complejidad aludida, aunque contenga aún bastantes más implícitos, que voy a intentar exponer a grandes rasgos, asumiendo como siempre el riesgo de hacerlo desde las limitaciones impuestas por mi propia asimilación discipular de su pensamiento.

## 1. La libertad y la pluralidad de historias.

Por lo pronto, la historicidad de la metafísica y con ella la de la filosofía se vinculan directa e inmediatamente con la libertad humana, como dice el texto recién citado, y no con la historia general o historia de los hechos humanos. Si el hombre no fuera libre, no tendría historia alguna. Pero, a su vez, ninguna historia agota el ser ni la esencia del hombre: el hombre no *es* histórico, no es definido por la historia, sino al revés, la historia es definida por el ser y la esencia del hombre. En este sentido, toda historia es un estado, situación o modalidad del tener dispositivo en que se ejerce la esencia del hombre. Precisamente porque el ser del hombre es la libertad, la esencia que despliega ese ser es un tener dispositivo, el cual, sin embargo, por no agotar nunca la libertad admite diversos estados o grados. Uno de esos estados o situaciones, por cierto el más bajo, es la historia de los hechos humanos, que es la que generalmente se entiende por historia sin más.

Las posibilidades factivas son hechas por el hombre y los hechos humanos son posibilidades de acción. La acción práctica introduce las ideas u objetos en el tiempo físico, dotándolos de la causalidad de que ellos de suyo carecen, a la vez que se deja configurar por ellos. Y los productos de la acción humana dotan a ésta, al incorporarlos a ella como instrumentos, de la posibilidad de nuevas acciones antes no viables, las cuales, a su vez, abren la posibilidad de introducir nuevas ideas en el tiempo físico. Se origina así un proceso o conexión de posibilidades, al que suele llamarse progreso, pero que por su misma índole no culmina nunca y, en ese sentido, es indefinido. Por otro lado, los hechos humanos nos permiten subvenir holgadamente a nuestras necesidades, pero nunca pueden conseguir eliminarlas. Las posibilidades del hacer humano son, pues, *inesquivables*, en la medida en que hay que contar con ellas para sobrevivir, e *insuperables*, en cuanto que no alcanzan un fin último ni eliminan las necesidades de raíz. La conjunción de inesquivabilidad e insuperabilidad hace de la cadena de las posibilidades factivas un proceso problemático-práctico general, al que está vinculada nuestra libertad, pero sin quedar agotada en él. Esta vinculación que no agota la libertad, sino que es un grado o estado de la misma, es lo que se llama historia de los hechos humanos, a saber: la situación problemático-práctica general según la cual disponemos mediante la

activación de objetos. Sin embargo, "situación" no quiere decir en absoluto localización espacio-temporal, sino improrrogable necesidad de decidir libremente en cada coyuntura histórica, que por lo demás es también irrepetible e indetenible.

Una vez descrita la noción de historia de los hechos humanos, debe añadirse de inmediato, y de acuerdo con lo anteriormente dicho, que la historia de los hechos humanos no es el único modo de encontrarse situado o de disponer. "El hombre también se encuentra pensando, o amando" (Hegel y el Posthegelianismo, 374).

La libertad que somos se despliega en otros modos de disponer distintos de la activación de objetos, que dan lugar a otras historias, como son la historia del pensamiento o la historia de la salvación, que tiene su iniciativa en Dios. Estas historias son historias jerárquicamente distintas, según la intensidad que alcanza la libertad en ellas, pero no incomunicables ni comunicadas. Aunque, dada la propensión generalizada a confundirlas todas por reducción a la historia de los hechos humanos, conviene primero diferenciarlas cuidadosamente.

En otro trabajo mio traté de la diferenciación y comunicación de la historia de los hechos con la historia de la salvación (Cfr. *La responsabilidad del hombre ante la historia en Estudios sobre la Encíclica "Sollicitudo rei socialis"*, Madrid, 1990, 303-332). A este trabajo le corresponde diferenciar y comunicar, siquiera sea elementalmente, la historia del pensamiento con la historia de los hechos.

Ante todo, he de aclarar que la historia del pensamiento no se reduce a la historia de la filosofía, aunque tenga en ella su más alta realización.

Lo que propiamente debe considerarse como historia del pensamiento humano es un disponer que intenta ir *más allá* del mero disponer como activación de objetos, para contactar con las ultimidades de lo real. En sí misma es una irrupción de la libertad que amplía el orden de lo atendible por encima de la inmediatez de la (inesquivable e insuperable) situación histórica. Este disponer en apertura a las ultimidades es lo que se puede denominar sabiduría humana. La historia del pensamiento humano es la historia de la sabiduría humana.

Como las ultimidades no son producto del hacer humano, la apertura de nuestra libertad a ellas se historifica de un modo por completo



distinto a la historia de los hechos. Los modos de sabiduría no constituyen una cadena de posibilidades que convierte en pasado a unos, para sobre ellos edificar otros futuros. Los modos de sabiduría no pasan; aunque revistan formas diversas, vienen a ser como distintos grados de intensidad en la referencia de la libertad a las ultimidades. De manera que aparecen y vuelven a reaparecer bajo distintas formas a lo largo de la historia de los hechos.

Los modos de sabiduría se historifican según los golpes de aliento con que irrumpe la libertad en la situación de la historia de los hechos. De acuerdo con ello, hay dos tipos básicos de modos de sabiduría meramente humana: por un lado, los que para contactar con las ultimidades toman como hilo conductor un modo de producción, y, por otro, el que en su abrirse a las ultimidades prescinde por completo de toda referencia al hacer o producir humanos. Los primeros modos de sabiduría mantienen una dependencia indirecta de la historia de los hechos, tanto en la determinación del grado de intensidad alcanzado por la libertad, cuanto en la diversificación de formas histórico-factuales que los revisten. El otro modo, por completo singular, de habérselas con las ultimidades sin referencia alguna al producir humano es el propio de la filosofía.

Aunque en cada modo de sabiduría lo definitivo es la forma personal de ejercerlo, o sea, la historificación personal, en aquellos modos de sabiduría en que existe una dependencia indirecta de un modo de producción, como son la magia, el mito, el budismo y la *techne*, es decir, en los que podríamos llamar modos de sabiduría poéticos, se dan formas comunes derivadas de los respectivos modos de producción, las cuales ofrecen variaciones culturales y fácticas en la historificación de los mismos.

La filosofía, en cambio, nace del ocio, o sea, con total independencia de la historia de los hechos; en este sentido debe decirse de ella que es *emergente* respecto de la historia de los hechos: no es precedida ni indirectamente guiada por ningún modo de producción. De manera que la irrupción de la libertad de la que nace está absolutamente exenta de todo interés poético, y, en consecuencia, tiene una peculiar forma de historificación sapiencialmente pura.

Primeramente, para la filosofía las ultimidades se hacen *tema*, o lo que es igual, se ofrecen donalmente a la consideración del hombre. Al

no estar indirectamente preconfiguradas por los intereses y necesidades humanas, las ultimidades se muestran sin interferencias de preocupaciones y sin urgencias temporales, en un clima de gratuidad y atemporalidad que marca el tenor de fondo de todo filosofar. No se afirma con esto que los demás modos de sabiduría sean falsos, sino que no dejan mostrarse a las ultimidades en su ser puro. Las ultimidades tampoco son propiamente históricas para los demás modos de sabiduría, pero adoptan formas variadas según la historia de los hechos, pues los modos de producción que los acompañan son intrahistóricos. La filosofía se desenvuelve, en cambio, en el ámbito mismo de las ultimidades, y eso le permite no contaminarse con el tiempo histórico, sino mantenerse en el orden de la amplitud máxima, en el que no rige la alternativa ni la disyunción. Por este cabo, la filosofía no es histórica. Y así se decía, en el texto inicialmente citado, que el conocimiento del ser principal no era histórico.

Si en sus temas el filosofar no es histórico, sí lo es, empero, en sus métodos. Los métodos son las iniciativas de la libertad humana en su búsqueda pura de las ultimidades. La búsqueda pura es el denominador común de toda actividad filosófica, pero es susceptible de una rica variedad de modos de ejecución, que dependen, en última instancia, del aliento e inspiración de la libertad de cada intelecto personal. Lejos de proponer un total subjetivismo en la filosofía, lo que sugiero es que el modo de tematizar las ultimidades está condicionado por los modos de pensamiento con que se las busca. Pero los modos de pensamiento no son arbitrarios: son expresiones del acto de ser de nuestra libertad, que no es absoluta, sino destinada.

El ejercicio de la libertad humana en el pensar admite el crecimiento y, en esa misma medida, una forma peculiar de historicación. A diferencia del proceso de la historia de los hechos, que va de potencia a potencia, e incluso del proceso ético, que va de la potencia al acto, el crecimiento intelectual va de acto a acto, y en este sentido ningún paso de dicho crecimiento se queda atrás o es desplazado por el siguiente, sino que todos sus momentos son coactuales. De modo paralelo, los hallazgos filosóficos no se quedan nunca atrasados, sino que permanecen vigentes siempre junto a los nuevos. Lo pensado en filosofía no es pasado, y no obstante la filosofía es también histórica. Es historia como crecimiento de acto en acto. La filosofía es una tradición

occidental, pero una tradición que no es la mera reposición de un pasado, sino la puesta en acto de muchos actos.

La situación filosófica es definida por las aportaciones metódicas que la libertad y las ultimidades han inspirado a quienes han filosofado hasta ahora. "Lo primero que tiene que plantearse un filósofo es cómo continuar la filosofía. Dependemos de una gran tradición. La filosofía es una creación occidental que empieza en Grecia, pero esa tradición no la podemos considerar como un depósito al que estudiar monográficamente. No es asunto de erudición. Si uno se dedica a la filosofía debe tratar de ampliar o de ir más allá continuándola" (*Libertas Transcendentalis*, 1-2 pro manuscrito).

El filósofo no puede desentenderse de la historia de la filosofía, si quiere estar a la altura histórica que le corresponde a su actividad filosófica; por una parte, porque prescindir del pensamiento de los demás es perder altura: "La pura exclusión de la dimensión objetiva de otro pensamiento conlleva una limitación de la propia indagación filosófica..." (Prólogo a *"La Res Cogitans en Espinosa"*, 13); por otra, porque, como ya vimos en la primera cita: "Ninguna doctrina metafísica surge del vacío, sino que nace situada en la historia. Gracias a eso puede aspirar a traer algún avance o alguna novedad. Pero también por eso se liga al pasado mismo, del cual pretende ser continuación". No se niega con ello que la filosofía tuviera un comienzo emergente, o sea, sin precedente alguno, sólo se afirma que la filosofía también avanza, de una forma muy peculiar ciertamente, pero que la historifica en etapas, períodos, corrientes y modulaciones personales.

Naturalmente, la clasificación extrínseca de las doctrinas filosóficas que atiende a la mera ordenación temporal y a la catalogación de los filosofemas de los filósofos no consigue captar ni ofrecer la línea de avance de la filosofía, sino que deja la impresión de un cúmulo de discordancias inconciliables en el que no hay una sola verdad compartida por todos los filósofos. Para poder reconocer la línea creciente del filosofar es preciso atender a los temas y a los métodos o modos de pensamiento. Los temas (ahistóricos) son lo común a todos, los métodos son lo que varía. Cada etapa histórico-filosófica está dominada por un método de búsqueda compartido por todos los filósofos, pero que admite usos y modulaciones muy variados en su aplicación, lo que permite la gran diversidad de hallazgos propios de las

distintas filosofías. El avance se puede dar tanto dentro de la aplicación de un mismo método, como –sobre todo– con la introducción de nuevos métodos, pero no está garantizado, sino que justamente depende de la congruencia con que se aplique el método a los temas y con que se ajuste el método nuevo a los anteriores, respectivamente.

La independencia de la historia de la filosofía respecto de la historia de los hechos, no significa falta de comunicación entre ellas. Su punto de unión es la libertad humana. De manera que desde la altura filosófica puede y debe atenderse a la situación histórico-factual, para integrarla en el desarrollo pleno de la libertad humana.

## 2. La historificación de la filosofía.

Los métodos que han jalonado las etapas de la historia de la filosofía hasta el presente han sido tres: el *theorein* griego, la *speculatio* medieval y la reflexión moderna. Por otra parte, el uso de estos métodos ha ido creciendo lentamente en completitud y congruencia hasta alcanzar, en cada caso, su pleno rendimiento durante un período de tiempo relativamente breve y en un círculo reducido de pensadores, para luego decaer rápidamente.

El *theorein* es un salir al encuentro de las ultimidades dejando que se presenten en su relación con las cosas mismas. Aparecen así las ultimidades como estando activamente en las cosas, o sea, como su principio, y las cosas como asistidas por sus principios o fundadas en presente. Lo real deja de ser pura secuencia temporal o mera apariencia descargada de sentido para quedar estabilizado, firme y dotado de su propia explicación y sentido en presente. Por su parte, el *theorein* que corresponde a este hallazgo ha de ser una actividad igualmente permanente y presencializante del ser humano, en el que, por tanto, no todo es mudable y mortal. En el hombre ha de haber algo que se mantenga coactualmente con lo real y sea capaz de captarlo, se trata del *noús*, el cual es inmortal y lo divino en el hombre. Este primer hallazgo de la dignidad humana, unido al hallazgo de la firmeza de lo real, otorga a los griegos un optimismo sin precedentes en la historia de la sabiduría humana, que incluso les permite proyectar la implantación de lo



permanente y eterno en la vida práctica del hombre, aun cuando ésta se halle sujeta a la caducidad y contingencia del tiempo. La realización de este proyecto consistía en una organización de la vida práctica según normas basadas en la estabilidad de lo real y en la presencialización del *noús*, o sea, en la ley eterna o natural. Precisamente la incapacidad humana para encarar desde la pura actualidad el problema del futuro, o lo que es igual, para discernir metódicamente el tratamiento de la ultimidad destino respecto de la ultimidad fundamento es lo que arruinó el optimismo griego e indujo al abandono o postergación del *theorein* que caracterizó los últimos siglos del pensamiento antiguo.

Desde la inspiración de la fe, la filosofía medieval reanudó la actividad filosófica con una ampliación del tema del fundamento y una iluminación innovadora del tema del destino. La fe aporta la idea de libertad, libertad en Dios, libertad en el hombre. Como en Grecia, se entiende que el fundamento funda actualmente los fenómenos, pero que recibe su poder fundante de una creación libre "*ex nihilo*". Hay, por lo tanto, un principio principiado y un principio sin principio. Las esencias de las cosas, es decir, lo estable, fijo y fundado de la realidad, son espejos en los que se refleja y reconoce la huella del principio sin principio. De esta manera, sin perder el hallazgo griego de la solidez y estabilidad de lo real, se refuerza la función del fundamento y se amplía el horizonte sapiencial hacia el tema del Origen. Este trascender las esencias de las cosas creadas para elevarse especularmente desde ellas hasta el conocimiento de lo increado es lo que he denominado método especulativo. En el momento culminar de la filosofía medieval, representado por el pensamiento de Tomás de Aquino, no sólo se trasciende especularmente las esencias de las cosas, sino incluso su fundamento, pues se distingue realmente entre ellos y se los somete al Ser Subsistente como a su Origen. En consonancia con lo dicho, los medievales entienden su quehacer filosófico como una recuperación y continuación del filosofar antiguo.

Por otra parte, la fe nos revela que el destino a que está llamado el hombre es Dios mismo, o sea, ese principio sin principio que hemos visto estar más allá del fundamento de las cosas. Por donde viene a resultar que el hombre se relaciona libremente con el origen y tiene como premio la eternidad de una vida superior a su naturaleza. Todo esto sobrepasa con mucho el horizonte del pensamiento antiguo,

incluido el de su máximo exponente, Aristóteles, y plantea el problema de la doble verdad. Si Aristóteles es el representante del alcance máximo de la razón humana y no pudo atisbar el destino sobrenatural del hombre, es que ante esa ultimidad la razón humana obtiene un conocimiento distinto del que propone la fe. La dificultad de integrar la revelación con la herencia del pensamiento griego en este punto, aunque no detuvo a Tomás de Aquino, sí iba a detener en poco tiempo la marcha del pensamiento medieval.

El planteamiento polémico que la postura de los "filosofantes", o defensores de una verdad filosófica distinta de la verdad de la fe, indujo a adoptar a los teólogos trajo consigo por reacción un reduccionismo progresivo de la capacidad del entendimiento humano y, consiguientemente, del proyecto de optimización del hombre, iniciado por los griegos y potenciado hasta entonces por los medievales.

El miedo a que la verdad filosófica en su suficiencia hiciera superflua a la verdad de la fe hace que Duns Escoto reduzca el alcance de la primera en favor de la segunda. Escoto interpreta que la verdad de la fe es en lo esencial una verdad práctica, cuyo gerente directo es la voluntad. La verdad filosófica es, en cambio, asunto del entendimiento. Pues bien, la voluntad para Escoto es la instancia activa, vital y creciente, mientras que el entendimiento, a la inversa que en Aristóteles, es pasivo reflejo de la realidad. Desde Escoto, la especulación se contrapone al *theorein*, no lo amplía y desarrolla, sino que se reduce a sí misma a mera pasividad reproductiva de la realidad. Prescinde del carácter vital del entendimiento, de su dimensión operativa, y se queda con el puro estar dado del objeto ante él. Es la voluntad la que alcanza el destino del hombre, no la inteligencia.

Poco después Ochkam proclamará un voluntarismo absoluto. Sólo la fe, sostenida y guiada por la voluntad, puede darnos noticia acerca del fundamento y del destino del hombre. Por otra parte, si la voluntad es la única actividad real, ella actuará sin tener que ver con ningún plan ni con ninguna forma: será puramente arbitraria. Si, además, se interpretan los datos de la fe de acuerdo con la tesis voluntarista, entonces Dios es entendido como una voluntad arbitraria. Con lo cual nada puede tener una justificación intrínseca, y nada puede ser conocido más que de hecho: a Dios no lo podemos conocer, porque no es un

hecho, y a las demás cosas sólo les podemos imponer nombres que supongan por su facticidad.

De esta manera, la filosofía medieval abdica, al final, del optimismo de los griegos y deja sin realizar su propio proyecto, a saber, el aprovechamiento y potenciación desde la fe de las capacidades de la razón, y la consiguiente optimización del ser humano. Es el momento de mayor pesimismo de la historia de la filosofía: el miedo a Aristóteles y a la razón humana induce a abandonar como imposible el ideal de perfeccionamiento integral humano, a declarar utópica nuestra capacidad de Dios. Con ello se renunciaba también a la tarea de recuperación y continuación filosófica de lo mejor del pensamiento griego. Según decía el texto que tomé como guía al principio de este estudio, "La libertad decayendo de alcanzarse en su destino, da lugar al ocultamiento histórico del ser..."

El planteamiento de los últimos medievales fue aceptado básicamente por todos los pensadores posteriores. Aun cuando intentaran llevarles la contraria en algunas de sus posturas, la discusión es abierta por ellos desde la aceptación del planteamiento descrito.

La filosofía moderna nace ya con una restricción de horizontes que le obliga a cuestionarse preliminarmente por las auténticas posibilidades del ser humano, y a tomar como criterio para resolver esa cuestión el principio del resultado. No todo es posible para el hombre, de ahí que haya de determinarse qué es en concreto posible para él, cuál es su poder, y de ahí también que el único modo de determinarlo –frente a las interminables y bizantinas discusiones medievales– sea el ejercicio efectivo y exitoso de sus posibilidades.

En consonancia con ello, y siguiendo el planteamiento escotista, el hombre es concebido como un dinamismo o eficiencia en busca de su forma. Lo cual imposibilita todo proyecto optimizador del hombre, ya que de entrada las operaciones humanas son entendidas como *kinesis*, no como *praxis*, es decir, como faltas de forma o perfección, y por tanto como indestinales. En otras palabras, las operaciones humanas no son capaces de una perfección superior, porque están afectadas previamente por el problema de su propia imperfección constitutiva. La libertad será exaltada por la mayoría de los modernos, pero no será entendida como libertad para lo óptimo, sino como la mera tarea de la autorrealización.

Enredados como están en el problema de la autorrealización, los modernos no pueden encarar el tema de la metafísica más que como proyección de aquel problema. Si la metafísica antigua y la medieval habían entendido al hombre desde el fundamento, la metafísica moderna va a entender al fundamento desde el hombre. Se produce así una inversión del planteamiento antiguo-medieval, en vez de una ampliación e innovación temáticas: la realidad es interpretada también como un proceso de autorrealización.

