

PORTADA

Contraportada

Número 4

1 de febrero del 2002

Studia Poliana

Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo



Universidad de Navarra

Studia Poliana

Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo

ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, *Director*

JUAN FERNANDO SELLÉS, *Subdirector*

SALVADOR PIÁ TARAZONA, *Secretario*

CONSEJO EDITOR / EDITORIAL BOARD

IGNACIO FALGUERAS SALINAS (Universidad de Málaga, Spain), JORGE MARIO POSADA (Universidad de La Sabana, Colombia), JUAN JOSÉ SANGUINETI (Pontificia Università della Santa Croce, Italy), JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ (Universidad de Málaga, Spain), HÉCTOR ESQUER GALLARDO (Universidad Panamericana, Mexico), JOSÉ IGNACIO MURILLO (Universidad de Navarra, Spain), GENARA CASTILLO (Universidad de Piura, Peru), FRANCISCO ANTAREJOS (Universidad de Navarra, Spain), ANDRÉS JALIFF (Universidad de Montevideo, Uruguay), LUZ GONZÁLEZ UMERES (Universidad de Piura, Peru).

REDACCIÓN / EDITORIAL OFFICE

Studia Poliana, Departamento de Filosofía, Ed. Biblioteca de Humanidades, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona (Spain) / Tel.: (34) 948 42 56 00 (ext. 2373). Fax: (34) 948 42 56 36.
E-mail: spoliana@unav.es

ISSN: 1139-6660

Depósito Legal: NA 2356-1998 (Pamplona)

DISTRIBUCIÓN / DISTRIBUTION

Para suscripciones, números atrasados y cambios de dirección: / For subscriptions, back volumes and changes of address: Prof. Salvador Piá Tarazona, Secretario de **Studia Poliana**, Departamento de Filosofía, Ed. Biblioteca de Humanidades, Universidad de Navarra, 31080 Pamplona (Spain). Tel.: (34) 948 42 56 00 (ext. 2373). Fax: (34) 948 42 56 36. E-mail: spia@unav.es

Studia Poliana es una Revista anual (sale en febrero). Los trabajos que aparecen en esta Revista son originales y previamente examinados por dos especialistas; además son registrados y clasificados en las siguientes fuentes bibliográficas: *Bulletin Signalétique*, *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Philosopher's Index* e *Índice Español de Humanidades*. La institución editora de esta Revista y su Consejo Editor no se identifican necesariamente con los juicios expresados en los trabajos publicados en ella. Véase en las últimas páginas la información para colaboradores y suscriptores.

Studia Poliana is an annual Journal (issue in February). The contents of this Journal are original and they are examined by two specialists; moreover, they are indexed and compiled in the following bibliographic sources: *Bulletin Signalétique*, *Répertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Philosopher's Index* and *Índice Español de Humanidades*. The publisher and the Editorial Board assume no responsibility for any statements of fact or opinion expressed in the published papers. See at the end of this issue informations for contributors and for subscribers.

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA
EUROGRAF NAVARRA, S. L., Polígono Industrial, Calle O, nave 31. Mutilva Baja. Navarra (Spain)

SUMARIO

ARTÍCULOS

- Leonardo Polo, *La cibernética como lógica de la vida* 9
- Carlos Ortiz de Landázuri, *El sentido del ser en Heidegger, según Apel y Polo. ¿Superación del olvido del ser, transcendentalismo autoenajenado o perplejidad insalvable?* 19
- Francisco Altarejos, *El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación*..... 61
- Jorge Mario Posada, *Finalidad en lo físico. El movimiento como concausalidad (una glosa a la continuación heurística de Aristóteles por Leonardo Polo)*..... 83
- Juan A. García González, *El límite mental y la fenomenología*..... 115
- Luz González Umeres, *Duración y tiempo humano. Bergson-Polo...* 131
- M^a Jesús Soto Bruna, *La criatura como distinción*..... 143

NOTAS

- José Ignacio Murillo, *La temporalidad humana. Acerca del libro «Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo» de Leonardo Polo*..... 171
- Juan Fernando Sellés, *La unidad de las dualidades humanas. Sobre «El hombre como ser dual» de Salvador Piá Tarazona*..... 183

BIBLIOGRAFÍA

- Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* 213
- Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo*..... 216

TABLA DE ABREVIATURAS 219

ARTÍCULOS

- **Leonardo Polo**

La cibernética como lógica de la vida

- **Carlos Ortíz de Landázuri**

El sentido del ser en Heidegger, según Apel y Polo. ¿Superación del olvido del ser, transcendentalismo autoenajenado o perplejidad insalvable?