Esto implica que la posibilidad o potencia es entendida como anterior al acto, el cual sobreviene terminalmente a la potencia. Frente al estatismo clásico que vinculaba el ser a la substancia, la modernidad pone el acento metafísico en el movimiento: De esta manera, el movimiento y la potencia no son algo sobrevenido al acto, y por tanto finitos, sino, al revés, el acto es algo sobrevenido a la potencia y al movimiento. La potencia se infinitiza y puede alcanzar terminalmente su realización en acto, o sea, es posible el infinito en acto, pero como cumplimiento de una potencia infinita.

Según lo que voy diciendo, el ser o la identidad real sobreviene terminalmente y es conquistado como fruto de un dinamismo precedente. Esto significa que la realidad es entendida según la superposición o unificación de los principios de identidad y causalidad. A diferencia del pensamiento antiguo-medieval que pensó la realidad según la unificación o, mejor, el maclaje de los principios de identidad y no-contradicción, para los modernos la identidad es causal y la causalidad idéntica.

Los planteamientos anteriores se aplicaron ante todo al saber humano. ¿Cuáles son las posibilidades del saber humano? Para responder a esta pregunta es preciso encontrar un fundamento real y sólido en el saber humano. La cuestión central del saber humano será, por tanto, la de su comienzo o fundamento, entendiendo por tal aquello que es sabido de tal manera que sea absolutamente cierto y de lo que pueda deducirse o en lo que pueda fundarse todo otro saber. No todo es sabible por el hombre, sólo será sabible lo sabido con certeza absoluta y cuanto, de una manera u otra, derive de dicha certeza. Se incurre así en una simetrización del fundamento: si el fundamento era, para los clásicos, fundamento o *arkhé* de las cosas en las cosas, ahora ha de buscarse un fundamento del saber en el saber. La discusión acerca del



comienzo o fundamento del saber es el hilo conductor del filosofar moderno, el cual es esencialmente discontinuo, dado que cada autor propone un comienzo distinto, del que depende el resto de sus ideas, las cuales tienden a formar un sistema sobre la base de dicho comienzo. La filosofía moderna es una sucesión de sistemas independientes entre sí y sólo unidos por la común exigencia de certeza que se plasma en la cuestión del comienzo. Huelga decir que la centralización del problema del comienzo lleva implícita la pretensión de autonomía en el saber y la ruptura necesaria con todo saber anterior al establecido por la propia búsqueda del comienzo. Si el fundamento del saber es lo que le da certeza y seguridad, el saber mismo, por su parte, se convierte en algo fundado o pasivo, con valor puramente especular respecto de su fundamento.

Y en la medida en que ese fundamento ha de ser buscado, el saber se problematiza y la cuestión del método del saber se adelanta al saber mismo. En lo anterior va implícito que, de entrada, las determinaciones directas del saber, o abstractos, no son inmediatamente fiables, sino meros prejuicios. Sólo la determinación segunda, mediante procedimientos de reducción al fundamento, hace seguros y aceptables los sabidos. En este sentido, la especulación moderna es reflexiva, no intencional como la de los medievales hasta Duns Escoto.

El primer paso en la búsqueda metódica de la certeza lo dio la ciencia moderna. Poco a poco ésta fue definiendo como criterio incommovible de la verdad real de todo conocimiento del mundo al experimento, o sea, a la verificación particular e instrumental de la generalidad de una hipótesis. De esta manera, se pretendía que fuera la realidad misma la que hiciera válido su conocimiento, el cual vendría a ser un saber real. Los esperanzadores éxitos de la física-matemática alentaron, a su vez, los inicios de la especulación filosófica en la búsqueda de un fundamento del saber que garantizara también la verdad real de lo sabido: si se hallase el fundamento real del saber y se fundase sobre él todo lo sabido, se obtendría un saber real en vez de un mero amor por el saber. En la sucesión discontinua de los sistemas modernos la máxima ambición especulativa se alcanzó en el idealismo alemán, y especialmente en Hegel. En este momento álgido de la modernidad se pretende haber conseguido que la filosofía sea el saber real absoluto: en su sistema se obtiene la identidad absoluta de sujeto y objeto, de lo racional y lo real.

Hegel construyó un sistema grandioso y admirable, pero pronto se descubrió que era estéril, porque la única manera de que su saber fuera real consistía en que todo estuviera pensado en presente, pero entonces no quedaba lugar para el futuro, el cual le era inasequible. El fracaso destinal del sistema hegeliano era en verdad el fracaso del programa moderno que pretendía obtener especulativamente un saber real, o, lo que es igual, el fracaso del principio del resultado en el saber especulativo. Por eso fue interpretado como un fracaso del saber especulativo en general, no como un fracaso particular de Hegel.

Pero en vez de servir este fracaso para abandonar el planteamiento moderno de una definición de las posibilidades del hombre según el principio del resultado, sólo impelió a buscar fuera del saber las posibilidades verdaderamente humanas. Y así se apeló al querer o voluntad separada de todo entendimiento o, al menos de todo entendimiento especulativo, y al sentimiento o afectividad aislado tanto de la voluntad como del entendimiento. Pero ambas operaciones y facultades humanas al absolutizarse se inhabilitan igualmente para hacerse cargo del futuro destinal humano. Se llega así a una situación terminal de la filosofía moderna en la que el futuro queda obturado y hace crisis la concepción enteriza del hombre.

Y esa es la situación actual, una situación de crisis total: está en crisis la concepción del cosmos, el valor universal de la historia, el sentido de la cultura humana, la noción misma de espíritu y la dimensión religiosa del hombre. Pero detrás de todas estas crisis lo que está configurando la situación es la aceptación del planteamiento tardomedieval: el hombre no es capaz de todo. El escarmiento producido por el fracaso hegeliano al intentar hacerlo todo posible para el hombre explica, pero no justifica, que después sólo se ejerza un pensamiento parcial y resignado. De esta manera, siendo sumamente compleja la situación histórica en que nos hallamos, se la afronta con un pensamiento reducido y parcial, incapaz de hacerse cargo de ella, con lo que la sensación de impotencia aumenta progresivamente.

Para continuar la filosofía en esta situación –tarea primera del filósofo, como se vió– es preciso simultáneamente corregir el pensamiento moderno y recuperar el planteamiento clásico, según el cual el hombre es capaz de todo y especialmente de lo óptimo, que es siempre futuro para el hombre.

La filosofía clásica quedó detenida hace siete siglos al renunciar a la búsqueda de una síntesis teórica de la libertad humana de inspiración cristiana con la metafísica de Aristóteles. Entretanto, la filosofía moderna intentó construir un saber real del hombre basado en sus posibilidades efectivas. Los hallazgos de la modernidad no son continuación de la filosofía clásica, sino que por no aprovechar su inspiración más que parcial y distorsionadamente han contribuido a que ésta llegue hasta nosotros con un aire monumental: como una gran obra, pero desprovista de vida, anclada en el pasado.

### **3. La propuesta de L. Polo para la continuación del filosofar en nuestra situación histórica.**

Desde luego la tarea actual del filósofo no es entendida por L. Polo como una mera vuelta erudita al pensamiento clásico. No se trata de satisfacer la curiosidad por el pasado, sino de recuperar su inspiración, pues la filosofía clásica es perenne, o sea, continuable fructíferamente por el pensamiento en su búsqueda de la verdad. Los planteamientos y los hallazgos clásicos no son caducos, están abiertos a la verdad como futuro no desfuturizable de nuestro saber. En cambio, la filosofía moderna no es perenne: su planteamiento y sus construcciones no son proseguibles, sino ensayos erróneos, callejones sin salida hacia la verdad que dan lugar a sistemas cerrados, los cuales ni continúan el saber ni son sapiencialmente continuables. Por eso el cese de la filosofía medieval no es parangonable, como tampoco el de la filosofía antigua, a la situación de extinción de la filosofía moderna en que nos encontramos. Aquéllos fueron detenciones en una vía con futuro posible, ésta es el agotamiento de una línea metódica inconducente.

Con todo, el saldo final de la filosofía moderna no se reduce al conocimiento escarmentado de una vía sin salida. La filosofía moderna intentó establecer un saber acerca del hombre independiente de la antigua metafísica. Es verdad que no supo cómo hacerlo, o mejor, que erró el planteamiento, al incurrir en una simetrización del fundamento, es decir, al intentar hacer en antropología lo mismo que la metafísica había hecho con el tema mundo. Pero su propósito no era en sí mismo

erróneo; es más, apuntaba a subsanar el defecto filosófico en que incurrió el bajo medievo: desesperar de alcanzar un saber natural en torno a la libertad humana. Por eso, si se consiguiera desarrollar adecuadamente la tarea que se propuso la filosofía moderna, cabría suprimir la detención del pensamiento clásico o, lo que es equivalente, se podría continuar la inspiración clásica, obteniendo una síntesis entre el moderno filosofar y el filosofar perenne.

Ciertamente son muchos los obstáculos que de entrada dificultan una síntesis entre las filosofías clásica y moderna. Ya he citado entre los decisivos la distinta manera de entender los primeros principios, la concepción dinámica del hombre y de la realidad por el pensamiento moderno frente al estatismo de los clásicos, a lo que se puede añadir la diversa ordenación de los trascendentales, la diversa concepción de la libertad, etc... Sin embargo, hay también vías de aproximación entre ambas filosofías. Hoy, por ejemplo, la ciencia moderna ha superado el mecanicismo dominante en los siglos precedentes y apunta cada vez con más nitidez a la recuperación de la causalidad final, lo que permitiría enlazar de nuevo con Aristóteles y los aristotélicos. Por su parte hay muchas ideas en los clásicos que han quedado sin desarrollar y que permitirían enlazar de manera correcta con los enfoques modernos. Eso ocurre destacadamente con la noción de hábito, cuya debida comprensión permitiría introducir un dinamismo infinito en el acto.

Desde luego, la síntesis entre pensamiento moderno y clásico no será posible nunca por mera superposición o yuxtaposición de sus respectivas doctrinas, sino que sólo será posible mediante una prolongación o crecimiento del saber tal que corrija al uno y amplíe al otro. Para eso se requiere una nueva inspiración metódica que no siegue ni los hallazgos perennes de los clásicos ni las aspiraciones irrealizadas de los modernos. Aunque el método no antecede ni funda los temas filosóficos, su ajuste con los temas sí es la primera cuestión a debatir.

El nuevo método de pensamiento propuesto por L. Polo es el abandono del límite mental. Se trata de una propuesta de ajuste del modo de pensamiento a los grandes temas del filosofar. El límite mental es la presencia mental o conciencia objetiva. Con la denominación de "límite" se indica no sólo que lo conocido u objeto es limitado, sino también que el conocimiento u operación correspondiente es limitada. Al incitar a su abandono se sugiere que es posible ir más allá del objeto,

que el objeto no es lo único conocible, sino que la realidad está más allá de él, siendo también conocible; pero, a la vez, se sugiere que la presencia mental o la conciencia es la operación mínima de conocimiento y que ella no es el sujeto, sino que el núcleo del saber es *además* de la conciencia y de las operaciones. El objeto en presencia es único, y la presencia es unicidad, pero ni la realidad es única ni el sujeto es unicidad.

Que la realidad no sea única significa, ante todo, que no es meramente objetiva, sino trascendental, pero también que su sentido de la trascendencia no es exclusivo, y por ello es posible proceder a una ampliación temática de los trascendentales, en concreto es posible proceder al desarrollo de una antropología trascendental, tema que intentaron abordar de modo equivocado los modernos, y que dejaron inédito los últimos filósofos medievales. Pero, a su vez, tampoco el sujeto o núcleo del saber es único, y eso implica, primero, que la conciencia objetiva no es todo ni lo más alto, sino que existe un *además* trascendente en el hombre, y, en último término, que lo trascendente en el hombre no puede ser entendido como unicidad, sino como co-existencia.

El abandono del límite mental permite así advertir el ser fundamental y alcanzar el ser personal. La advertencia del ser fundamental es una prosecución de la metafísica clásica, que la refrenda frente a los modernos, y mejora su congruencia. La llegada al ser personal es una ampliación del saber trascendental al margen de la metafísica, que corrige los planteamientos modernos, pero da cabida a sus aspiraciones.

La vía de continuación del filosofar que acabo de describir no es pensada por su autor como la única tabla de salvación para el saber filosófico en la actualidad. La filosofía clásica es correcta y válida también hoy día, pues es perenne. Una simple vuelta viva a ella permite refutar a los modernos y mantener las verdades ya halladas, o sea, filosofar después de la modernidad. Eso no obstante, la posible continuación del filosofar que se ha ofrecido aquí sí se presenta como un método muy adecuado y conveniente para nuestro momento histórico-filosófico. Bien sabido que en estos asuntos la conveniencia puede ser una razón más alta que la necesidad, porque señala algo así como un deber. Es mejor corregir que refutar los errores. La corrección rescata lo que haya de verdadero en ellos, mientras que la refutación no

reconoce ninguna posible verdad a lo refutado. Además, la corrección hay que hacerla desde los propios supuestos de lo corregido, enmendándolo por dentro, mientras que la refutación de la modernidad desde el pensamiento clásico apela a supuestos distintos de los modernos y los desecha desde fuera, sin considerarlos en su pretensión de verdad.

Por otra parte, desde la metafísica no cabe dar al tema del hombre más que un tratamiento predicamental, haciendo de la antropología una filosofía segunda. Este tratamiento puede no ser equivocado, pero se queda corto: el ser del hombre no es el ser del que se ocupa la metafísica, ni puede serlo. A la dignidad del hombre le conviene un tratamiento filosóficamente trascendental. No es que sea imprescindible, pues el tratamiento más alto de la dignidad del hombre nos viene dado por la revelación. Pero es conveniente, porque el filósofo debe investigar cuanto esté a su alcance. Y, precisamente, el acierto de la filosofía moderna consistió en haber intentado hacer una antropología independiente de la metafísica clásica, una filosofía del sujeto. No supo, sin embargo, alcanzar una antropología trascendental, por lo que al final desembocó en concepciones arbitrarias o absurdas del hombre. He ahí, nuevamente otra razón de conveniencia para la elaboración de una antropología trascendental: corregir las mal planteadas tesis modernas acerca del hombre, a la vez que dar cumplimiento a los objetivos por ellas señalados.

Asimismo, siendo el límite mental lo que impide tener un conocimiento adecuado del ser extramental y del núcleo personal del saber, su abandono permite alcanzar un *saber real* de ambos, justo lo que pretende fallidamente el pensamiento moderno. Pero bien entendido que dicho saber real no consiste, como en el pensamiento moderno, en una autofundamentación del saber que construye la realidad (idealismo), que la incorpora metódicamente (ciencia empírica) o que coincide idénticamente con ella (racionalismo), sino en la coexistencia activa de realidad y saber.

Queda, pues, claro que la continuación del filosofar propuesta por L. Polo no amputa ni elimina ningún pensamiento filosófico anterior ni contemporáneo, sino que pretende mejorarlos y ampliarlos, conservando sus hallazgos o, cuando menos, sus tareas y proyectos, sin arredrarse ante la ingente dificultad de sintetizar prosecretivamente la disparidad metódica que ofrece la tradición filosófica. Su filosofía es

una filosofía que no excluye ni interpreta su dimensión histórica, antes bien se historicifica a sí misma, ofreciéndose como peldaño para mejoras futuras.

Por último, la propuesta de L. Polo no se restringe a la elaboración de una metafísica congruente y de una antropología trascendental. El abandono del límite puede ser descrito en toda su amplitud como: advertir el ser extramental dejando de pensarlo como presente, alcanzar el ser del hombre, o libertad humana, dejando de pensarla como presente, teorizar la esencia extramental dejando de pensarla como presente, y detenerse en la esencia humana dejando de pensarla como presente. De esas cuatro dimensiones recién descritas, las dos primeras corresponden a la mencionada elaboración de una metafísica congruente y de una antropología trascendental. Las dos últimas, en cambio, dan lugar al desarrollo de una física y de una antropología predicamentales, que están abiertas y permiten conectar con los resultados de las ciencias empíricas y de las ciencias humanas del siglo XX, así como con los problemas concretos de nuestra existencia. De forma que la filosofía propuesta no sólo continúa la tarea del filosofar en el momento histórico-filosófico en que nos encontramos, sino que no está separada o incomunicada respecto de la situación histórica general de nuestro tiempo. No es una filosofía de gabinete, sino una filosofía abierta al diálogo con otros saberes y capaz de guiarlos sapiencialmente.

El ofrecimiento filosófico de L. Polo —pues se trata de un verdadero ofrecimiento, sin pretensión de exclusividad ni de exhaustividad— es, por tanto, el de una vía metódica nacida del nuevo aliento de una libertad que, esperando alcanzarse en su destino o, lo que es igual, reabriendo las expectativas de su optimización, se muestra capaz de superar en nuestra situación histórica el ocultamiento, también histórico, del ser: del ser del mundo, del ser del hombre y del ser de Dios.

### **Bibliografía:**

1. *Evidencia y realidad en Descartes*, Madrid, 1963.
2. *El Acceso al Ser*, Pamplona, 1964.

3. Prólogo a *La res cogitans en Espinosa* de Ignacio Falgueras, Pamplona, 1976.
4. *Hegel y el Poshegelianismo*, Piura, 1985.
5. Juan Cruz, *Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo*, en "Anuario Filosófico" 25 (1992) 27-51.
6. Prólogo a *La doctrina del acto en Aristóteles* de Ricardo Yepes, 1993.
7. *Presente y futuro del hombre*, Madrid, 1993.
8. *Libertas transcendentalis* (Pro manuscrito).
9. I. Falgueras, *Kant en la filosofía española de los años sesenta (1960-70)*, en *Kant in der Hispanidad*, Herausg. von J. E. Dotti, H. Holz, H. Radermacher, Verlag Peter Lang, Bern, 1988, 73-95.
10. R. Yepes, *Leonardo Polo y la historia de la filosofía*, en "Anuario Filosófico" 25 (1992) 101-124.





# EL ABANDONO DEL LIMITE Y EL CONOCIMIENTO

Juan A. García González

Constituye un honor para mí intervenir aquí, y hacerlo sobre el tema que se me ha encargado, a todas luces central en la filosofía de Polo: el del límite del conocimiento intelectual humano. Dividiré mi exposición en dos apartados: en el primero examinaré el sentido de la propuesta poliana acerca de un límite para la mente humana, y lo haré respecto de la cuestión a que me parece responder: la de la unidad entre nuestro pensamiento y el ser de las cosas. Después procuraré mostrar las consecuencias que el posible abandono de ese límite tiene en el conocimiento, es decir, para el conjunto del saber humano, y en especial para su alcance trascendental.

## I. LA UNIDAD DE PENSAMIENTO Y SER.

### **1. Enfoque histórico: el dilema entre pragmática del pensar y verdad objetiva.**

La unidad entre nuestro pensamiento y el ser es una convicción inicial de la filosofía que se encuentra expresada en el fragmento tercero del poema de Parménides: *lo mismo es el pensar y el ser*. Pero es una convicción inicial de la filosofía no sólo en un sentido temporal, porque la enuncie uno de los padres de la metafísica, sino también porque si nuestros pensamientos fueran diferentes de como son las cosas

no nos servirían para conocerlas. De manera que la unidad que expresa la sentencia parmenídea es un *requisito mínimo* del conocimiento, porque marca, de entrada, la verdad de nuestro pensamiento: la verdad, solemos decir, es cierta coincidencia o adecuación entre nuestro pensamiento y el ser de las cosas.

Siendo esto evidente, sin embargo pero desde otro punto de vista, el aforismo parmenídeo es obviamente falso. Pensar no puede ser lo mismo que ser, porque pensar es algo que hacemos los hombres, y el ser no lo hemos hecho nosotros. El pensar permite una consideración pragmática, en cuanto que es ejercido por cada uno de los hombres, según la cual se distingue manifiestamente del ser.

A mi juicio, esta consideración pragmática es el quicio latente del pensamiento moderno; el que permite la sospecha de que nuestro pensamiento no es uno con las cosas, y en consecuencia no puede fundarse en ellas, ni justificar en ellas su verdad. Por eso, en la modernidad la razón busca fundarse a sí misma o justificar la verdad en sus estructuras *a priori*, es decir, con independencia del ser. Por su parte, la hodierna exigencia de verificación para las teorías presupone a las claras esta distinción de pensamiento y ser.

*a) Parménides frente a la sofística: la noción de universal.*

Pues bien, esta pequeña aporía acerca de si son uno el pensar y el ser parece fácil de resolver con sólo distinguir dos sentidos: el pensar es lo mismo que el ser, digamos, en cuanto a su contenido, que es la verdad conocida; pero es distinto que el ser en cuanto a su ejercicio activo, que realizamos la pluralidad de los pensantes. Sin embargo, estos dos sentidos de la proposición no fueron vinculados por Parménides, quien expulsó toda pluralidad –especialmente la de opiniones, que remite a los pensantes– de la vía de la verdad, y la contrapuso a ella.

Luego entonces, si es cierto que la unidad entre pensamiento y ser define la verdad de nuestro conocimiento, como señaló Parménides, no es menos cierto que en la formulación parmenídea se establece como algo único, con señalada renuncia de la consideración pragmática del pensar, e incompatible con ella. Pero esta desconsideración del ejercicio

del pensar no es inocua, y por ella le vino la primera réplica a Parménides: la que le formuló la sofística, sólo interesada precisamente en el carácter pragmático del pensamiento.

En efecto, la sofística, para reivindicar contra Parménides el lado activo del pensar, tiene que negar la verdad de lo pensado, su lado temático; y así, en una discusión sofística, lo importante es que uno convenza, o sea, conseguir que la propia opinión sea la del otro, con independencia justamente de su contenido temático. El carácter pragmático del pensar se impone sobre su valor de verdad, y se termina diciendo que no hay unidad entre el pensar y el ser; según lo expresó Gorgias: *nada es, y si algo fuera no podría ser pensado*. En consecuencia, ahora el hombre —el sujeto que ejerce el pensamiento—, y no el ser —que marca la verdad de lo pensado—, *es la medida de todas las cosas*, como lo afirmó Protágoras.

La sofística no es un movimiento filosófico de gran significación metafísica, pero la consideración pragmática del pensar que late en sus posiciones no es despreciable; y sin atender a ella la propuesta parmenídea de unidad entre pensamiento y ser no está completa. Por eso, en el período clásico de la filosofía griega —Sócrates, Platón y Aristóteles— se tiene que buscar una solución al dilema planteado; dilema entre Parménides y la sofística, que podría enunciarse así: en la medida en que el pensamiento es uno con el ser, o en su dimensión temática, en esa medida el pensamiento no es de nadie, no es un ejercicio humano (es una diosa la que habló a Parménides); en cambio, si el pensamiento es mío, o tuyo, o de los hombres, entonces no es uno con el ser, no hay verdad.

La primera solución a este problema, la propuesta por los grandes filósofos atenienses, se centra, a mi juicio, en la noción de universal. En la universalidad del concepto el ejercicio subjetivo del pensar alcanza un valor objetivo, es decir, la verdad del ser conocido, su unión con él. Por tanto, con el universal se logra reponer cierta unidad entre pensamiento y ser, pero asumiendo sobre Parménides que pensar es un ejercicio activo del sujeto pensante. Luego ahora no se trata ya de que pensar y ser sean exactamente *lo mismo*, porque la concepción del universal comporta el ejercicio de la abstracción, que conlleva alguna independencia respecto de la materialidad individual de lo existente.

*b) Los universales y el nominalismo: la solución idealista.*

La noción de universal es uno de los pilares de la filosofía clásica, también en su renacer en la baja edad media con la denominada polémica de los universales; pero no es una solución entera y satisfactoria. A simple vista ya se aprecia que la noción de universal, al igual que la de *mismidad* sentada por Parménides, de entre los dos sentidos antes distinguidos, se inclina por aquél que señala la verdad de lo pensado: propiamente es la verdad concebida la que es universal, *unum in, et de multis*. Aunque cierta solución, nuevamente la consideración pragmática del pensar queda de algún modo relegada; como se aprecia en la siguiente sentencia de Boecio: *los hombres tienen los mismos conceptos universales, porque si alguien está en desacuerdo... ése no entiende*.

No es extraño por eso que, a fines de la edad media, el declive de la escolástica tenga lugar precisamente mediante una crítica a los universales, que surge otra vez de la consideración pragmática del pensamiento. El nominalismo es un ataque frontal, directo, a la noción de universal; y justamente desplegado desde la consideración del pensar como una actividad espontánea del sujeto pensante. Así concebido el pensar, los universales son meros nombres para ponernos de acuerdo al referirnos a las cosas, aunque cada uno los entienda de distinta manera; y así concebido el pensar, se vuelve a separar del ser, que termina siendo incognoscible por individual y empírico.

Nicolás de Cusa dirá que nuestras teorías son meras *conjeturas*, y se impondrá el carácter hipotético de nuestro pensamiento; la que Polo ha llamado índole *especulativa* del pensar. Para la *especulación* moderna, ha observado Polo, "el estatuto que en nuestra inteligencia tiene lo conocido es, relativamente a la realidad, posibilidad"<sup>1</sup>. A diferencia de Parménides, pensar y ser ya no son lo mismo, sino que entre ellos media ahora una diferencia cuando menos modal.

Como ya dije, éste es el ambiente en que se genera la filosofía moderna. Básicamente, la idea —explícita por ejemplo en Kant— de que pensar es una actividad espontánea y particular del sujeto; y por ello, la

---

<sup>1</sup> *Presente y futuro del hombre* (Rialp, Madrid 1993), p. 50. La mutación de la teoría a la especulación es estudiada por Polo en el c. 2, pp. 40-61.

idea de su separación del ser, que es también individual y fáctico: *la pura posición extramental*. Entre ambos, ¿tenemos la seguridad de que haya una adecuada correspondencia?, ¿o será menester una duda metódica, o alguna crítica del conocimiento?

Si la consideración pragmática del pensar llevó a la sofística a negar la verdad de nuestro pensamiento, no es mucho mejor la moderna separación de pensamiento y ser, desde la que se reduce la verdad a mera verificación de subjetivas *especulaciones*. El pensar entonces, en tanto ejercido espontáneamente por el hombre, no es de suyo verdadero; a lo sumo, la verificación es extrínseca: su casual correspondencia con los hechos. Realmente un modelo muy débil de unidad; pues tal vez acertara Schelling cuando decía que una verdad casual..., sencillamente no es verdad.

Para mejorar ese modelo, la filosofía idealista de Alemania llevó a cabo un nuevo intento de solucionar las aporías que plantea la consideración pragmática del pensar. Esta vez, olvidada ya la universalidad, instrumentando una nueva noción sintética: la de totalidad, o la de sistema; la de totalidad sistemática. Ciertamente el pensar –y en cuanto que ejercicio subjetivo– se distingue del ser; ya no hay nada universal en lo que podamos convenir; nuestras ideas son *especulaciones* particulares y subjetivas, menesterosas de extrínseca verificación. Sí..., si nuestro pensamiento es finito; pero en absoluto, en la totalidad del sistema, ello no es así. Como cuando se termina un *puzzle*, en el saber absoluto y final, la verdad es lo mismo que el ser; ésta es la postura hegeliana. Sólo para el espíritu absoluto, para un conocimiento infinito, hay verdad: *lo verdadero es el todo*; en cambio, el conocimiento finito, es abstracto (separado) y falso. Se apreciará, como dice Polo, que "el hegelianismo es una versión dinámica, como totalidad englobante, de la *mismidad*" parmenídea<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> *Curso de teoría del conocimiento*, v. III (Eunsa, Pamplona 1988), p. 302.

c) *La finitud cognoscitiva contra el idealismo absoluto: la intencionalidad.*

Naturalmente que cabe pensar así, pero no se tarda mucho en comprobar que el saber absoluto no es humano, y seguramente tampoco un adecuado modo de pensar el saber divino. Saberlo todo, ni se ha logrado, ni se logrará; y ni siquiera tiene sentido aspirar a ello, porque la culminación del humano saber no es el todo. En nuestro siglo, y frente a la reposición idealista de la verdad en términos absolutos, se constata algo que tiene que ver con la aportación poliana a la filosofía: la finitud del conocimiento humano.

Frente al ideal del saber absoluto, la finitud de nuestro conocer se descubre, ante todo, en su parcialidad; pero además en su carácter respectivo, es decir, referencial; y también en su índole contextual y aspectual; todo ello bien recogido con la noción de intencionalidad cognoscitiva. La intencionalidad es, desde Brentano y especialmente con la fenomenología husserliana y sus derivados, el alimento de la más conocida metafísica de este siglo: la respuesta a las idealistas pretensiones de absoluto.

Sin embargo, la finitud señalada por la intencionalidad cognoscitiva no ha servido sino para acentuar el subjetivismo del pensar, y así subrayar su separación del ser. Desde la distinción de diversos *mundos* fenomenológicos, como el de la vida y el de la ciencia, o la proposición de preestructuras de comprensión que nos sitúan en un determinado *mundo*, hasta la hermenéutica de los contextos, o la calificación del fenómeno ante-racional como antirrational de la postfenomenología francesa; toda la filosofía actual viene a sacar a la luz los límites de la razón humana en su aspiración de unidad con lo real. Pero se trata de unas imprecisas percepciones del límite mental, que sólo consagran la imposibilidad de articular pragmática del pensar con verdad objetiva.

Además, si Polo responde a nuestra situación con la sugerencia de detectar el límite y la ambición de abandonarlo, inversamente, desde la fenomenología al pensamiento débil, todo es, en palabras del propio Polo, "inhibición del pensamiento", "frustración de la gran esperanza de curación ofrecida"<sup>3</sup>. Y es que si no cabe la verdad absoluta, entonces

---

<sup>3</sup> *Presente y futuro del hombre*, pp. 73-4.

nuestros pensamientos son una pluralidad irreductible de discursos parciales, juegos arbitrarios del lenguaje, etc. De nuevo el pensar en su consideración pragmática, como un ejercicio subjetivo; y, en esa medida, de nuevo el pensar al margen de la verdad, como en la sofística. Al respecto, Polo ha cifrado en la discusión nominalismo/idealismo una de las más radicales claves de la filosofía contemporánea<sup>4</sup>.

## 2. La solución poliana del dilema: el límite mental.

En este orden de consideraciones, es de lo más característico, seguramente, de la filosofía de Polo el señalar también una limitación en el conocimiento intelectual del hombre. Sin embargo, como hemos visto, la constatación de los límites de la humana razón ha movido al escepticismo, subjetivismo y relativismo, cuando no al irracionalismo y voluntarismo, o a extrañas actitudes místicas; con todo lo cual se difuminan los saberes superiores del hombre. En este sentido, la filosofía de Polo tiene de diferente el no ser reductiva o finitista, sino que junto a la afirmación del límite de la mente humana se propone otra que establece la infinitud operativa de nuestra inteligencia, y con ella la posibilidad de superar, de abandonar el límite mental.

Por otro lado, no es nuevo el percatarse de la finitud de nuestros conocimientos; ni tampoco el notar la limitación de determinados métodos o actitudes gnoseológicas. En concreto, la usual crítica al objetivismo es citada por Polo, no sin alguna generosidad, como precedente de su postura<sup>5</sup>; y asimismo, Polo ha considerado la perplejidad gnoseológica que caracteriza al pensamiento moderno como "una primera y confusa aparición del límite teñida de tonalidad afectiva, vivencial"<sup>6</sup>. Pero, la aspiración poliana es detectar el límite mental no de una manera ambigua y confusa, sino "en condiciones tales que quepa abandonarlo", es decir, "de manera que entren en juego actos

---

<sup>4</sup> Cfr. su libro *Claves del nominalismo y del idealismo* (Universidad de Navarra, Pamplona 1993), en base a un curso de filosofía contemporánea del año 1984-85.

<sup>5</sup> Cfr. *Presente y futuro del hombre*, pp. 178 ss.

<sup>6</sup> *El acceso al ser* (Univ. Navarra, Pamplona 1964), p. 17.



cognoscitivos superiores"<sup>7</sup>. Detectar el límite mental en condiciones de abandonarlo exige precisar en qué consiste exactamente la limitación del conocimiento intelectual humano.

*a) La intencionalidad como solución y límite.*

A su vez ello requiere un atento estudio de la intencionalidad de nuestro conocimiento. Porque la intencionalidad es, en primer lugar, la solución del dilema que venimos planteando. En efecto, ante todo, la intencionalidad cognoscitiva implica una distinción ontológica entre el conocer y lo conocido. El conocimiento humano es intencional por cuanto operativo, pero la operación de un cognoscente finito es obviamente distinta de la realidad de lo conocido por ella. En virtud de esta distinción, la intencionalidad asume ya la dimensión pragmática del pensamiento, el hecho de ser ejercido por alguien ontológicamente finito. Y es que, si conocer es establecer cierta unidad entre cognoscente y conocido, cuando el conocimiento es finito, la unidad lograda es a su vez restringida; porque entonces el conocer permanece realmente distinto de lo conocido. Concretamente, en las operaciones cognoscitivas se dice que la unidad con lo conocido es sólo intencional, no real, porque el conocimiento intencional se hace uno con lo conocido sólo de algún modo, pero manteniéndose al tiempo distinto realmente de ello. Distinta del ser, y sin embargo, capaz de hacerse *lo mismo* que él; ésta es, entonces, una buena descripción de la operación cognoscitiva intelectual del hombre en cuanto que intencional.

Ahora bien, en tanto que alcanza esa cierta unidad con lo conocido, la intencionalidad cognoscitiva recoge también la dimensión veritativa o temática del pensamiento: el conocimiento posee lo conocido, precisamente de modo intencional. La intencionalidad integra, entonces, la citada dualidad de sentidos del aforismo parmenídeo; vale decir: unidad según la verdad, de distintos según el ser. De acuerdo con ello, hay que decir que la intencionalidad es una ganancia, la posesión de la verdad en el conocimiento; pero el acto cognoscitivo que conoce la

---

<sup>7</sup> *Presente y futuro del hombre*, p. 178.

verdad intencionalmente es la operación de un ser inteligente. Se resuelve así el dilema entre Parménides y la sofística.

Sin embargo la intencionalidad es una ganancia tanto como un límite, o una ganancia limitada. Y es que, en segundo lugar, la intencionalidad constituye también el límite de nuestro pensamiento. Por eso, Polo ha formulado el paralelismo límite mental/conocimiento intencional, y ha sugerido el conocimiento habitual como superior al intencional, es decir, al limitado<sup>8</sup>.

¿En qué consiste, pues, la limitación del conocimiento intencional? Pues yo diría –enfocado desde el punto de vista que he querido plantear aquí– que en el ocultamiento o incomparecencia de la distinción ontológica que lo constituye; pues al conocer intencionalmente lo que en acto se obtiene es lo conocido, no el conocerlo; la operación cognoscitiva se oculta al conocer<sup>9</sup>, impidiendo que se manifieste su diferencia con lo conocido. El límite de la intencionalidad consiste, entonces, en que la finitud ontológica que constituye la intencionalidad pasa desapercibida al conocer, y justamente en tanto en cuanto se conoce; pues al conocer se posee, y como verdadero, sólo lo conocido (no su distinción con el conocerlo).

En cuanto que el conocimiento se constituye como intencional, decíamos, se distingue ontológicamente del ser de lo conocido; mas ello se ignora al conocer. En el conocimiento intencional no se manifiesta tal distinción, porque el conocimiento, repito, se ajusta con lo conocido. Lo poliano es aquí destacar esta limitación –esa ignorada distinción según el ser–, y tomarla en consideración con intención de avanzar; o, por así decirlo, de desocultarla.

En efecto, intencionalmente *lo mismo* son pensar y ser. Pero esta *mismidad* no es *lo único*; además y junto a ella, el pensar se distingue del ser en términos de realidad. Tomar en consideración esta última distinción es el modo de hacerla manifiesta, adoptando una perspectiva más amplia. Se abandona de este modo aquella unicidad<sup>10</sup>, con lo que de

<sup>8</sup> Cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. II (Eunsa, Pamplona 1985), pp. 197-8; *Lo intelectual y lo inteligible*. "Anuario filosófico" XV-2 (1982) 122-8.

<sup>9</sup> Sobre el "ocultamiento que se oculta" cfr. *Curso de teoría del ...*, v. II, pp. 130 ss.

<sup>10</sup> La unicidad es el límite mental, cfr. *Presente y futuro del hombre*, p. 162; *El acceso al ser*, p. 19.

limitado tiene. De tal manera que, ajustada en estos términos, la noción de intencionalidad se resuelve en la de límite mental, y de un modo apto para permitir su abandono. Esta ha sido entonces la tarea de Polo: proponer el abandono del límite mental, es decir, "ir más allá de lo que permite la noción de intencionalidad"<sup>11</sup>.

Por lo demás, la noción de intencionalidad es, como las que nos aparecieron anteriormente de *mismidad*, universalidad y sistema del saber, de carácter más bien objetivo, es decir, inclinada hacia aquel sentido de la sentencia parmenídea que mienta la verdad de lo conocido, pues es la verdad humana lo intencional. En cambio, la noción de límite del pensamiento, que se superpone con la de intencionalidad, tiene un sesgo más subjetivo; referido primariamente, en aquella dualidad de sentidos, al que señala la consideración pragmática del pensamiento.

El límite se detecta, en efecto, en la consideración antropológica del pensar, es decir, en la consideración del pensamiento como una acción humana que, como tal, se distingue del ser. Incluso me atrevería a describir la noción de límite mental así: como aquella consideración antropológica del pensar compatible con su verdad. El propio Polo afirma expresamente: "la consideración de la operación mental, eso (...) es el límite mental". Y asimismo Polo incardina su investigación "en la consideración de la operación inmanente en tanto que operación: no de su objeto, sino de la operación misma"<sup>12</sup>. Si era la operación cognoscitiva lo oculto al conocer, desocultarla permite manifestar su distinción con el ser.

### *b) Ruptura del aforismo parmenídeo.*

Parménides, y en gran medida por la sentencia comentada, pasa por ser la primera autoridad filosófica, el fundador de la metafísica: es decir, quien inició el saber humano sobre el ser en toda su amplitud, en su universal conveniencia con la inteligencia humana. Sin embargo, el descubrimiento poliano de los límites de la intencionalidad invierte el

---

<sup>11</sup> *El acceso al ser* p. 16.

<sup>12</sup> *Presente y futuro del hombre* p. 162 y 154.

juicio sobre Parménides hasta tomarlo, entiendo yo, como su enemigo –objetivamente hablando– número uno<sup>13</sup>. Lo que para Parménides era expresión de altitud, esa unidad de pensamiento y ser que define la aspiración por la verdad de quien filosofa, para Polo lo es de llaneza: como aquí hemos dicho, *requisito mínimo* del saber, e incluso límite del conocimiento humano; y entonces algo que cabe abandonar para lograr un saber más elevado. En suma, es intención poliana la ruptura sin ambages del aforismo parmenídeo.

De manera explícita, contra la *mismidad* de pensamiento y ser que enunció Parménides, Polo afirma que el pensar "se distingue en general del ser"<sup>14</sup>, y que esa supuesta *mismidad* con que nos deslumbró Parménides "es el límite del pensamiento". "Por eso –dice textualmente–, es falsa la sentencia *pensar y ser son lo mismo*"<sup>15</sup>. Ello se propone desde la que hemos llamado consideración antropológica del pensar, a mi juicio nervio de la meditación poliana: pensar es una acción humana, y en cuanto tal enteramente distinta del ser<sup>16</sup>; he aquí la distinción que da lugar a la intencionalidad.

Para determinar esta antropológica consideración Polo concedió que una de las aportaciones cartesianas –y en general modernas– a la filosofía fue la atribución de cierta positividad al pensamiento<sup>17</sup>, distinta de la positividad extramental de las cosas; de acuerdo con ella –o más bien eludiendo su suficiencia–, se puede proponer la distinción o exterioridad entre pensamiento y ser: *distinción* general del pensamiento respecto del ser y plena *exterioridad* del ser respecto del pensar<sup>18</sup>. En esta distinción y exterioridad se aprecia la finitud de nuestro conocimiento, base de su limitación. Intentaremos ahora encontrar una explicación del límite mental.

---

<sup>13</sup> Polo ha tratado de la superación de Parménides, que plantea como ampliación "por ambos lados" de su modelo de unidad, en *Lo intelectual y lo inteligible*.

<sup>14</sup> *Evidencia y realidad en Descartes* (Rialp, Pamplona 1963), p. 292.

<sup>15</sup> *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, pp. 302 y 359.

<sup>16</sup> Ya Aristóteles denunció que la filosofía parmenídea suponía la existencia de una sola cosa: Parménides "piensa que necesariamente existe una sola cosa, el ente, y ninguna otra". *Metafísica* I, V; 986 b 29. Si el pensar se distingue del ser, como dice Polo, alguien existe *además* del ente.

<sup>17</sup> Cfr. *Evidencia y realidad en Descartes*, pp. 272-4.