- **Francisco Altarejos**

El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación

- **Jorge Mario Posada**

Finalidad en lo físico. El movimiento como concausalidad (una glosa a la continuación heurística de Aristóteles por Leonardo Polo)

- **Juan A. García González**

El límite mental y la fenomenología

- **Luz González Umeres**

Duración y tiempo humano. Bergson-Polo

- **M^a Jesús Soto Bruna**

La criatura como distinción

LA CIBERNÉTICA COMO LÓGICA DE LA VIDA¹

LEONARDO POLO

Manuscrito de noviembre de 1981
Versión final: 24-XI-2001
BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 9-17]

RESUMEN: *La cibernética como lógica de la vida.*- Los precedentes de la cibernética se encuentran claramente en Aristóteles, quien distingue entre operaciones vitales —*praxis*— y movimientos físicos —*kinesis*—, y habla de la *información* como modificación de un estado de equilibrio y de la *retroalimentación* como el modo de controlar la información. Desde ahí se descubre que en Aristóteles el modelo morfotélico es superior al modelo hilemórfico.

Palabras clave: lógica cibernética, lógica de la vida, operación vital, movimiento.

ABSTRACT: *Cybernetics as the Logic of Life.*- The precedents of cybernetics are found clearly in Aristotle, who established the distinction between vital operations —*praxis*— and physical movements —*kinesis*—, and speaks about *information* as the modification of the estate of equilibrium and that of *feed-back* as the way of controlling information. My conclusion is that in Aristotle the morphotelic model is superior to the hilemorphic model.

Keywords: cybernetic logic, logic of life, vital operation, movement.

1. Introducción²

El título es sumamente ambicioso, y por encima de las posibilidades de desarrollo que permite el tiempo de que disponemos. Para hacerlo más asequible, hablaré primero de la lógica cibernética, para establecer su modelo teórico e intentar después una aproximación a los problemas de la vida tal

1. Conferencia pronunciada por LEONARDO POLO en noviembre de 1981 en la Facultad de Medicina de la Universidad de Navarra.
2. Para contextualizar esta conferencia conviene recordar que en 1981 la regulación de la expresión de los genes de mamíferos y la dinámica del desarrollo embrionario era prácticamente desconocida. La comprensión del proceso de diferenciación celular y la embriogénesis a nivel celular y molecular estaba aún presidida por la imagen que se deducía del 'dogma central' de la Biología Molecular: un gen \Rightarrow un RNA mensajero \Rightarrow una proteína. La idea de *retroalimentación del proceso* ha sido conquistada por la Biología del Desarrollo en los últimos 20 años. En el año 2001 el concepto de *epigénesis* y su *regulación* aparecen como una síntesis coherente de la expresión de la información genética

como un filósofo los ve. Hay varios modos de afrontar el problema de la relación de la cibernética con la filosofía; pero el más riguroso puede sacarse de la psicología de Aristóteles. Esta psicología es estrictamente cibernética. Y lo mismo se podría decir del tratamiento de lo orgánico relacionado con el alma, sus facultades, y las operaciones de éstas tal como Aristóteles las entiende. Este punto de referencia puede completarse con Piaget, el cual — sobre todo en la última fase de su producción— se atiene a modelos cibernéticos. Desde luego, existe una clara afinidad entre su manera de afrontar la psicología, que él llama psicología genética, y algunas nociones centrales de la cibernética. En suma, la cibernética puede beneficiarse del planteamiento aristotélico a la vez que se entiende mejor a Aristóteles apelando a las nociones centrales de esa ciencia.

La cibernética

Tal como se propone actualmente, la cibernética es una ciencia positiva, que pretende tener un valor operativo. Pero, a la vez, su interés filosófico es excepcional, pues está situada en la gran fase de investigación teórica que se desarrolla en la primera mitad del siglo XX, y que después ha progresado, sobre todo, en el orden de la tecnología. Bastantes autores que se mueven en este último plano han puesto en duda que la cibernética siga teniendo el valor que se le atribuía hace algunos años para el estudio de las estructuras cerebrales y, correlativamente, para la psicología. Según algunos científicos, la cibernética es un modelo reducido, insuficiente para las necesidades teóricas de la biología así como para sus necesidades de desarrollo positivo.