<sup>18</sup> Cfr. id., pp. 292 y 296.

c) *El conocimiento en cuanto humano: explicación del límite mental.*

Ante todo, es cierto que el conocimiento humano es creado; ello justifica la distinción pensar/ser que constituye la intencionalidad del conocimiento; es, pues, ésta la condición básica que permite hablar de una limitación en la mente humana. Y es que por el contrario, dice Polo, "en términos de acto, ser y conocer son idénticos *simpliciter*"<sup>19</sup>. La afirmación del límite mental comporta, entonces, la distinción entre la identidad ser/conocer y la mismidad intencional pensar/ser. La primera se entiende como originaria e increada; a diferencia de ella "cualquier acto distinto de la simple identidad ser/conocer es creado", y más concretamente el acto cognoscitivo del hombre que logra hacerse *lo mismo* intencionalmente que el ser.

La distinción creado/increado es la más radical en filosofía, y aquí se ve de qué importante modo juega en la filosofía poliana<sup>20</sup>. Entiendo, por otro lado, que precisamente esta distinción permite enlazar la doctrina poliana del límite mental con la doctrina tomista acerca de la distinción real de *essentia* y *esse* en las criaturas, que Polo considera solidaria de aquélla<sup>21</sup>; en el centro está la noción de creación, un ámbito temático común.

Pero en segundo lugar hay que señalar, además, que, si bien la distinción con el ser es consecuencia del carácter creado del conocimiento, la limitación del conocimiento intencional estriba propiamente en el hecho de que tal distinción sea ignorada al conocer. Es decir, el límite mental alude a cierta finitud operativa de la inteligencia, no a su finitud constitutiva, que es insuperable; y esto

<sup>19</sup> *Curso de teoría del conocimiento*, v. I (Eunsa, Pamplona 1984), p. 46.

<sup>20</sup> Cfr. además, por ejemplo, *Presente y futuro del hombre* pp. 138-9

<sup>21</sup> Cfr. id, p. 179. Pero nótese también las diferencias entre Polo y Tomás de Aquino: concretamente que "crear no siempre significa lo mismo" (id, p. 170), o que "hay dos sentidos de la creación" (id, p. 179), la del mundo y la del hombre. Es peculiar de Polo dotar de un sentido intelectual preciso a la especial creación de las personas, que también Tomás de Aquino reconoce pero no desarrolla; concretamente, "ser creador de la persona no significa ser causa de la persona" (id, p. 170).

aunque dependa de ella. Por eso, su explicación requerirè algo más que apelar al carácter creado del hombre: otro tipo de explicación complementaria, que también Polo ha sugerido.

Con alguna vaguedad, porque no quiero entrar mucho en este tema, la idea de Polo es que el límite del pensamiento obedece a una insuficiente formalización del cuerpo humano por el alma, en virtud de la cual el pensar se constituye según un criterio observacional -la presencia de los objetos- que no formaliza el cuerpo, sino que lo muda en hecho indescifrable<sup>22</sup>. De manera que la limitación de la mente humana se debe más a la conformación actual de su naturaleza que al carácter creado del ser humano. Tal vez si el hombre tuviera una naturaleza perfectamente esencializada –o libremente dispuesta– su conocimiento no ignoraría la distinción con el ser, sino que directamente podría ser manifestativo de ella (como el conocimiento habitual), en lugar de ceñirse exclusivamente a los objetos (como el conocimiento intencional operativo). La tesis es, en suma, que el conocimiento humano se distingue del ser en cuanto conocimiento creado; pero el que ignore tal distinción cuando conoce es debido a nuestro actual estado. No parece una exageración atribuir una ignorancia de esta clase al efecto de una caída, como afirma la fe católica; máxime tratándose del ocultamiento de nuestro ser creado, y del ser creado de lo que conocemos.

En todo caso, por humano, y ello incluye también por creado, el conocimiento intelectual está limitado, es intencional; su limitación implica su distinción con el ser, precisamente su constituirse como distinto de él; en *El acceso al ser* Polo denomina con frecuencia al límite "la diferencia pura con el ser"<sup>23</sup>. Repito y resumo que el límite del pensamiento humano viene dado primero por ser un conocimiento finito, creado; razón por la cual nuestro pensamiento se distingue del ser. Y actualmente por ser un conocimiento intencional, es decir, constituído a espaldas de dicha distinción. A mi juicio, éste es el lugar

---

<sup>22</sup> Ello acontece porque deriva del alma como esencia humana y no como forma del cuerpo; cfr. respecto de todo este asunto *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, pp. 390-4 y 407 en adelante, especialmente 422 ss.

<sup>23</sup> "La presencia es la diferencia pura con el ser, y al revés: la diferencia entre conocimiento y ser es exclusivamente la presencia mental", p. 112; "la diferencia pura con el ser no es la nada, sino la presencia mental", p. 133.

más indicado para hablar de una diferencia ontológica; la diferencia ontológica metodológicamente más fecunda es la que distingue nuestro pensar del ser. En suma, en la distinción pensar/ser, contraria a Parménides, estriba la noción poliana de límite mental<sup>24</sup>.

## II. LA DOCTRINA POLIANA SOBRE EL LIMITE MENTAL Y SU ABANDONO.

### 1. Exposición de la doctrina.

Polo ha expuesto dos veces, en dos épocas distintas, su doctrina sobre el límite mental y su posible abandono. La primera exposición se recoge en sus tres primeros libros publicados en los años 1963-66, especialmente en *El acceso al ser*<sup>25</sup>. Lo original y heterogéneo de esta primera presentación de su doctrina, así como una muy notable dificultad terminológica, hicieron de esta exposición poliana algo poco escuchado e incomprensido. Tal vez por eso, Polo calló desde entonces durante más de una década, y lo poco que escribió no enlazaba directamente con su inspiración primitiva; tan sólo el artículo *La cuestión de la esencia extramental*<sup>26</sup>, de 1971, prosigue con la investigación incoada, como para significar que su silencio no obedecía a una renuncia de sus planteamientos. La segunda gran exposición de la doctrina poliana aparece principalmente en los tres volúmenes del *Curso de teoría del conocimiento* publicados hasta la fecha (1984-88). Veinte años después de la edición de sus primeros libros, y unos treinta

---

<sup>24</sup> "El acto de conocer humano confiere la suposición: el acto creador confiere el ser (no la suposición). Creación significa dar el ser; conocer significa dar el objeto. Dar el objeto es menos que dar el ser. El objeto está dado en virtud del acto de conocer; la criatura (...) en virtud del acto de crear": *Curso de teoría del conocimiento*, v. II, p. 153.

<sup>25</sup> Editado en 1964, pero redactado en los años 1952-5, según se indica en la nt. de la p. 20.

<sup>26</sup> "Anuario filosófico" IV (1971) 275-308.

de su redacción, cambia muy notablemente la presentación poliana de su doctrina.

Sobre todo, en el lapso de esos veinte o treinta años, Polo ha encontrado el engarce filosófico de sus ideas con la tradición<sup>27</sup>; y ello representa una novedad no sólo en cuanto a la presentación, sino incluso en cuanto a los contenidos de su filosofía. No quiero decir que hayan cambiado en esos años, porque no creo que sea verdad; pero sí que han ganado solidez con el hallazgo de una doctrina en la que apoyarse: se trata de la doctrina aristotélica sobre las praxis cognoscitivas, el fundamento antropológico de la intencionalidad.

Si Polo inició la investigación sobre el límite mental y su abandono considerándolo en sí mismo –como tema; o mejor, como método para acceder a temas– y en diálogo con el pensamiento moderno –principalmente Descartes y Hegel–, ahora Polo encuentra en la filosofía clásica de Aristóteles el apoyo que necesitaba para desplegar todas las posibilidades que sus ideas le ofrecían, y al tiempo hacerse más inteligible y asequible. La clave es la noción aristotélica de *praxis akineseos*.

Explícitamente, en *Presente y futuro del hombre* –cuyo capítulo 5 está dedicado íntegramente a esa idea aristotélica–, Polo afirma que constituye una profundización en la noción de praxis intelectual el "detectar en la posesión de objeto el carácter de límite"<sup>28</sup>. También en el *Curso de teoría del conocimiento*, Polo ha afirmado que "el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó. Esto es lo que he intentado aclarar en los últimos años"<sup>29</sup>.

Con todo, esta doctrina aristotélica no es asumida por Polo de modo ciego o acrítico, pues si bien le sirve para manifestar la limitación cognoscitiva de la inteligencia humana –fijada en la conmensuración del acto cognoscitivo con su objeto que define las praxis intelectuales–, al margen de otras discrepancias menores, Polo necesita asegurar la posibilidad de abandonar el límite mental; y ello afecta especialmente al

---

<sup>27</sup> Polo ha confesado que en sus primeros libros "no quedaba justificada (...) su relación con la filosofía tradicional", *Curso de teoría del conocimiento*, v. I, p. XI.

<sup>28</sup> *Presente y futuro del hombre*, p. 120.

<sup>29</sup> *Curso de teoría del conocimiento*, v. I, p. XII.



estatuto aristotélico del intelecto agente y a la génesis del conocimiento habitual, como Polo mismo ha puntualizado<sup>30</sup>.

Por el contrario, y a diferencia de esta segunda exposición, en *El acceso al ser* la teoría del conocimiento se esboza sin ninguna alusión a la noción aristotélica de praxis<sup>31</sup>, y teniendo como principal interlocutor –o más bien oponente– a Kant. Todavía en el curso 1974-75 –me consta porque tengo los apuntes inéditos de ese curso– la teoría del conocimiento que expone Polo se estructura sobre la crítica kantiana más que sobre la doctrina aristotélica del acto cognoscitivo. En cambio, las lecciones del curso 1977-78, aunque de menor importancia respecto de esta cuestión, sirven de base para confeccionar el tercer volumen del *Curso de teoría del conocimiento* publicado en 1988<sup>32</sup>. Y con toda seguridad, pues fui alumno suyo, el curso 1979-80 dictó ya un curso de esa materia basado en la idea de acto cognoscitivo de Aristóteles. Con todo, la primera referencia a esta doctrina, publicada por Polo aparece en *Lo intelectual y lo inteligible* del año 1982<sup>33</sup>; y a partir de esta fecha justamente, Polo reemprende la publicación de su obra, especialmente prolífica en los últimos años. El cambio puede fecharse, por tanto, a finales de los 70, comienzos de los 80.

## 2. El abandono del límite mental.

Hemos dicho que la tesis poliana del límite mental no es de ninguna manera finitista y reductiva, como esas otras percepciones de los límites del conocer que aparecen en la filosofía actual. La razón de ello es que

---

<sup>30</sup> Cfr. id, v. III, p. XIII.

<sup>31</sup> En el libro en su conjunto, sólo hay una alusión indirecta a ella cuando Polo glosa los sentidos de la verdad para Tomás de Aquino (pp. 170 ss.); es decir, no cuando esboza su teoría del conocimiento, sino cuando examina la validez del aristotelismo tomista. En ella se atiende a la potencialidad del concepto que exige su conversión a la fantasía; el abandono del límite aspira a ir más allá de esta conversión.

<sup>32</sup> Según se indica en p. XII.

<sup>33</sup> En línea con lo dicho, aquí Polo asimila la conmensuración de la praxis cognoscitiva con su objeto al límite mental, y su abandono al conocimiento habitual no operativo.

dicha tesis es solidaria, como haz y envés, de otra que sienta la infinitud operativa de la inteligencia humana; hasta tal punto que, según creo, aquélla sin ésta no se entiende bien.

En efecto, la infinitud operativa de la inteligencia consiste –nos dice Polo– en que "si la inteligencia nota que no puede conocer más, ese advertir 'el no conocer más' es, a su vez, un conocer, y a través del notar que 'no conoce más' puede ir más allá". O también: "la inteligencia no termina, sino que objetiva cualquier obstáculo con que se encuentre y, con ello, lo supera: se entiende, se tiene lo entendido y se sigue entendiendo. Si se posee como entendido que no se puede seguir entendiendo, se sigue entendiendo a partir de eso precisamente"<sup>34</sup>.

Por eso, una vez fijado que la distinción con el ser constituye –por ignorada– un límite para el conocimiento intencional del hombre, la inteligencia no se queda obturada por él. En esto se equivocan tanto el idealismo trascendental como el idealismo absoluto. No sólo porque cuestionen la validez del conocimiento intencional, sino porque además el uno se detiene ante la diferencia de nuestro pensamiento con el ser –declarando a éste *noúmeno* ignoto–, y el otro se enreda en la reducción de dicha diferencia en pro de una presunta identidad final, obviamente imposible. Pero ya dijimos que el límite es operativo, no constitutivo; es decir, no estriba tanto en la diferencia de nuestro pensamiento con el ser, cuanto en su ignorarla al conocer; y una ignorancia sólo se vence con un incremento<sup>35</sup> cognoscitivo. A este respecto, dice Polo que los hábitos intelectuales comportan un incremento de la propia capacidad cognoscitiva de la inteligencia: "son perfecciones de la potencia intelectual en cuanto tal"<sup>36</sup>.

De aquí que la superación del límite mental no sea su negación<sup>37</sup>, ya que Polo admite expresamente la validez del conocimiento intencional, como no podía ser menos. La superación del límite mental es su abandono; dicho abandono es exigido por la propia noción de límite, de

<sup>34</sup> *Curso de teoría del conocimiento*, v. II, p. 206 y 209-10.

<sup>35</sup> El intelecto agente no sólo proporciona las especies impresas a la inteligencia, sino que también ilumina sus operaciones; aquí está el incremento cognoscitivo requerido; cfr. id, v. III, p. 26.

<sup>36</sup> *Lo intelectual y lo inteligible*, p. 129.

<sup>37</sup> Este es uno de los motivos de la discusión de Polo con Hegel en *El acceso al ser*; cfr. p. 19 y todo el c. II.

acuerdo con la infinitud operativa de la inteligencia, en la medida en que consiste en la *consideración misma* del límite. Porque, como el límite es cierto ignorar u ocultarse, en el momento en que es considerado por la inteligencia, en ese mismo momento es superado; con palabras de Polo: "si se detecta el límite, se abandona"<sup>38</sup>. Y es que la consideración del límite en que consiste su abandono no se agota en sí misma, sino que, por cuanto permite seguir entendiendo, tiene riguroso carácter metódico; de tal manera que es el modo de acceder a nuevos temas: también con palabras de Polo, "el límite, en cuanto tema, es estricta vía de acceso"<sup>39</sup>.

*a) La condición plural del saber: su alcance trascendental.*

Como hemos dicho, la intencionalidad es cierta unidad entre pensamiento y ser que incluye una limitación: la ignorancia de que es unidad de lo ópticamente distinto. En consecuencia, abandonar el límite de la intencionalidad consistirá en hacer frente, en tomar en consideración esa óptica distinción entre conocimiento y ser. Y así, la distinción entre conocimiento y ser que da lugar al límite del pensamiento, lo primero que plantea es su mutua, o mejor plural, referencia<sup>40</sup>.

Cabría preguntar ¿qué tiene que ver el pensamiento humano con el ser? Ciertamente, como afirmaron los clásicos, el ser es tema del pensar: nuestro conocimiento es intencional. He ahí a Parménides; así empezamos este trabajo, y así empezó la filosofía toda: *lo mismo es el pensar y el ser*. Pero hay otra respuesta posible, si se toma en cuenta la diferencia ontológica que la intencionalidad cognoscitiva nos oculta: el pensamiento tiene que ver con el ser también en cuanto que es distinto de él, o en su realidad intrínsecamente finita. Se abre entonces una nueva multiplicidad de referencias del pensar al ser, lugar en el que se inscribe ahora la meditación poliana.

---

<sup>38</sup> *Presente y futuro del hombre* p. 180.

<sup>39</sup> *El acceso al ser*, p. 14.

<sup>40</sup> Esta referencia es múltiple, no única, precisamente en salvaguarda de la distinción pensar/ser; cfr. *Evidencia y realidad en Descartes* p. 289 ss.

Por una parte, el ser, en cuanto que distinto del pensar, es su *fundamento*; así se abren las dos primeras dimensiones del abandono del límite, las que conforman la metafísica. Por otra parte, el pensar, en cuanto distinto del ser, *indica*<sup>41</sup> que alguien existe *además* del ente; y así se abren las otras dos dimensiones del abandono del límite, las que conforman la antropología trascendental. En consecuencia, el abandono del límite conduce a dos saberes heterogéneos: la metafísica (que se ocupa de la esencia y existencia del mundo como fundamento de nuestro pensamiento) y la antropología (cuyos temas son la esencia y existencia del hombre, ése ser cuya existencia es *además*)<sup>42</sup>.

En este sentido, la aportación poliana es primariamente metodológica, porque esos temas se conocen en alguna medida, también de manera intencional; pero entiendo que, justamente por ser metódica, la aportación poliana redundaba en la congruencia y alcance temáticos del saber. Ciertamente que Polo afirma modestamente que su aportación es fundamentalmente metódica, y por ello que la tarea de abandonar el límite es más bien oportuna y aconsejable que necesaria<sup>43</sup>. Sin embargo, yo insisto en que la congruencia de un saber no puede sino reportar beneficios temáticos, con otra metodología inalcanzables; pues en otro caso vano sería el nuevo método. Es decir, entiendo que los logros temáticos del abandono del límite son muy notables, y tornan la filosofía de Polo lo suficientemente distinta de toda otra como para considerarla original y autónoma, y no una mera asimilación, desde nuevos puntos de vista, de doctrinas más o menos tradicionales, aunque ciertamente coincida con ellas en algo.

Y, en efecto, la denominación que con propiedad corresponde a los saberes logrados abandonando el límite del pensamiento es la de trascendental. La metafísica y la antropología se constituyen, abandonado el límite mental, como saberes estrictamente trascendentales. A su vez, ese carácter trascendental responde a la índole existencial de los temas que estudian: el mundo y el hombre.

---

<sup>41</sup> Sobre el conocimiento intelectual como conocimiento *de alguien*, es decir, como *indicio* de la persona, cfr. *Curso de teoría del conocimiento*, v. II, p. 53.

<sup>42</sup> Anunciados al final de *El acceso al ser* (p. 383), Polo ha recuperado recientemente ese programa de desarrollo de los saberes trascendentales; cfr. pp. 162-4 y 182-6 de *Presente y futuro del hombre*.

<sup>43</sup> Cfr. *Presente y futuro del hombre*, p. 154.

Además, la heterogeneidad entre ambos saberes se corresponde con el distinto modo en que el hombre trasciende la limitación de su pensamiento hacia esos existentes. De manera que, finalmente, hay que sentar la condición plural del saber desde el abandono del límite mental: por un lado la metafísica, por otro la antropología.

Su articulación estriba inicialmente en que son distintos "modos de abandonar el límite mental"<sup>44</sup>. Sin embargo, ello conlleva una crítica de la analogía del ser<sup>45</sup>, propuesta desde un preciso significado de lo que es existir, y en especial de su sentido trascendental, que Polo ha expuesto en un apéndice de *Hegel y el posthegelianismo*<sup>46</sup> al que debemos atender.

En él se establece una significativa distinción terminológica a partir de la constatación de la insuficiencia de la presencia mental, dado que la presencia mental de los objetos es el límite. Pues bien: por una parte, *ser* indica una "evasión de la posesión cognoscitiva según la presencia"; y, por otra, "el cumplimiento de tal evasión" es la *existencia*. Existir es así "independencia", "el carácter real del ser más allá de la posesión según presencia" —de la posesión cognoscitiva—, y por ello lo "objetivamente indisponible"<sup>47</sup>.

De acuerdo con esto, "trascendentalidad significa equivalencia de ser y existir". Es decir: si del ser cabe un conocimiento intencional, de la existencia, en la medida en que rebasa la posesión cognoscitiva, no; sólo con el abandono del límite se logra formular esa equivalencia. Pero ella conlleva una nueva significación y una *ampliación* del planteamiento trascendental respecto del sentido y alcance que tenía en la filosofía precedente; ante todo porque dicha equivalencia es múltiple<sup>48</sup>: se propone que son varios los existentes, o varios los ámbitos en que descubrimos la existencia. A la postre, la pluralidad de referencias entre

---

<sup>44</sup> Id, p.164.

<sup>45</sup> Formulada ya en *El acceso al ser* pp. 174 ss.. Cfr. también *Hegel y el posthegelianismo* (Univ. Piura, Piura 1985), pp. 404 ss.

<sup>46</sup> "El sentido integral de la metafísica": mundo y trascendencia, pp. 398-411.

<sup>47</sup> Cfr. id, pp. 403-7.

<sup>48</sup> Me interesa subrayar la objeción que aquí plantea Polo (id, p. 404) a la noción de *actus essendi*: "es un postulado, un dar por lograda la evasión" que hemos mencionado; pero ello "deja sin decidir" la posibilidad de esta heterogénea multiplicidad de equivalencias.

el pensar y el ser antes mencionada se corresponde con esta multiplicidad de trascendentales, y da lugar a la dualidad entre metafísica y antropología, heterogeneidad primera de saberes trascendentales.

Ahora trascendental, en cuanto que convertible con existencial, viene a ser tanto transobjetivo, como transoperativo; pues, si la operación cognoscitiva humana es limitada y la existencia escapa a ella, el abandono de tal limitación en busca del existir se ejerce tanto en un trascender el objeto hacia lo extramental –la existencia mundana–, como en un trascender la operación hacia lo transinmanente: la libertad trascendental, o existencia personal<sup>49</sup>.

Por otro lado, si el límite mental se establecía en función del carácter creado del conocimiento humano –al cual oculta–, la determinación de la existencia como trascendente a éste la refiere inmediatamente al Creador. Y por tanto, la conjunción de los existentes, o su coexistencia, exige un nuevo trascendental: "al nuevo trascendental –dice Polo– corresponde la designación de Creador"<sup>50</sup>.

### *b) Axiomatización de la metafísica.*

Veamos ahora el planteamiento de la metafísica desde el abandono del límite mental. El tema que trasciende la intencionalidad cognoscitiva es el fundamento: la existencia mundana es fundamental. Aquí me interesa inicialmente que se entienda el preciso sentido que tiene la noción de fundamento como tema de la metafísica, presente ya desde las primeras obras de Polo<sup>51</sup>. Y es que, en cuanto se distinguen pensar y ser, cabe apreciar, siendo realistas, que éste es el fundamento de aquél.

---

<sup>49</sup> Así se plantea esta cuestión en *Presente y futuro del hombre* pp. 152-3.

<sup>50</sup> *Hegel y el posthegelianismo*, p. 405.

<sup>51</sup> En *El acceso al ser* se habla del *principio* ya desde la advertencia preliminar (p. 15); igualmente, en *El ser I: la existencia extramental* (Univ. Navarra, Pamplona 1966) se alude al *ser principal* ya desde la segunda página del texto (p. 14). Sin embargo, en el libro sobre Descartes, y aunque con el mismo sentido, se usa más el término *fundamento* que el de *principio*.

– *La existencia mundana.*

La noción de fundamento es usada prioritariamente por la filosofía moderna; y en el sentido de fundamento de la verdad. De una u otra manera, toda la filosofía moderna ha entendido que es la razón el fundamento de la verdad; a diferencia de ella, la filosofía clásica –que apenas atiende, en cambio, al tema de la fundamentación– establece, sin embargo, con palabras de Tomás de Aquino, que *veritas supra ens fundatur*<sup>52</sup>, o que *esse rei, et non veritas eius, causat veritatem intellectus*<sup>53</sup>. La metafísica poliana afronta la moderna cuestión del fundamento con una intención realista, es decir, con las soluciones que permite la filosofía clásica.

Y es que, como venimos diciendo, si en un sentido el conocimiento humano se hace uno con el ser cuando lo conoce de verdad, aún entonces, y en otro sentido, el saber se distingue existencialmente del ser, porque el saber es cierta cualidad del hombre, y el ser no. De acuerdo con ello, el ser extramental de lo conocido, en cuanto distinto de la verdad poseída al conocerlo, se entiende precisamente como fundamento de esa verdad conocida.

El planteamiento poliano de la cuestión, a mi juicio, enmarcado en ciertas propuestas tomistas del *De veritate*, puede exponerse en términos *cuasi* temporales: la existencia extramental es previa al conocimiento humano; la verdad poseída por éste es posterior a ella. Entre lo anterior y lo posterior hay una secuencia real, pues la verdad es consecuencia del ser<sup>54</sup>; esa secuencia real es la existencia como fundamento de la verdad. Pero seguir realmente de lo anterior a lo posterior es persistir; y por eso, Polo denomina a la existencia mundana *persistencia*<sup>55</sup>.

Ahora bien, persistir es un acto: la actividad de existir de la naturaleza material. Considero una genialidad metafísica de Polo

<sup>52</sup> *De veritate* 10, 12 ad 3

<sup>53</sup> *Summa theologiae*, I, 16, 1 ad 3.

<sup>54</sup> "Verum, prout dicitur de intellectu, convertitur cum ente quod est extra animam per consequentiam". Tomás de Aquino: *De veritate* 1, 2 ad 1.

<sup>55</sup> Cfr. *El ser I: la existencia extramental* c. III, pp. 155-200. También aquí, la advertencia de la persistencia se sugiere desde el indicio que nos da el tiempo; con todo, Polo señala que persistir no es noción temporal, y la distingue de otras que sí lo son, como las de durar y permanecer.

advertir la actividad del ser en esa secuencia antes propuesta. Ello exigió una concentrada atención<sup>56</sup>, y supuso una rectificación de la visión aristotélica del movimiento y de la acción, así como de sus nociones de potencia y materia<sup>57</sup>, que, con ser una cosa tan actual, ninguno de los defensores de la metafísica clásica había sugerido hasta el momento. Pero es evidente que, si hay una actividad, proceso o movimiento, entre la existencia y la verdad –en tanto que son una anterior, otra posterior, y se siguen–, tal movimiento no puede implicar cambio, ni exigir efectos en el cognoscente. La rectificación de Aristóteles era, pues, oportuna.

–*La esencia del universo.*

Si la existencia extramental del mundo –el fundamento– es la persistencia, el otro gran tema de la metafísica poliana es el de la esencia del universo. A él se dedica el estudio *La cuestión de la esencia extramental*, que hemos citado; y aunque allí Polo diseña ya los grandes trazos de su consideración de la esencia como *analítica causal*, un desarrollo más extenso del tema nos ha sido prometido para el cuarto volumen del curso de teoría del conocimiento de próxima aparición; lo que se justifica porque Polo asigna una operación mental, la razón, al conocimiento de la esencia real.

Para acercarnos a esa cuestión hay que decir que, aunque el fundamento es extramental, el hombre puede conocerlo también intencionalmente. No todo lo que conoce intencionalmente el hombre es el fundamento, pero uno de los asuntos que puede conocer así es éste, ya que el hombre puede notar la diferencia mental/extramental que da lugar al límite de su conocimiento, e intentar superarla con nuevas operaciones de su pensamiento.

Pues bien, el conocimiento intencional del fundamento, una vez constatada la índole extramental de éste, no puede sino consistir en una *devolución* de lo pensado a su realidad. A ese preciso cometido se dedica

---

<sup>56</sup> Cfr. la fenomenología de la atención que Polo apunta en *El acceso al ser*, pp. 292 ss.

<sup>57</sup> Cfr. *El ser I: la existencia extramental*, c. II, pp. 103-53.



una de las operaciones intelectuales del hombre: la razón<sup>58</sup>. Por tratarse de una devolución a lo extramental que arranca desde la finitud de nuestro conocimiento, es decir, desde la intencionalidad, Polo entiende ya la razón como "un cierto abandono del límite mental"<sup>59</sup>, que, con todo, se distingue del abandono metódico en el juicio con el que se conoce la esencia extramental.

Polo denomina con frecuencia a la razón *explicitación*: el razonar es una explicitación de implícitos. Esto quiere decir lo siguiente: la posesión cognoscitiva de la verdad *implica* la existencia extramental de lo conocido, si es que se ha conocido una verdad (lo que es tautológico). Si se toma en cuenta esa implicación y se aspira a desvelarla, y tal es el caso de la razón, se procederá a una explicitación de lo implícito, que es gradual, como afirma Polo: concepto, juicio y raciocinio. Con todo, la diferencia ontológica entre nuestro pensamiento y el ser exige la "guarda definitiva del implícito"<sup>60</sup>, o que el proceso racional en su culminación siga diferenciándose del ser extramental. Por eso cabe preguntarse por el estatuto extramental de la esencia, a cuyo conocimiento se ordena la segunda dimensión del abandono del límite.

Quiero advertir, antes que nada, que semejante interpretación de la razón humana, que suscribo personalmente al ciento por cien y que encuentro compatible por entero con la tradicional, es sin embargo, a mi juicio, realmente novedosa, en correspondencia con lo peculiar de la trascendentalidad según la entiende Polo. Concretamente, la apertura de la razón a lo extramental, para devolver, fragua la idea de una *pugna*<sup>61</sup> entre principios: lo primero en el conocer y lo primero en el ser. Pero esta idea, que no es ajena a la tradición, no ha sido sin embargo desarrollada por ella: desde el *Organon* hasta *El orden de los conceptos* de Maritain, yo no encuentro precedente alguno.

Con todo, el conocimiento del fundamento que se logra con la razón es limitado por intencional, y puede mejorarse —en orden a su congruencia— si se abandona el límite del pensamiento, lo que constituye

---

<sup>58</sup> La primera exposición de este planteamiento poliano se encuentra ya en la importante nota 386 de *Evidencia y realidad en Descartes* pp. 256 ss.

<sup>59</sup> *Presente y futuro del hombre* p. 183.

<sup>60</sup> *El acceso al ser* p. 131.

<sup>61</sup> Cfr. la lección 8 del v. III del *Curso de teoría del conocimiento*.

una segunda dimensión de su abandono, tras la requerida para advertir la persistencia. Esta se ejercía en el intelecto, o hábito de los primeros principios, mientras que aquélla propiamente en el juicio, que es el acto central de la razón<sup>62</sup>. Por otro lado, el conocimiento del fundamento, ya sea intencional o no, se distingue de la advertencia de su fundar activo (como paralelamente, el ejercicio activo del fundar no es idéntico con su verdad, que poseemos cognoscitivamente, aunque tampoco contradictorio con ella).

Pues bien, lo que del ente se conoce al razonar es, finalmente, su esencia; y por eso, con el abandono del límite en la *explicitación devolutiva* lo que se busca es el estatuto extramental de la esencia. Sugeriré ahora un punto de vista, directo y brusco, para acercarnos al tema de la esencia extramental. Si *esse causat veritatem intellectus*, la verdad del conocimiento es el efecto propio del ser real; por eso, Polo afirma que la inteligibilidad del ser "es su eficiencia, la eficacia del ser"<sup>63</sup>. Ello permite la consideración pasiva de la actividad de ser, es decir, el análisis de su efecto: los distintos sentidos en que el ser puede tomarse como causa de la verdad conocida. La esencia extramental se comprende entonces como la *analítica causal pasiva* del acto de ser.

De entre los sentidos causales, el primario –según la tradición– es el fin, pero la posesión del fin corre a cargo del conocer<sup>64</sup>; por eso dice Polo que "la esencia extramental se describe como la unidad de orden cumplida", es decir, la concausalidad completa, "cuádruple"; "pero el orden no se cumple por entero, porque ese cumplimiento corre a cargo de causas distintas. Por eso la esencia extramental es potencia y se distingue del acto de ser"<sup>65</sup>.

La distinción real de esencia y existencia, en el caso de la naturaleza material, equivale a la afirmación de que el acto de ser fundamental, la persistencia, no siendo idéntico con su verdad –a la que, como posterioridad pura, nunca puede actualizar–, tampoco es contradictorio con ella, ya que la causa. Se dice entonces que el fundamento es no contradictorio y causa: principio de no contradicción y principio de

---

<sup>62</sup> Cfr. *La cuestión de la esencia extramental*, pp. 285-91.

<sup>63</sup> *La inteligencia y el conocimiento de Dios*, CTF 4, p. 21.

<sup>64</sup> Cfr. *Curso de teoría del conocimiento* v. II, p. 171.

<sup>65</sup> *Presente y futuro del hombre*, p. 183.

causalidad en el plano trascendental. La conjunción de estos dos sentidos del principio apela al principio de identidad -la identidad originaria es Dios, como ya se ha dicho-, y de esta manera se axiomatiza la metafísica como estudio de tres primeros principios.

Lo central en ella es la interpretación trascendental del principio de causalidad, el *ligamen* de los primeros principios, como dice Polo<sup>66</sup>; pero ¿cómo no va a ser así, si *esse causat veritatem*? Toda la metafísica de Polo es, a mi juicio, una indagación de esta causalidad<sup>67</sup>.

Y así la metafísica poliana constituye una profundización muy notable en aquello que desde antiguo se llama filosofía primera<sup>68</sup>. Su mérito entiendo ser, básicamente, la constatación del carácter activo del ser en orden a la fundamentación de la verdad; se ingresa de ese modo en un nuevo ámbito: aquella dimensión activa del ser que rebasa o trasciende el conocimiento humano en cuanto que intencional, es decir, en su limitación; ésta es, como dijimos, su existencia. En el ámbito trascendental ser equivale a existir; la primera equivalencia es el fundamento o persistencia.

### c) *Una antropología trascendental.*

Pero si valiosa es la aportación poliana a la metafísica, es en la antropología donde el hallazgo del límite mental y la subsiguiente metodología que lo abandona tienen mayores efectos.

Es lógico que sea así, porque toda la filosofía poliana estriba en la consideración de la operación mental humana, como ya vimos. Si al comienzo de este trabajo jugué con la dualidad de sentidos del aforismo parmenídeo para sentar la consideración pragmática del pensar como

---

<sup>66</sup> Cfr. *El acceso al ser* p. 58.

<sup>67</sup> Acerca de la metafísica de Polo como estudio de la causalidad trascendental he escrito *Sobre el realismo de Leonardo Polo* (en "Philosophica" Valparaíso, Chile). Lo allí dicho debe ser completado con lo que aquí digo más arriba, en el párrafo que incluye la nota 21, o en la conclusión.

<sup>68</sup> Sobre la metafísica de Polo como filosofía primera, o de lo primero, he escrito *Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica*. "Anuario filosófico" 25 (1992) 125-43.

prioritaria respecto de su consideración temática, hay que notar que la consideración antropológica del pensar —y precisamente en cuanto que no es la única— debe remitir a una antropología primera o trascendental. Es, por así decirlo, la culminación natural de la filosofía de Polo, su destino propio y específico.

Por otro lado, esto permite una formulación teórico/histórica más radical; es la siguiente. La rectificación aristotélica a Platón consistió esencialmente en rechazar el estatuto *en sí* de las Ideas, para retrotraerlo al *nous*: *el nous*—dice Aristóteles— *es el lugar de las ideas*<sup>69</sup>; y así, en efecto, lo ha glosado Polo: "he aquí (...) la crítica de Aristóteles a la idea platónica: no hay entendido sin entender"<sup>70</sup>. Pero habría que decir que si las ideas no se dan en sí, sino en un inteligir, tampoco el inteligir se da en sí, sino que es el entender de una persona. El progreso sobre Aristóteles exige llevar a su término final la rectificación iniciada: el *nous* tampoco es lo radical, sino que la inteligencia remite a la persona. A la postre, debe lograrse la reducción entera: desde la idea a la persona; ello exige descubrir el carácter personal de la verdad: en último término, la verdad o *es* persona o *de* la persona —con genitivo subjetivo—. Por eso, la consideración de la operación mental, que es lo central en Polo, exige de suyo una antropología trascendental. Aunque desde Boecio sea la persona la que se define por su naturaleza racional, entiendo que más bien a la inversa es el conocimiento intelectual el que debe referirse al ser personal.

A la temática humana Polo ha dedicado ya numerosos escritos, alguno de ellos muy notable; sin embargo, en ellos no ha desarrollado sistemáticamente su antropología trascendental. Lo más aproximado a tal desarrollo son las "tres tesis básicas" recientemente publicadas<sup>71</sup>. Por eso yo no puedo exponer aquí con garantías la antropología poliana; me limitaré, entonces, y quizás aventurando un tanto, a mostrar la génesis del saber antropológico en el abandono del límite mental.

---

<sup>69</sup> *De anima* III, 429 a 25.

<sup>70</sup> *Lo intelectual y lo inteligible* p. 123.

<sup>71</sup> Cfr. *Presente y futuro del hombre* pp. 164-78. Las tesis son: 1) la antropología se distingue de la metafísica como saber trascendental en la medida en que el ser humano se distingue del ser de que trata la metafísica; 2) la existencia humana es coexistencia; 3) no cabe persona única.

– *La existencia personal.*

La sugerencia inicial que hemos hecho más arriba es la siguiente: el pensar, en cuanto distinto del ser, *indica* que alguien existe *además* del ente. *Además* es la designación específica de la existencia humana<sup>72</sup>; y a ella le corresponde este carácter propiamente respecto del límite, que es el ceñido ajuste entre la operación mental y el objeto pensado.

Para mostrarlo, Polo se ha servido de la glosa a la expresión *el yo pensado no piensa*. Ya desde el comienzo Polo notó que a la idea de sujeto del pensamiento, es decir al yo pensado, "le falta precisamente lo que distingue al sujeto de la idea, a saber: *ver*"<sup>73</sup>; en consecuencia, negó desde el comienzo que cupiera "pensar el yo". Lo pensado nunca es el yo, porque el yo es más bien aquello de lo que depende lo pensado, o a lo que existencialmente se refiere. Ello no impide que logremos un cierto autoconocimiento; pero sí muestra, respecto de él, el carácter de además que caracteriza a la existencia cognoscente. Si "no puedo de ninguna manera comunicar mi carácter pensante a lo que pienso, la realidad no está en lo pensado, y el sujeto no es una operación"<sup>74</sup>.

Y es que no cabe pensar el yo, no porque el yo pensado esté mal pensado –el yo se piensa como pensante–, sino porque la existencia del cognoscente trasciende el ámbito de lo pensado, es decir, rebasa la intencionalidad del propio conocimiento. Esto lo que quiere decir es que hay una diferencia entre el pensar y el ser de la persona humana; no que el hombre no pueda conocerse o pensarse adecuadamente, sino que, aún en ese caso, pensarse no es el ser del hombre: su ser personal es *además*. La diferencia entre el pensar y el ser de la persona humana es caso paradigmático de la distinción real entre el ser y el obrar que define las criaturas. Se aprecia de nuevo la vinculación del límite mental con el carácter creado del conocer humano.

Pues bien, la existencia personal parece ser, según Polo, un acto cognoscitivo: el sentido del ser que se descubre como además es de índole cognoscitiva. Y así, en los comienzos, Polo se refería a la

<sup>72</sup> En *Presente y futuro del hombre* Polo sugiere un doble sentido de este peculiar adverbio (*además*): además de la operación cognoscitiva, y además de Dios; cfr. p. 184.

<sup>73</sup> *Evidencia y realidad en Descartes*, p. 306 ss.

<sup>74</sup> *Curso de teoría del conocimiento*, v. III, p. 306.

existencia cognoscente, más que a la existencia libre o personal; pero incluso en la segunda exposición de su doctrina, Polo parece afirmar que el conocimiento es el ser del hombre<sup>75</sup>, y señala que el intelecto agente debe situarse en el orden del ser humano<sup>76</sup>: es ese "núcleo posesorio del saber"<sup>77</sup> al que con frecuencia alude.

Ahora bien, el existente humano en rigor no puede conocerse: el yo pensado no piensa; conocer-se apunta a una identidad que no corresponde, por creado, al hombre. En consecuencia, Polo propone que, cuando se abandona el límite mental en la consideración de la persona, se *alcanza* la existencia personal. La existencia personal propiamente no se conoce, sino que se acompaña, se "alcanza acompañándola"<sup>78</sup>. En ello se muestra su carácter de además, irreductible a una obtención terminal: el yo pensado no piensa. A mi entender, *alcanzar a ser acompañando* es una expresión que reza la vinculación del ser con el obrar humano. De esta manera se ubica el propio conocimiento en su limitación y dependencia del ser personal.

Alcanzar la existencia personal como además conduce a entender el sentido último de la libertad, que para Polo es una propiedad trascendental del ser humano, y no una predicamental de su voluntad. Porque con el carácter de además se expresa la insaturabilidad de la existencia cognoscente, signo de la irreductibilidad del ser al obrar. "Además" señala así excedencia, sobreabundancia, irrestricción: algo más incluso que la sola infinitud o la inmortalidad, como dice Polo<sup>79</sup>; y eso es la libertad trascendental. La metáfora poliana de ella es el fuego en la figura del *Exodo*, la llama que "ni se consume, ni consume"<sup>80</sup>. Como trascendente a sus acciones, la libertad es la índole de la existencia cognoscente de la persona humana. En el ámbito trascendental ser

---

<sup>75</sup> *Presente y futuro del hombre*, p. 150: "el conocimiento operativo es el conocimiento inferior. Por encima de él existen (...) otro tipo de actos cognoscitivos, de los cuales podemos destacar (...) el conocimiento (...) como *esse hominis*".

<sup>76</sup> *Curso de teoría del conocimiento*, v. I, p. 234: "el intelecto agente puede asimilarse al acto de ser"; *Presente y futuro del hombre*, p. 184: "... la luz del *intellectus ut actus* (...). Justamente esa luz es la coexistencia humana".

<sup>77</sup> *El acceso al ser*, p. 48.

<sup>78</sup> *Presente y futuro del hombre*, p. 184.

<sup>79</sup> Cfr. id, p. 189.

<sup>80</sup> Id, p. 203.

equivale a existir, dijimos; la segunda equivalencia es la libertad personal.

Esté carácter de además que corresponde a la existencia libre puede describirse como un *plus*, o más, añadido. Y esto en un doble sentido: tanto porque se añade a algo, como porque a ello se añade algo. Respecto a lo primero, corresponde a la existencia personal la designación de *co-existencia*: el existir humano es coexistir; es una existencia con..., desplegada o añadida junto a... ; inicialmente, junto al universo. Polo ha rechazado el intento moderno de construir una antropología sustitutiva de la metafísica, o *simétrica* respecto de ella. El ser del espíritu no se reduce a la existencia de lo material, pero tampoco es incompatible con ella, ni la subsume, ni la constituye como su alienación. La ampliación de lo trascendental tiene que referirse a ella misma, sin mengua de lo ampliado; ello exige respeto hacia aquello que se amplía: la trascendencia de la existencia mundana. Por esto la existencia humana es coexistencia, ante todo, con el universo.

Aquí coexistencia no menciona una mera co-localización -como dos yuxtapuestos en un ámbito más general-, porque el universo no coexiste; de nuevo hay que observar que la ampliación corre a cargo de quien amplía: es el hombre quien coexiste. Por eso coexistir significa más bien *ratificación*, o *refrendo*, de la existencia. En este orden de consideraciones, la persona humana, dice Polo, "esencializa" el ser del mundo<sup>81</sup>, pues con el hábito de los primeros principios lo eleva al plano de la esencia, del que *in re* se distingue; con otra óptica más cercana, es evidente que el conocimiento *expresa* la realidad de la naturaleza, o que la cultura es cierta *continuatío naturae*<sup>82</sup>. En suma, la existencia personal tiene que ver con el universo en el modo de una implementación: el hombre plenifica el cosmos, lo lleva a su perfección.

Respecto a lo segundo, hemos dicho que la existencia de la persona humana es además, es decir, irreductible no ya al pensamiento, sino a cualquiera otra de sus acciones; y, por lo mismo, éstas no son sino manifestaciones del ser personal. Si en la filosofía de Polo las manifestaciones de la persona constituyen el ámbito de tematización de

---

<sup>81</sup> *Lo intelectual y lo inteligible*, p. 132; *Presente y futuro del hombre*, p. 191.

<sup>82</sup> Cfr. *Quién es el hombre* (Rialp, Madrid 1991), c. VIII, pp. 166 ss.

la cultura, la sociedad y la historia humanas<sup>83</sup>, esta irreductibilidad muestra nuevamente la trascendencia espacio/temporal de la existencia personal. Técnicamente, Polo ha consagrado estas observaciones con la idea de que la persona humana *carece de réplica*; ello es congruente con su carácter de además.

– *La esencia del hombre.*

Accedemos así al tema de la esencia humana. Pues esta carencia de réplica es esencial al hombre<sup>84</sup>; más aún: en cuanto manifiestativa del límite mismo (de la distinción ser/obrar) constituye la esencia misma de la persona humana. Si el hombre no puede replicarse en sus acciones, no se puede referir a ellas de un modo terminativo, sino que éstas dependen de él en el modo de un *disponer*: el hombre dispone de sus acciones.

Tal disposición se plasma en la interpretación poliana de los hábitos: ellos son la disposición humana de la naturaleza. En cuanto trascendente a ella, el hombre dispone de la naturaleza, lo cual exige su perfección mediante los hábitos: esa repotenciación de sus facultades que hace que el hombre no tenga un principio de operaciones fijo; en los hábitos, el lugar físico de la libertad, se aprecia, por tanto, la disposición personal de la naturaleza: hasta ella, dice Polo, "se *extiende* la libertad"<sup>85</sup>. Y así la naturaleza es esencial al hombre, es humana, en cuanto perfeccionada por hábitos.

Sin embargo, "la perfección de su naturaleza no es la perfección del ser personal"<sup>86</sup>; es decir, la persona humana no se agota en su disponer, que más bien para ella supone una cierta *detención*, un detenerse. En ello se muestra que el carácter de además se mantiene, es decir, no se ordena a la disposición, ni se satura con ella. Nuevamente apreciamos aquí el carácter creado de la persona humana, la real distinción entre su esencia dispositiva y su ser además.

---

<sup>83</sup> Cfr., al respecto, la segunda parte del estudio de Polo *La sollicitudo rei socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*. En, VV.AA.: "Estudios sobre la encíclica 'Sollicitudo rei socialis'". Unión editorial (AEDOS), Madrid 1990; pp. 79-119.

<sup>84</sup> Cfr. *Presente y futuro del hombre*, p. 189.

<sup>85</sup> Id., p. 171.

<sup>86</sup> Id., p. 189.



La ausencia de réplica que caracteriza la persona humana es así indicativa de aquello que, a mi juicio, es el logro más nítido de la antropología poliana: la descalificación de la idea de persona única, es decir, la refutación del solipsismo. Nótese lo sobresaliente de esta actitud en una filosofía que cabría tildar de intelectualista, aunque no fuera más que por la centralidad en ella de la noción de operación intelectual<sup>87</sup>. Pero en la misma idea de coexistencia que define la libertad va implícito ya que el existente humano no puede darse como ser único.

Y es que la ausencia de réplica pone a la persona humana en tal situación que se condena a la soledad, manifiesta en la idea de degradación ontológica por la que el hombre sólo pudiera habérselas con lo inferior a él; a esta soledad llama Polo existencia trágica<sup>88</sup>. Pero la existencia humana no es trágica si busca su destino no en un plano inferior al suyo, sino en el orden de ese *plus*, que es el ámbito del existir personal. Entonces, la coexistencia humana no es sólo con el universo, sino principalmente con las demás personas<sup>89</sup>, y especialmente con Dios, fuera del cual el hombre no alcanza la plenitud de su conocer. Como ya dijimos, el conocimiento humano es insaturable por sus operaciones y hábitos; la misma infinitud de la inteligencia, solidaria de la propuesta del límite mental, es una muestra también de la irrestricción terminal del ser personal; y con ello indicio singular de la referencia de la persona humana a su Creador. Según Polo, ésta es la vía antropológica para el acceso a Dios<sup>90</sup>; sólo en la Verdad Personal el hombre encuentra adecuado reconocimiento.

En suma, la existencia humana –la existencia personal– es, como existencia cognoscente, una existencia en la verdad –que es persona–, o, por el contrario, una existencia en falso, aislada, trágica; como dice Polo: "la verdad no tiene sustituto útil"<sup>91</sup>. Si en cambio la existencia cognoscente se refiere destinalmente a Dios, la vida humana se decide

<sup>87</sup> "De Aristóteles tomo el intelectualismo radical" id, p. 195.

<sup>88</sup> Véase especialmente la glosa al dionisos nietzscheano en id, p. 176.

<sup>89</sup> "El aislamiento de la persona es trágico, y, al carecer de réplica, ha de apelar a la mediación de las esencias que llamo convocatoria. La convocatoria es la sociedad" id, p. 192, nt 7.

<sup>90</sup> Cfr. id, p. 170; también *Quién es el hombre*, pp. 224-5.

<sup>91</sup> *Quién es el hombre*, p. 252.

toda ella en su *encuentro* con la verdad; y así dice Polo: "los implícitos de la verdad son tantos como mi vida, de modo que existir es el procedimiento de sacarlos a la luz"<sup>92</sup>.

Si el abandono de la *unicidad* mostraba la distinción ser/pensar, que en primera instancia permitía advertir el carácter fundante del ser, la culminación de tal abandono se realiza en la consideración del ser personal, que, con todo rigor, nunca es único. Por eso, es fruto propio de la metodología poliana la tematización de la índole existencial del orden interpersonal, incluso con el alcance destinal que tiene para el hombre.

### III. CONCLUSION.

En suma, creo que se puede decir lo siguiente. La distinción real de esencia y existencia en las criaturas es la culminación de la filosofía clásica en el medievo. En el ámbito temático que se corresponde con tal distinción, la diferencia entre el Creador y la criatura, se instala Polo. Su aportación es aquí metodológica: nos introducimos en el ámbito de esa diferencia mediante una vía de acceso común para los múltiples existentes, la consideración del límite de la inteligencia humana.

Por otro lado, si la filosofía clásica, en su estudio de la realidad, culmina con el descubrimiento de la creación, la filosofía moderna tiene su eje en el estudio del conocimiento intelectual, como lo más propio del ser humano. La síntesis integradora de ambas debe atender, por tanto, a los vínculos que unen el conocimiento humano y la creación; en la propuesta poliana, se descubren asimismo en la consideración del límite del pensamiento.

Y así, el límite mental, respecto de la existencia mundana, muestra la distinción pensar/ser: como el conocimiento humano es creado, el ser mundano es extramental, persistente fundamento de la verdad conocida. Respecto de la existencia personal, el límite mental muestra la distinción

---

<sup>92</sup> Id, p. 250.

ser/obrar: como el conocimiento humano es creado, es una acción del ser humano –*operari sequitur esse*–, el cual, por lo mismo, no se reduce a ella, sino que debe entenderse como además, como libertad trascendental. La libertad del ser además y la persistencia del fundamento son los existentes cuyo conocimiento en cuanto existentes – y ello dice, en cuanto creados– exige el abandono del límite mental, es decir, de la ignorancia que acompaña a la intencionalidad de nuestro conocimiento.

Se entiende que entonces la doctrina poliana sobre el límite mental sea una aportación en el orden del planteamiento, de la génesis misma, del saber filosófico.

# LA ANTROPOLOGIA TRANSCENDENTAL DE LEONARDO POLO

Ricardo Yepes Stork

## 1. Introducción

Este artículo tiene por objeto mostrar un esquema de la Antropología Transcendental de Leonardo Polo, aún sin publicar. Hay una redacción primitiva de esta obra, que data de 1972 y recoge las ideas y anotaciones del autor en los años cincuenta, y las amplía. Esta versión es inédita, y constituía los Tomos III y IV de su obra *El Ser*, de la que sólo se publicó el primer tomo<sup>1</sup>, y cuyo segundo está incluido en el cuarto del *Curso de Teoría del conocimiento*, de inmediata publicación.

De hecho, una lectura atenta de *El acceso al ser*<sup>2</sup>, publicado en 1964, permite encontrar muchas de las nociones que forman esta antropología: por ejemplo, *logos*, *núcleo del saber*, *intelecto*, *disponer*, etc<sup>3</sup>.

El autor de que tratamos se ha dedicado a impartir, aproximadamente desde 1986 ó 1987, numerosos cursos y conferencias sobre temas de antropología. No es inexacto afirmar que, en los últimos cinco o seis años, una vez concluido el tomo III del *Curso de Teoría del*

---

<sup>1</sup> *El Ser*, I, Eunsa, Pamplona, 1964 (ES).

<sup>2</sup> *El acceso al Ser*, Eunsa, Pamplona, 1964 (AS).

<sup>3</sup> El autor considera que las formulaciones de AS y del manuscrito del 72 son primerizas, válidas, pero aún no maduras.

*conocimiento*<sup>4</sup>, y mientras redactaba el cuarto, la ocupación fundamental de su quehacer filosófico ha sido la antropología.

Fruto de esta actividad son las numerosas transcripciones escritas de sus cursos sobre estos temas<sup>5</sup>, y los diversos artículos publicados en revistas y libros colectivos<sup>6</sup>, además de los libros *Quién es el hombre* (1991)<sup>7</sup>, *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos* (1993)<sup>8</sup> y *Presente y futuro del hombre* (1993)<sup>9</sup>, el cual, además de artículos originales de los años setenta después reelaborados<sup>10</sup>, contiene material inédito de los últimos años sobre estas cuestiones. Además pronto veremos publicados la *Introducción a la filosofía* y el cuaderno *El hábito de los primeros principios*.

Por tanto, a un observador atento no se le puede escapar el hecho de que la antropología ha pasado a ser el cuerpo de inéditos sin duda más amplio de esta filosofía, aunque ya en los años setenta hay publicaciones e inéditos sobre la cultura actual y la modernidad que tienen gran contenido antropológico<sup>11</sup>. Conviene anotar aquí que el trabajo, hecho

<sup>4</sup> *Curso de Teoría del Conocimiento*, Tomo III, Eunsa, Pamplona 1988 (los tomos de este curso se citan como CTC).

<sup>5</sup> Entre otros varios señalo ahora los cursos *El yo* (curso de doctorado), Pamplona, 1991; *Antropología de la dirección*, Pamplona, 1991/1992.

<sup>6</sup> Hay referencias bibliográficas sobre esta cuestión, anteriores a 1992, en mi artículo "Leonardo Polo y la historia de la filosofía", *Anuario Filosófico*, 25, 1992, págs. 101-124. Una muestra reciente en *Doctrina Social de la Iglesia. Una presentación sinóptica*, en *Estudios sobre la encíclica Centesimus Annus*, Aedos, Madrid, 1992, págs. 97-121, y *La ética y las virtudes del empresario. Entrevista a Leonardo Polo*, por Patricia Pintado Mascareño, *Atlántida*, 1993, 14, 208-220.

<sup>7</sup> *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991, 258 pp. (Edición italiana: *Chi é l'uomo*, Vita e Pensiero, Milán, 1992; edición peruana del mismo título, Universidad de Piura, Piura, 1993) (QH).

<sup>8</sup> *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*, Universidad Panamericana, México, 1993, 252 págs. (EA).

<sup>9</sup> *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 207 págs. (PF).

<sup>10</sup> Sobre las fuentes de esta obra ver mi introducción a ella, págs. 9-16. Al final de ese volumen (págs. 203 y ss.) hay una *Guía bibliográfica* para leer las obras de Leonardo Polo por el orden más pedagógico.

<sup>11</sup> Destaco *La originalidad de la concepción cristiana de la existencia*, en *Palabra*, 54, 1970, págs. 18-24; *Las organizaciones primarias y la empresa*, Banco de Bilbao, 1982, II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad, págs. 89-136; *La libertad posible*, en *Nuestro Tiempo*, 234, Diciembre 1973, págs. 54-70; *Los límites del subjetivismo*, *Nuestro Tiempo*, 273, Marzo de 1977, págs. 5-22. Un inédito muy

principalmente en Pamplona por M. J. Franquet, de poner en transcripción escrita las clases y conferencias de estos últimos diez años es lo que ha hecho posible esta *nueva percepción* del pensamiento que nos ocupa.

Esta importancia, sin embargo, no ha hecho sino empezar, y esto por varios motivos. El primero y más importante es que parece llegado el momento de comenzar la redacción de los dos tomos de la *Antropología Transcendental* (en adelante AT)<sup>12</sup>. Como base de partida, Polo tomará el manuscrito del 72 y los cursos de doctorado de los años 1988-1993, además de artículos y conferencias ya citados en parte. Hay que decir que buena parte de esta antropología *está ya* hecha, o como suele decir M. J. Franquet, *están ya dadas las claves*, y sólo falta la fusión, síntesis y desarrollo de un material preexistente muy voluminoso.

La segunda razón, a mi juicio más importante, es que, si se me permite parafrasear la manida frase, la filosofía de nuestro tiempo "será antropología o no será". La tesis fundamental de la AT postula una ampliación transcendental de la metafísica, pero libre, no necesaria. Sin esa ampliación transcendental la metafísica podría quedarse reducida, cuando no confinada, en su tema tradicional, el ser fundamental, y en su interpretación categorial del hombre, sin dar cuenta cabal del quehacer filosófico moderno<sup>13</sup>.

La demanda actual de una AT viene entonces indicada por la necesidad de una interpretación no simétrica de la filosofía moderna<sup>14</sup>, que dicho en términos coloquiales, quiere decir *zanjar la discusión sobre la posmodernidad* con una propuesta teórica realmente "sanante" de la modernidad<sup>15</sup>. Además viene también indicada por la necesidad de colmar el interés que por doquier se advierte por una interpretación del hombre que esté a la altura de los problemas de nuestra época, lo cual es tanto como decir: *humanismo transcendental* para una época que quiere

---

pertinente al respecto es *La dignidad humana ante el futuro*, Madrid, 1971, libro-entrevista de Salvador Bernal, 235 págs.

<sup>12</sup> Una justificación de *Por qué una Antropología transcendental*, en PF, págs. 149-203.

<sup>13</sup> Ver PF, pág. 149 y ss.

<sup>14</sup> El lugar clásico donde Polo expone este proyecto es AS, págs. 357 y ss.

<sup>15</sup> Amplíe un poco este planteamiento, sin entrar a fondo en él, en *Entender el mundo de hoy*, Rialp, Madrid, págs. 56-68.

recuperar muchas dimensiones humanas estragadas durante el siglo XX. En este sentido la AT es *humanismo radical*, porque hoy, como dice el Prof. A. Llano<sup>16</sup>, el humanismo o es radical o no es humanismo en absoluto, y el *humanismo radical* más evidente de nuestros días es el humanismo cristiano de Juan Pablo II<sup>17</sup>.

Desde un punto de vista descriptivo o metodológico las cuestiones antropológicas a las que Polo se ha dedicado en los últimos años se dividen en dos grandes zonas, discernibles pero inseparables: lo que podríamos llamar antropología propiamente trascendental, recogida sintéticamente en el manuscrito del 72, con el estilo y concisión característicamente heideggerianos de la primera época de su filosofía, que trata del planteamiento general de la AT, del ser del hombre y la esencia humana (tercera y cuarta dimensiones del abandono del límite<sup>18</sup>), y lo que podríamos llamar *antropología sistémica*, que consiste en una interpretación epagógica o inductiva de los rasgos humanos. Esta antropología sistémica es el desarrollo o despliegue de la cuarta dimensión del abandono del límite, la esencia humana, y su aplicación a las cuestiones éticas, sociales, políticas y empresariales, frecuentes en las recientes exposiciones de este autor, como se ha señalado.

La peculiaridad de esta *antropología sistémica* es la redundancia o ampliación trascendental de nociones del lenguaje ordinario (esperanza, acción humana, amistad, y tantas otras), que se emplean en la exposición de temas *prácticos* y éticos. Esta antropología es, como digo, el despliegue de la esencia humana según los transcendentales antropológicos.

Por tanto, cabe distinguir entre *un tratamiento trascendental* de la esencia humana y *un tratamiento sistémico*. Entre los dos hay que establecer cierta diferencia metódica, que más adelante señalaremos.

<sup>16</sup> Tomado de su conferencia *¿Eficacia o fecundidad? El papel de la cultura en la regeneración del tejido social*, IESE, Madrid, 18 de octubre de 1993.

<sup>17</sup> La relación del magisterio de Juan Pablo II con la AT es una cuestión enteramente pertinente para entender la actualidad de la segunda. M. J. Franquet ha estudiado la relación entre el pensamiento de Karol Wojtyła y Leonardo Polo acerca de la persona.

<sup>18</sup> Este método de cuatro dimensiones, propio de nuestro autor, ha sido explicado por él de modo sencillo en *Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo*, por Juan Cruz Cruz en *Anuario Filosófico*, XXV-1, 1992, págs. 27-51.

Pero ambas *no se pueden separar*, pues la *antropología sistémica* en su conjunto es sistémica por el carácter de *además*, que es *el primer transcendental antropológico*: la remisión de cada una de las partes del hombre al todo del sistema, y del todo a cada una de las partes, y de unas partes a otras, es una reunión, una remitencia mutua, una agregación, obrada en el hombre por el carácter congregante de la libertad esencializada como voluntad y como hábito. Porque el ser del hombre es *además* hay sistema. Por tanto ambas antropologías son inseparables. El tomo I de la AT trata del ser del hombre, y el tomo II de la esencia humana. Este segundo tomo es un tratamiento transcendental. La antropología sistémica está ya en buena parte publicada: QH es el mejor exponente<sup>19</sup>.

Dicho esto, podríamos pasar a exponer el esquema temático de la disciplina en cuestión, tal y como a mí se me alcanza<sup>20</sup>, lo cual es, desde luego, una garantía del todo insuficiente. Si me atrevo a exponerla<sup>21</sup> es con el ánimo de contribuir a que el pensamiento de Polo deje de ser *su* pensamiento, y se convierta en una discusión temática compartida por muchos para avanzar, según el principio de libre discusión, en la consolidación del abandono del límite y de los temas que éste nos abre<sup>22</sup>, y por tanto en su incorporación al bagaje común de los filósofos.

Sólo resta decir que en este estudio sólo puedo *describir* o *enumerar* los principales temas y nociones de la AT, pero de ningún modo puedo *exponerla*, mostrando el engarce interno de esas nociones. Esta

---

<sup>19</sup> Ver *Prólogo*, pág. 22.

<sup>20</sup> El esquema de la AT que aquí presento ha sido sancionado *grosso modo* por Leonardo Polo, lo cual no quiere decir que él vaya a exponerla como yo lo hago: la AT es una disciplina filosófica libre, y pertenece a todo aquel que la piense de modo congruente.

<sup>21</sup> El presente estudio ha sido preparado por la lectura de muchas de las obras publicadas e inéditas de Leonardo Polo y por frecuentes conversaciones personales con él sobre el tema. Específicamente se pueden mencionar los siguientes escritos: el curso monográfico inédito *La libertad*, Pamplona, 1990, del cual tomo la casi totalidad de las citas entrecomilladas (por lo cual no voy a especificar en cada caso); el último capítulo de PF, ya citado. Para la última parte he consultado específicamente ET, QH y el curso inédito *La filosofía política de Platón y Aristóteles*, Piura, Perú, 1984.

<sup>22</sup> El abandono del límite no se puede hacer de una *única* manera: cada uno lo hace a su modo, y surgen exposiciones y asuntos nuevos, como se puede apreciar en los restantes estudios incluidos en este volumen. En este sentido conviene insistir en que es *un método*, no un sistema de pensamiento como "propiedad" de su autor.



descripción, basada, como he dicho, en lecturas de obras publicadas, inéditos y en conversaciones orales, *supone* la mayor parte de lo expuesto, lo cual hace inevitable la incongruencia, sólo excusable por mi propósito *expositivo* de una parte del pensamiento de Polo hasta ahora muy mal conocida. La AT aparece en rigor sólo cuando se muestra temáticamente una noción, y ésta da paso a la siguiente: esto no podemos hacerlo aquí<sup>23</sup>.

## 2. Planteamiento de la Antropología Transcendental

De los dos tomos de la AT, el primero necesariamente ha de estar dedicado a su planteamiento general y al ser del hombre. Para ambos propósitos contamos con el último capítulo de PF, como ya he dicho, ampliado con el curso completo de esas lecciones impartidas en México, hasta un total de doce, los cursos monográficos impartidos en Pamplona desde 1989 (la razón, la libertad, el yo, los primeros principios), y otro material que no enumero con detalle, pero que aportan *casi todo* lo necesario para completar este primer volumen.

El planteamiento general de la AT comienza con *tres tesis sobre la distinción transcendental de la metafísica y de la antropología* (tesis 1), la cual no se alcanzó ni en la filosofía clásica ni en la moderna (tesis 2), y que requiere, para ser bien establecida, un método propio que distinga los actos cognoscitivos de una y otra: el abandono del límite (tesis 3)<sup>24</sup>. Sobre éste último no voy a hablar aquí, ni tampoco sobre sus cuatro dimensiones, por ser asuntos bien conocidos y tratados en otras publicaciones<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> La mayor parte de las afirmaciones que siguen deberían ir acompañadas de citas y comentarios, porque en rigor sólo se entienden si se desarrollan. Pero hacerlo supondría escribir un texto considerablemente más largo y de carácter distinto al que éste tiene: sólo pretendo mostrar el esquema de la AT.

<sup>24</sup> Las tres tesis están expuestas en el capítulo ya citado de PF. Se pueden formular de varias maneras. Aquí menciono la más sencilla.

<sup>25</sup> La distinción de las cuatro dimensiones del abandono del límite está establecida en AS, ES, en el estudio de Juan García de este volumen, en la exposición de Ignacio Falgueras y de Héctor Esquer en el volumen de *Anuario Filosófico*, XXV-1, 1992, y en otros muchos lugares. Del correcto establecimiento de esa distinción pende la AT completa: no es extraño que Polo le haya dedicado particular atención.

dimensiones, por ser asuntos bien conocidos y tratados en otras publicaciones<sup>25</sup>.

La segunda cuestión que aborda el planteamiento introductorio de la AT es *la actualidad como límite mental*, es decir, la necesidad del abandono de la actualidad para establecer adecuadamente la ampliación trascendental de la metafísica (tercera tesis). Actualidad es el modo supositivo en que Aristóteles entendió su hallazgo del acto, de modo que su *entelecheia* acabó siendo establecida como primer sentido del acto y el movimiento fue privado de término y convertido en acto inactual o imperfecto, mientras la *energeia* se desplegó sobre todo como operación cognoscitiva y volitiva<sup>26</sup>.

Propondría establecer el abandono del límite diciendo: *energeia* y *entelecheia* no son intercambiables (para Aristóteles sí lo son, y de varias maneras; de hecho las intercambia constantemente<sup>27</sup>; *energeia* es un sentido triple y general del cual *entelecheia* es el más excelente: la sustancia). Si intercambiamos *energeia* y *entelecheia*, acto y actualidad se mezclan. Dicho de otro modo: quizá se podría entender mejor y más rápidamente el abandono del límite si se designara como *la adecuada separación de energeia y entelecheia*, como trascendentalmente distintas, con un matiz: la actualidad está en la esencia del hombre, no en su ser. *La realidad es más que energeia*, tanto la humana como la del universo. Por tanto: el acto no se mide por la actualidad. El abandono del límite sería, pues, *el abandono de la actualidad*, por ser ésta cognoscitiva: "la actualidad es exclusiva del hombre"<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> La distinción de las cuatro dimensiones del abandono del límite está establecida en AS, ES, en el estudio de Juan García de este volumen, en la exposición de Ignacio Falgueras y de Héctor Esquer en el volumen de *Anuario Filosófico*, XXV-1, 1992, y en otros muchos lugares. Del correcto establecimiento de esa distinción pende la AT completa: no es extraño que Polo le haya dedicado particular atención.

<sup>26</sup> Hago una exposición detallada de esta cuestión en *La doctrina del acto en Aristóteles*, EUNSA, Pamplona, 1993, 510 páginas. Ver una exposición resumida en "Los sentidos del acto en Aristóteles", *Anuario Filosófico*, XXV/3, 1992, 493-512.

<sup>27</sup> Trato esto en "Origen y significado de la *Entelecheia* en Aristóteles", *Thémata*, 9, 1992, págs. 361-374.

<sup>28</sup> Recuerdo que los entrecomillados pertenecen en su mayoría al curso inédito *La libertad*, Pamplona, 1990.

Esta tesis es solidaria de *la interpretación de la distinción real de Tomás de Aquino*: Santo Tomás no abandona la actualidad, pero establece la distinción. Esta es la tercera cuestión del planteamiento general de la AT: la aplicación de la distinción real tomista al hombre. Cómo ha de ser entendida la distinción real es una cuestión metafísica tratada, como es sabido, en *Evidencia y realidad en Descartes*<sup>29</sup>, entre otros lugares. En este planteamiento introductorio de la AT es preciso retomar cuestiones metafísicas que nos alcanzan el ser del hombre como distinto realmente de su esencia y como transcendentamente distinto del ser del universo.

La distinción real y su aplicación al hombre, que Tomás de Aquino no llegó a hacer, nos remiten a la cuarta cuestión: el establecimiento de la diferencia, y de *la mayor diferencia, como un transcendental*: la mayor distinción no se da entre el ser y la nada, sino entre el creador y la criatura. El establecimiento de esta tesis permite superar el monismo. *El carácter transcendental de la diferencia* no tiene nada que ver con la prioridad transcendental de la potencia sobre el acto, como más tarde se verá.

*La creación* se convierte por tanto en un tema primario de la metafísica y la antropología transcendentales, que en esta fase están siendo distinguidas y adecuadamente establecidas. "Sin la creación se hace filosofía segunda" dice la fórmula de esta cuestión.

"*Para entender el acto hay que entenderlo como dependencia pura*". Un acto creado que es el universo y otro acto creado que es la persona: ambos dependen radicalmente del creador. Esto es solidario e inseparable de lo anterior. Conviene resaltar la peculiaridad de la designación del acto como dependencia y la imposibilidad de combinar actualidad y dependencia: son dos nociones contrapuestas, porque actualidad es *exención*. Dependere es *seguir siendo*. "La criatura es acto estrictamente dependiente, y cuanto más depende más acto es".

La noción de dependencia nos lleva de inmediato a la quinta cuestión: la distinción de las nociones de *origen, persistencia y además* como transcendentales referidos al Creador, al ser del universo y al ser del hombre. La creación es continua desde el origen. "La menesterosidad

---

<sup>29</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963, pág. 256 y ss.

de la criatura es actividad". El carácter de cada una de estas nociones, que obviamente aquí no es posible recordar, forma el núcleo del planteamiento general de la AT<sup>30</sup>.

La distinción de la persistencia y el además es solidaria de la distinción del ser y la esencia. La esencia, y es la sexta cuestión, *significa perfección*, y "la esencia del hombre es más perfecta que la esencia del universo porque no está perfeccionada por una causa final extrínseca, sino que su perfección es intrínseca, de principios operativos. La causa final es extrínseca, ordenación de concausalidades"<sup>31</sup>. Desde aquí se establecen también de modo congruente las nociones de *sustancia* (bicausal o tricausal) y *naturaleza* (sustancia tricausal). La causa final es la esencia de esas sustancias naturadas, naturales y naturalezas.

No puede entenderse esta parte de la metafísica sin añadir que "como primer principio, el principio de no contradicción es o se corresponde con el *actus essendi*, distinto realmente de la esencia tetracausal". "La no contradicción real se puede entender como el persistir": "es la persistente exclusión del no-ente". Estamos en la séptima cuestión: *la axiomática de los primeros principios*: "La identidad es el origen y el acto de ser de la criatura es el persistir". La causalidad es el ligamen entre ambas. Esta axiomática se conoce por un hábito, el de los primeros principios: la AT no es troceable en partes, no es deductiva, unas nociones no se deducen silogísticamente de otras. Por eso mi enumeración es meramente indicativa y podría ser alterada casi por completo porque unas nociones no se pueden exponer sin las otras.

### 3. El ser del hombre

La octava cuestión continúa, como todas, la anterior: es el carácter adverbial del *además*, que "cumple todas las condiciones de la no contradicción, pero no como persistencia, sino como *añadiéndose*

---

<sup>30</sup> De hecho ES es un estudio de la persistencia que por fuerza alude a la noción de origen y al además.

<sup>31</sup> La ordenación de concausalidades, la esencia del universo, está tratada en el tomo IV de CTC. Jorge Mario Posada prepara un estudio al respecto titulado *Una física de causas*.

*constantemente*". "Ser además es abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre". "Además significa intimidad..., acompañar, es el ser-con, la coexistencia". *Además y coexistencia* son dos modos de expresar el carácter propio del ser del hombre. "La persona es un yo con yo, un yo consigo". Por tanto es intimidad, un puro sobrar que se abre hacia dentro y que no da lugar a términos polares sujeto-objeto. Aquí habría un punto de encuentro con Derrida y con la sustancia última de sus reivindicaciones<sup>32</sup>.

Pero "ser acompañándose" es la misma noción de intimidad: el primer transcendental personal, expresable también como libertad. "La libertad es *ser-con* en intimidad sin precipitar como sujeto y objeto... La libertad es íntimamente libertad". Pero "dar es también un transcendental personal. Intimidad significa dar, es el ser como don. *Donatio essendi*": "¿qué es lo que entrego si doy? Mi intimidad. Si hubiera que dar de otra manera me quedaría sin nada". Dar es *don acompañado, don ratificado*. "Nadie da si no es un dar, si no es intimidad".

El fulcro de los transcendentales personales es la adverbialización: "ser libertad significa ser libremente". Pero los transcendentales personales no estarían completos sin el *intelecto*, al cual el profesor Falgueras ha dirigido principalmente su atención<sup>33</sup> basándose en los textos de AS: "el intelecto agente es la libertad". Baste con indicarlo.

Los transcendentales personales o antropológicos nos remiten a los transcendentales metafísicos y nos plantean la conversión de unos y otros, la posible exclusión del carácter transcendental de *aliquid* y *res*, y la remisión del *unum* al origen. Intimidad libre y además se corresponden, por tanto, con la persistencia, con el ser; el intelecto con la verdad y el dar con el bien. El primer transcendental personal es la persona, la libertad, el además: también intimidad, núcleo del saber,

---

<sup>32</sup> J. Derrida trata esta cuestión en el primer capítulo de *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, 413 págs. Dice este autor (pág. 114): "Toda la tradición filosófica en su sentido profundo estaría ligada a la opresión y el totalitarismo de lo mismo". Es su forma de detectar el límite, en condiciones tales que no le cabe abandonarlo.

<sup>33</sup> Ver "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", en *Anuario Filosófico*, XXV-1, 1992, págs. 49-93.

meollo, intrínquilis. No hay una matemática exacta de los transcendentales personales.

Estos transcendentales permiten, si se me permite hablar así, una *interpretación radical* del hombre sumamente novedosa, pues en la tradición clásica recibieron casi siempre una interpretación categorial. La falta de radicalidad a la que antes me referí, hoy corriente en la interpretación de la ética, la política y la cultura, es la falta de una antropología suficientemente radical. Los *radicales humanos* pertenecen al ser del hombre: una interpretación apresurada de éste los deja escapar y olvida ese *humanismo radical* que Juan Pablo II propugna como única solución del mundo moderno. No podemos ser condescendientes, sino *radicales*.

Con esto hemos cumplido el recorrido del primer tomo de la AT, que abarca su planteamiento general y lo concerniente al ser del hombre. El segundo tiene algunas cuestiones aún por resolver, y su exposición o tratamiento previos han sido hechos por el autor de una manera menos sistemática o acaso más dispersa y frecuente. Ese tratamiento sistemático podría modificar sensiblemente el esquema que presentamos.

#### **4. La esencia del hombre**

Como nexo de unión o cuestión referente a la esencia, que exige ser despejada adecuada o primeramente para tratar correctamente del ser del hombre, aparece el tema del yo. Ligado a la presencia mental, pues la conciencia se define como "lo que no hay como demora en el haber", el yo se manifiesta en que "sólo hay conscientemente, y no puede faltar la conciencia si es que ha de haber". Por tanto "el límite es la conciencia y la conciencia es el límite". Establecida así la conciencia, la tercera dimensión del abandono del límite, es decir, el alcanzar el ser del hombre, queda liberada de la penosa tarea de ocuparse de la subjetividad consciente. Baste con esta alusión al yo, que de por sí es una cuestión mucho más amplia.

La esencia humana aparece entonces como una naturaleza que ella misma puede elevarse al orden de la esencia, no como las sustancias

naturales, en las cuales la naturaleza es ordenada por la causa final y sólo así están en el orden de la esencia. "El hombre es esencia en un sentido eminentemente verbal", es perfección intrínseca mediante hábitos, que se corresponde con la libertad y se llama *disponer*. "A través del trato con lo disponible el disponer se mejora, pero no por ello se hace disponible", porque es indisponible, no se objetiva, no se pierde, sino que *es además* y nunca se termina. Esta es la primera fórmula de la ética de la libertad: "no confundas tu esencia, oh hombre, con lo disponible, ni lo disponible con tu esencia; *persona, respeta tu esencia*".

*Disponer del disponer* es una fórmula condensada que encierra una gran cantidad de problemas antropológicos, en especial el error de interpretar la esencia del hombre *reflexivamente*, como una pretensión de autorrealización, de resultado. *La crítica a la reflexión* en la AT es relevante, en especial frente a los modernos, pues resurge muchas veces en forma de una ética insuficiente que pretende *disponer del disponer* y transformar al hombre en una identidad. *La reflexión es pretensión de identidad antropológica*, lo cual es un imposible: "la identidad como un resultado no es tal identidad, se es idéntico originariamente o no se llega nunca a ser idéntico". El hombre *carece* de identidad, pero no es un ser *necesitante*, sino *otorgante*. Desde aquí puede hacerse una aguda interpretación de la modernidad<sup>34</sup>.

Desde esta perspectiva vuelvo a sugerir, desarrollando una idea del último capítulo de PF (pág. 193), que el abandono del límite podría ser presentado: 1) como una revisión de la noción aristotélica de *entelecheia*; 2) como una ampliación de la distinción real de Tomás de Aquino; 3) como una crítica al principio hegeliano de que el absoluto es el resultado, desde la cual podrían abordarse también las propuestas kantianas sobre la espontaneidad de la voluntad. De este modo se presentaría el abandono del límite como lo que es: una continuación de esas tres filosofías.

Si disponer es coherente con el transcendental *libertad, manifestar* es coherente con el transcendental *intimidación*: "disponer y manifestar son equivalentes. El hombre es capaz de manifestación". Pero el carácter no disponible de la manifestación personal muestra que *la persona humana*

---

<sup>34</sup> El número monográfico de *Anuario Filosófico*, XXVI-2, 1993, trata de la *Identidad personal*, y ofrece sugerencias pertinentes en este punto.

*no tiene réplica*, no me repito en mi manifestación, no soy idéntico, sino además de mi esencia, de la que realmente me distingo. La intimidad se manifiesta, pero su manifestación no es personal. El hombre es *unipersonal*, es cada uno. Esto exige que la relación entre personas limite el otorgamiento al cauce esencial, que no culmina al hombre. Coherente con esto es la distinción del *donar* con el transcendental *bonum*. Si éste es *difusivo*, la persona es *efusiva*. La *efusión* es *expresión*.

Pero si yo no me repito en mi manifestación porque no culmino en ella, una persona sola es una tragedia: se vería abocada sólo a lo inferior a ella. El dar exige un recibir, porque el recibir también es un dar: es el diálogo interpersonal. Aparece el tema de la intersubjetividad.

En este marco temático aparece la noción de *hábito* como *el modo de esencializar* que tiene el ser del hombre: "El gozne, la dimensión según la cual la libertad humana toma contacto con la naturaleza es el hábito; lo que permite la libre disposición es el hábito". "Podemos hablar de la esencia humana como distinta de la esencia del universo en tanto el hombre adquiere hábitos, en tanto que su esencia es una perfección adquirida que queda en él, siendo adquirida, pero intrínseca". "Somos esencia, y no sólo naturaleza, por los hábitos", que son la prolongación, la extensión, la refluencia, la redundancia de la libertad en la esencia humana. La diferencia de ésta con la del universo es el hábito, el cual se autoperfecciona. En cambio, la perfección del universo es la causa final. La esencia humana es *autolograda*.

Se distingue así en la libertad *una cumbre*, la libertad transcendental en el *esse*, y una *ladera o vertiente*, que es el disponer, la manifestación, la efusión, la libre disposición. *Libertad humana y libertad del hombre*. Pero entre ambas no hay *horismós*, no hay separación, que es algo propio de la sustancia. La libertad es, por tanto, *dominio sobre principios* de perfeccionamiento intrínseco: los hábitos, y sobre principios extramentales: la libertad es un *poder de esencializar*.

Los hábitos pueden ser en primer lugar *intelectuales*, "iluminaciones de las operaciones intelectuales por el intelecto agente", que no ilumina sólo fantasmas, sino operaciones. Estos hábitos son *cibernética intrínseca*, extensión de la libertad a los actos cognoscitivos: hay libertad intelectual. Puedo abandonar el límite mental porque tengo hábitos. I. Falgueras ha estudiado con detalle la cuestión: "Este paso de



acto a hábito no requiere repetición de actos, sino la mera iluminación del intelecto agente. Así el acto de conciencia pura se convierte en hábito de conciencia, y el acto de articulación temporal (la presencia) se convierte, directamente, en hábito del lenguaje, e, indirectamente, en hábito productivo"<sup>35</sup>.

Por su parte el *hábito de los primeros principios* es una esencialización del ser del universo. El hombre esencializa el ser del universo, y sólo él. El *hábito de sabiduría* tiene que ver con el carácter de además: no sería un disponer. En tal caso, habría que asimilarlo al además. Otro hábito, al que después me referiré, es el de los primeros principios prácticos: *la sindéresis*, sobre el cual hay también que dilucidar si es o no dispositivo. No amplió la referencia a los distintos hábitos, pero en torno a ellos se completa la reflexión de la AT.

Desde aquí habríamos de conectar con las operaciones mentales y con el lenguaje. El hábito lingüístico, hablar, es disponer y manifestar, disponer de un aparato fonativo que es asumido por la esencia y el hábito de saber hablar como algo disponible. Así se muestra que la disposición "cuenta con lo disponible, pero no lo causa", tiene suficiente altura para hacerse con ello y producir algo superior.

## 5. La voluntad

La relación entre libertad, inteligencia y voluntad es uno de los puntos más apasionantes de la AT. La libertad está en ambas, pero constatamos que la comprensión clásica de la voluntad como propiedad de los actos no es transcendental. La voluntad es un tema oscuro e insuficientemente aclarado por Aristóteles (*boúlesis, órexis*) y Tomás de Aquino nos otorga una distinción entre intencionalidad de la inteligencia (de semejanza) e intencionalidad de la voluntad (intención de otro) que sirven para desbrozar el terreno.

Aquí se hace necesario un ajuste de cuentas con Kant que salve la razón última por la cual da autonomía *a priori* a la voluntad libre. De

---

<sup>35</sup> Ignacio Falgueras, "Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo", *cit.*, pág. 83.

entrada conviene hacer una crítica: 1) a la noción de *causa sui* como macla de los principios de causalidad e identidad; 2) a la noción de espontaneidad de Kant: un dinamismo intrínseco en el cual la potencia es anterior al acto y alcanzo la identidad al determinarme. La espontaneidad es "un abismo que se pone en marcha sin saber cómo".

La dificultad del tema de la voluntad obliga a recoger los antecedentes históricos y a aguzar su interpretación: la *voluntas ut natura* vendría entendida de un modo muy matizado como "la apertura inicial del espíritu", una apertura hacia fuera, un trascender que se corresponde con el abrirse hacia dentro que es la intimidad. Por eso el reconocimiento de la *voluntas ut natura* es tanto como el reconocimiento de la dignidad del hombre, su capacidad de fin. La negación de la *voluntas ut natura* sería ateísmo porque es la voluntad considerada en orden al fin último.

La *voluntas ut natura* supone que el fin está totalmente en el futuro, que éste es eminente y la vida del todo destinable. Esto no tiene verificación empírica: el fin está más allá, no es traíble al ahora: la *voluntas ut natura* es afirmarlo, es decir que *el futuro no es desfuturizable*. Por eso la libertad es *la no desfuturización del futuro*.

Ahora bien, estrictamente la libertad *sólo* alcanza a la voluntad a partir del momento en que ésta conecta con la inteligencia: "el hombre es radicalmente libre, pero su voluntad no lo es". La *voluntas ut natura* o *voluntad nativa* es *potencia pasiva, determinata ad unum* (el bien supremo, la felicidad), relación transcendental de la potencia al acto final, previa al conocimiento. Ella "sólo puede pasar al acto si se relaciona con la inteligencia; ella sola no puede realizar ningún acto voluntario". La *voluntas ut natura* se activa en virtud del conocimiento y se convierte en *voluntas ut ratio*, que aspira a los bienes conocidos, sin que su culminación sea segura. La *voluntas ut ratio* es el despertar de la tendencia. "Sólo en tanto que la inteligencia le presenta algo felicitarlo, algún bien, la voluntad ejerce un acto hacia ese bien". *Voluntas ut ratio* es activación, mover una potencia pasiva (*voluntas ut natura*) que solamente en cuanto movida actúa.

Estamos *viendo nacer la ética*, como ya aludimos al hablar del primer mandato sobre el disponer de la esencia. Todo el despliegue de la AT es, simultáneamente, la ética *in statu nascens*, porque el perfeccionamiento intrínseco de la esencia humana o es ético, o no es. Así enlazamos con lo

que podríamos llamar el tercer momento de la voluntad: la adquisición de hábitos que pueden aumentarse o disminuirse por repetición de actos: *son las virtudes morales*, los hábitos prácticos, perfeccionamiento intrínseco que manifiesta la naturaleza humana. La *voluntas ut ratio* es de la persona, de un *quien*.

Los fundamentos del orden moral y la ética se derivan de aquí: el conocimiento del bien no es el conocimiento de la acción, el conocimiento de los primeros principios prácticos o *sindéresis*, según los cuales el espíritu es "aquella realidad que contempla, ama e incrementa la realidad"<sup>36</sup>, y la conciencia son correlatos de esta cuestión.

Sin embargo, la consideración trascendental de la voluntad no se agota en esto: es preciso enumerar sus *notas* o caracteres en relación con el *además*: "lo característico de la voluntad es el acompañar; así es como se la puede ver desde el carácter de además". La voluntad no está aislada, es *cortejo*, compañera del sujeto y de la inteligencia, e "*intende según la alteridad*", es *intención de uno hacia otro*.

La voluntad no se puede aislar, por tanto. Pero, para que sea verdaderamente libre, tampoco se puede aislar de su *uso activo*: "un querer que no se puede ejecutar no es ningún querer, sino una veleidad". Ahora bien, aquí yace el problema de la diferencia entre el *querer* y el *hacer*, la relación entre la decisión y la ejecución de los actos. Si se *separa* la voluntad de su uso activo, sería casi una cosa inútil. ¿Cómo se pasa de decidir a ejercer un acto? La voluntad es *práctica*, *si no, no es voluntad*. ¿Cuándo ejerzo la voluntad: cuando quiero escribir o cuando escribo? Sin duda, en este último caso: *la voluntad es "yo escribo con la pluma"*. La solución de este complicado y sutil problema parece estar en la *voluntas ut ratio*: *si no sé, no hago. Actuar es saber actuar*. Quizá los hábitos voluntarios son la *voluntas qua* voluntas, y los hábitos sean *saber hacer*.

La voluntad es, como hemos dicho, *lo que la esencia humana tiene de congregante*, de convocante, de organizadora, en el sentido de *organización real*, efectiva, no puramente "voluntarista" pero ineficaz y

---

<sup>36</sup> EA, pág. 203. Los tres momentos de la voluntad están descritos en el cuarto capítulo ("Persona, libertad y voluntad", págs. 164-208) de este importante libro. Todo él intenta presentar la ética *in statu nascens* y desarrolla los fundamentos de la moral y la sistematización inicial de la ética.

falsa. La voluntad dispone en el orden de la solidaridad, de la cooperación, del amor. La voluntad es *añadir, es una ganancia*, atrae, aglutina todo: es *crecer* sin limitación. La voluntad *llama a sí*, incorpora las cosas. Permea toda la actuación humana.

Desde aquí puede hacerse, y de hecho en la AT así se hace, una interpretación trascendental del *amor* como intención de otro *para que el otro sea más*: un querer más otro es *más querer*: la voluntad llama a sí a la libertad. Esto tiene que ver con la convocación de los sentimientos: la voluntad activa los sentimientos según tengan intención de más o menos otro, o del *supremo otro*. Por último, la voluntad intensifica el conocimiento.

## 6. El crecimiento del además

El además, como se ve en estas características de la voluntad libre, *no puede dejar de crecer*. Si así fuera, se consumiría según actualidad: pero la eternidad no es una consumación. Si la identidad es "un ser más que cada vez más", el además es una *imagen del origen*. Desde aquí podemos pensar la eternidad según la AT.

El crecimiento por excelencia y la culminación del amor es el juego, porque *el juego es la fiesta*, y en la eternidad, la fiesta es la gloria. *La gloria es la fiesta suprema*: la clave de la libertad es la alegría. El mejor amor al otro, el querer más otro por excelencia es *cantarle*: "El canto es aquella inspiración según la cual el otro renace en mí de tal manera que expreso al otro, y esa expresión es superior al puro otro": es más otro. Aparece aquí el transcendental belleza y una "estética transcendental" no kantiana. *La eternidad es cantar al otro una canción inagotable*. El canto es la reunión del amor y del noús, de contemplación y caridad. El canto es perfectamente intelectual y perfectamente voluntario o amoroso: está al nivel de la persona. Cantar es "descifrar hasta tal punto algo que lo hago nuevo con el canto". "Cantar es más que producir". Dios se canta a sí mismo en la creación, y la creación le canta, y Dios puede *cantarme a mí*. La filosofía, vista desde aquí, es *un canto al ser*. La voluntad sería "la congregación de todos y de todo para cantar".

Desde aquí se puede retomar la definición de libertad como "la no desfuturización del futuro" y relacionarla con el tema del tiempo: la libertad personal no gasta el tiempo porque su tiempo no es breve, gastable, sino *aevo*, el "modo temporal característico de la criatura espiritual". La libertad también puede definirse como "la inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud", indicando con esta expresión que es una libertad a-tópica, es decir, *des-ubicada*, no colocada, no determinada, sino transcendental, no fijada: no hay un *ubi* de la libertad.

Todas estas características o definiciones de la libertad plantean el tema del *destino* del hombre en cuanto éste es libre, está enteramente en el futuro, y tiene carácter culminar. La correspondencia con el destino no está en el orden de la esencia, como de las anteriores reflexiones sobre el canto se desprende. Entonces la *vexata quaestio* de la supremacía en la visión beatífica del amar sobre el conocer, o viceversa, hay que plantearla, no como una operación, sino más bien como *intellectus ut actus*, a nivel de la persona. La *visio beatifica* es la persona, pero elevada.

El tema del destino tiene muchas otras vertientes y además posee un carácter radical o culminar respecto de la libertad. La persona es *libre* y *destinal* en tanto libre. La *libertad nativa* es *libertad de destinación*, o no es en absoluto. Con el destino aparece los temas de Dios y la inmortalidad. Aparece también algo ya aludido: *el beneficiario de la libertad*, en los distintos niveles en los cuales esto puede plantearse. La vivencia negativa de la libertad, la religiosidad, la soledad y el mito son algunos de los temas antropológicos que se suscitan desde la perspectiva de la libertad destinal<sup>37</sup>.

Estamos en un tema central de la AT. Sin duda, sus conexiones con la teología son innumerables, de la misma manera que la AT plantea muchas otras cuestiones relacionadas con la teología trinitaria y cristológica que no podemos siquiera mencionar, pero no por ello menos importantes. Podría hablarse, como indica Falgueras, de filosofía transcendental, filosofía de la identidad o teología natural.

---

<sup>37</sup> Están tratados en QH, págs. 184-253.

## 7. Historia, acción, cuerpo y sociedad

Resta mostrar cuatro grandes líneas temáticas que completan la antropología sistémica o predicamental, y el segundo tomo de la AT, aunque muchas de las reflexiones a las cuales conducen estas líneas temáticas están abordadas en publicaciones ya existentes, como *Hegel y el posthegelianismo*<sup>38</sup>, o los libros y artículos a los que aludí al principio.

Considerada en orden a la historia, la libertad se puede caracterizar como *un discontinuo de comienzos*. Si ninguna persona es reductible a las demás, si es irrepetible, *la novedad histórica es la persona*. Esta es una reflexión común en muchas filosofías pasadas y recientes, pero aquí es una consideración que adquiere carácter sistémico y transcendental: "la persona se encuentra *en* la historia, pero aparece en la historia desde fuera, y cuando se muere abandona la historia". Así, la historia es una *situación* para la libertad personal, marca un modo de disponer, es un *disponer situado*. Las nociones de mundo y cultura se encadenan en la *unidad y altura del tiempo histórico*.

Pero la reflexión sobre la historia es *razón práctica, acción humana, tejné*: mi disponer está *emplazado*, "uno se puede inspirar en la tradición, pero sólo se inspira bien si la continúa, si añade algo, si da razón de ella". Dar razón del pasado es continuarlo, y continuarlo es retomar la faena donde otros la dejaron, reanudar sacando a la luz cosas que no estaban antes. "Una de las cosas que se reúne en la voluntad es el pasado": "en el disponer esencial el pasado se transforma en posibilidad", en *horizonte* de posibilidades factivas: "el pasado es encomendado en tanto se descubren posibilidades inéditas".

Una reflexión sobre la esperanza incluye la expectativa del tiempo por venir según las posibilidades que me ofrece, la verdad que me ha salido al encuentro en el discurrir de mi experiencia y la tarea que me ha sido encomendada por ese pasado que yo quiero continuar en mi futuro inmediato. Esto es parte de la *libertad de destinación*.

La reflexión sobre la historia engarza así con *la acción humana*, el segundo gran tema de los cuatro que mencioné. La posibilidad factiva es *inventiva*, y la inventiva es característica de la acción. La producción,

---

<sup>38</sup> *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985 (HG).

intrínsecamente limitada por la diferencia entre ella y su fin, traspasa ese fin en forma de posibilidad cuando la voluntad, con su intención de otro, interviene. La acción humana inventa posibilidades porque es una intervención libre en un proceso físico o en un proceso histórico.

La teoría de la acción<sup>39</sup> incluye una teoría de la responsabilidad o incidencia de la libertad en los nuevos procesos por ella provocados: se trata de *la responsabilidad de intervenir*. Pero esta teoría incluye también un estudio de la estructura de la acción (recursos-fin-motivos-consecuencias), de sus factores (el hacer y el conocer) y de sus tipos (la producción y la acción de gobierno, política o comunicativa).

Pero la teoría de la acción ha de ir precedida sin duda, y es el tercer gran tema, por un estudio del cuerpo humano y sus actos, la *continuatio naturae*. El cuerpo humano está penetrado por la libertad: es sistémico. Este carácter sistémico del cuerpo plantea un problema metódico en la AT: para llegar a la esencia humana no puedo partir de la abstracción: no cabe un conocimiento abstracto del espíritu. La abstracción permite conocer lo físico y lo metafísico. Pero la esencia humana se conoce por una *coordinación de rasgos*, que es una *abstracción constituida*, un sistema abierto. Grandes rasgos indicadores son el rostro y las manos, por ejemplo.

Tenemos aquí el problema de la *epagogé* (inducción). Lo propiamente epagógico es un *sistema*, la reunión de notas humanas siempre abierta, siempre incrementable con nuevos aspectos o rasgos abstraídos del cuerpo. *Yo escribo con la pluma* es actividad corpórea con carácter sistémico. Desde aquí se puede criticar la hermenéutica: conocer al hombre es articular muchos rasgos, muchas fuentes históricas. El hombre no se puede comprender a sí mismo más que relacionando diversas abstracciones. Y esto es así porque el espíritu está en el cuerpo: el cuerpo se sistematiza, porque así instrumenta y manifiesta el espíritu.

El conocimiento sistémico del hombre puede hacerse de muchos modos. Por ejemplo, en el estudio de dos procesos diferentes que tienen que ver con la evolución<sup>40</sup>: la *hominización*, características corporales

---

<sup>39</sup> Ver EA, capítulo V: "Dimensiones de la acción humana", págs. 215-252.

<sup>40</sup> También puede verse en EA, Capítulo I: "Evolución y apertura en el hombre", págs. 17-48.

que respetan el carácter de *sistema libre* que tiene el hombre, y la *humanización*, o aparición de la inteligencia como culminación de la hominización y diferenciadora respecto del animal.

Los rasgos diferenciales de estos dos procesos pueden ser interpretados aristotélicamente. Aristóteles proporciona muchos elementos que son aprovechados en la filosofía de Polo<sup>41</sup>. Algunos importantes son la ya mencionada interpretación de la *energeia* como hallazgo del acto, de cuya importancia metafísica ya se habló, y, solidariamente, la interpretación del conocimiento como *praxis perfecta*, que da lugar al desarrollo de la teoría axiomática del conocimiento<sup>42</sup>.

Las averiguaciones aristotélicas acerca del hombre son incorporadas en esta antropología sistémica de modo pleno, principalmente en torno a cuatro cuestiones: 1) la disposición corporal para el lenguaje, expuesta en *Quién es el hombre*<sup>43</sup>; 2) los tres niveles humanos del tener, expuesto en múltiples lugares<sup>44</sup>; 3) la noción de naturaleza humana como perfectibilidad intrínseca o virtud, expuesta en EA<sup>45</sup> y de modo aún más intenso en el ya citado curso de filosofía política de 1984; 4) los planteamientos de la *razón práctica* y la virtud dianoética de la prudencia, expuesto en esos mismos lugares, y en otros. También podría añadirse la concepción jerárquica del hombre (tendencias, conocimiento)<sup>46</sup>, solidaria de la concepción aristotélica de la jerarquía del cosmos.

Así pues, la inspiración aristotélica, especialmente en los desarrollos sobre ética, filosofía política y filosofía de la empresa y de la acción directiva, tiene a mi modo de ver una importancia capital a la hora de establecer, por así decir, la "filiación intelectual" de esta antropología

---

<sup>41</sup> Ya aludí a esa relación en "Leonardo Polo y la historia de la filosofía", *cit.*, págs. 114-118.

<sup>42</sup> CTC, Tomo I, págs. 11 y ss.

<sup>43</sup> Ver págs. 154-183.

<sup>44</sup> El más clásico es *Tener y dar*, en *Estudios sobre la Laborem Exercens*, BAC, Madrid, 1987, págs. 201-230.

<sup>45</sup> Ver Capítulo II: "Inteligencia y comportamiento humano" (págs. 64-107).

<sup>46</sup> Es el planteamiento básico de CTC, *passim*.



sistémica. Podría llamarse *Aristotelismo sistémico*, aunque también deba mucho a otros autores y sobre todo a su propia originalidad.

Por último, además de la historia, la acción humana, y la corporalidad, aparece el tema de *la sociedad*. Si la esencia humana no es personal, entonces es social, porque "sin la manifestación no hay sociedad". "La comunidad de personas está en el orden de la esencia". La sociedad es lo manifiesto. Un hombre aislado no tendría manifestación esencial: ya aludimos al surgimiento del tema de la intersubjetividad. Por tanto, el hombre se desarrolla en sociedad. El hombre es una naturaleza esencializable, en cuanto es ordenada. La esencialización humana, como ya hemos dicho, son los hábitos. Si lo pasivamente natural es la voluntad (*voluntas ut natura*), en el orden esencial la voluntad sería hábito, porque los hábitos voluntarios son sociales, permiten manifestación intersubjetiva, superan el problema de la réplica de uno mismo. Desde aquí volvemos al carácter naturalmente social y político del hombre.

## Esquema de la Antropología Transcendental

### *Tomo I*

1. Tres tesis sobre la AT:
  - Ampliación transcendental
  - Superación de la simetría
  - Abandono del límite en 4 dimensiones
2. El abandono de la actualidad (Aristóteles)
3. La distinción real en el hombre (Tomás de Aquino)
4. La diferencia transcendental (la creación y la dependencia pura)
5. La actividad como origen, persistencia y además
6. Sustancia, naturaleza y esencia
7. La axiomática de los primeros principios
8. El además como coexistencia
9. Los transcendentales personales y su conversión con los clásicos:
  - Persona, intimidad, libertad
  - Intelecto
  - Don

### *Tomo II*

10. La conciencia: el yo
11. La esencia humana como disponer indisponible: la no reflexividad (El absoluto de Hegel)
12. La manifestación y efusión de la persona: su irreductibilidad, su réplica
13. La libertad como cumbre y ladera: el dominio de principios como *hábito*.

14. *Hábitos intelectuales*: primeros principios, ciencia, sabiduría, lenguaje y producción
15. Antecedentes históricos de la voluntad
16. Libertad y voluntad: *Voluntas ut natura, voluntas ut ratio* y hábito voluntario práctico: sindéresis y fundamentos de la moral.
17. Notas de la voluntad como además
18. El crecimiento de la libertad: definiciones. "Metafísica del canto"
19. La libertad destinal
20. La historia, el tiempo, la inventiva
21. Interpretación sistémica del hombre:
  - Sistema libre y cuerpo
  - Tener mundo, tener inteligencia, tener virtudes
  - Sistematización de la moral
  - Teoría de la acción
22. La sociabilidad y la sociedad humanas
23. La política como *epitécnica*.

## CUADERNOS DE ANUARIO FILOSOFICO

### SERIE UNIVERSITARIA

1. José María Ortíz Ibarz: *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la Ética en Schopenhauer.*  
1991
2. Angel Luis González: *El Absoluto como «causa sui» en Spinoza.*  
1992
3. Rafael Corazón: *Fundamento y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta.*  
1992
4. Nicolás de Cusa: *De Possess.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González.  
1992
5. Leonardo Polo: *Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea.*  
1993
6. Jesús Arellano: *Persona y sociedad.*  
1993
7. Lourdes Flamarique: *Dos momentos de la metafísica en el criticismo kantiano.*  
1993
8. Juan Cruz Cruz: *Ontología de la razón en el último Schelling. Sobre la «Introducción a la Filosofía de la Revelación».*  
1993
9. Nicolás de Cusa: *La cumbre de la Teoría.* Introducción, traducción y notas de Angel Luis González.  
1993
10. Leonardo Polo: *El conocimiento habitual de los primeros principios*  
1993
11. I. Falgueras, J.A. García, R. Yepes: *El pensamiento de Leonardo Polo*  
1994