1º) La primera tesis que expresa lo que es la cibernética desde su origen dice así: la cibernética es una generalización, un aprovechamiento generalizante de la termodinámica, y de la llamada mecánica estadística y en cierto modo también de la física cuántica, al menos desde el punto de vista de su modelo teórico. Estas disciplinas pueden servirse de las fórmulas propuestas por Hamilton para la mecánica de estados, las ecuaciones de estados y las trayectorias entre estados. Teniendo en cuenta los planteamientos de Jule se pueden distinguir dos nociones diferentes: el estado de moción y el estado de equilibrio. La diferencia entre estas dos nociones es central desde el punto de vista de la cibernética. No es lo mismo que algo se esté moviendo de acuerdo con sus componentes (por ejemplo, el movimiento browniano de las moléculas de un gas) que la consideración simplificada y, al mismo tiempo, holística, del sistema determinado por tres valores significativos: la temperatura, la presión y el volumen. Una de las características de la mecánica de Hamilton es justamente que permite tratar el nivel de estados prescindiendo o conside-

rando indeterminado el nivel de las mociones. Esta distinción es esencial. Con otras palabras, la distinción entre una moción y un estado estacionario es, por así decirlo, el umbral del planteamiento cibernético.

Aquí ya se encuentra un primer paralelo con Aristóteles, que formula la noción de ser vivo con base en la distinción que acabo de señalar, pero teorizada con mayor profundidad. Por eso desde Aristóteles se puede perfeccionar la forma en que la termodinámica y la cibernética diferencian estas dos nociones. Según Aristóteles, se habla de estado de moción —*kínesis*— cuando una interrupción de ese estado da lugar a que éste fracase. Ahora bien, además de *kínesis*, es decir, además de movimiento cuya interrupción equivale a que el movimiento se frustre, existe otro estado que comparado con *kínesis* no puede llamarse movimiento en el mismo sentido. A este último movimiento Aristóteles lo llama *praxis perfecta* o *enéргеia*. La *praxis perfecta* se caracteriza porque la interrupción en el tiempo no significa para ella una frustración o desaparición de una de sus partes; y ello por una razón decisiva que es la clave de la distinción entre una *praxis* en sentido estricto —una operación vital—, y una *kínesis* —un movimiento físico—. A saber, la *praxis* es estable, se dice perfecta, porque *ya* lo es, de manera que aunque si se interrumpe se le quita la posibilidad de alcanzar ulteriores perfecciones, no por ello se la frustra. Esto significa que la *praxis* es posesiva de modo inmanente de su fin. En cambio, en la *kínesis* el resultado, y por tanto la perfección de la *kínesis* misma, es exterior a ella; por ello si la *kínesis* se interrumpe el fin no se alcanza.

Aristóteles propone algunos ejemplos; uno, muy fácil de apreciar, estriba en la diferencia que hay entre edificar una casa y el ver. Mientras se edifica no se tiene lo edificado, y cuando se tiene lo edificado ya no se edifica. Eso es *kínesis*. El estar edificando existe mientras la casa no está hecha, de manera que si la acción de edificar se interrumpe, su fin, es decir, la casa, no se alcanza. Ésa es la razón por la que la *kínesis* se puede frustrar. Como su totalidad viene del resultado que intenta, si ella queda cortada, el resultado tampoco se alcanza. En cambio, cuando se ve se tiene lo visto, y se sigue viendo, porque el ver posee *ya* lo visto. Esto es *praxis*. Al ver no hay manera de quitarle el haber visto —como cuando se dice “que me quiten lo bailado”—. La distinción entre la edificación de la casa y la operación vital es tajante. Si se deja de hacer, algo queda por hacer. En cambio, la operación vital ya ha alcanzado lo que tenía que hacer, y por eso se la llama *enéргеia*. Las operaciones vitales no tienen un término externo, sino que su término está en ellas mismas: son poseedoras de su término, son *teleológicas*. *Telos* significa en Aristóteles lo poseído por aquel tipo de actividad cuyo término no es exterior a ella misma, sino que la actividad es capaz de poseerlo en ella misma. La *kínesis* y la *praxis* son dos niveles formales distintos. La *praxis*

comporta equilibrio en orden al tiempo por una razón fundamental, a saber, porque la *praxis* posee ya su fin: lo que tenía que hacer ya lo ha hecho, de manera que si no lo hubiera hecho no se podría llamar *praxis*, sino que se reduciría a *kinesis* —y el *telos* a *peras*—.

Así pues, la cibernética se constituye en tanto que se puede distinguir el estado de equilibrio del estado de moción. Si se puede plasmar técnicamente de algún modo esta distinción, estamos ante una máquina cibernética; y si existen seres en los que se registra una distinción nativa entre estados de equilibrio y mociones, estamos ante un ser vivo. Cibernéticamente, la vida es equilibrio, lo que de ninguna manera comporta fijismo o formalidad detenida. Para el estructuralismo las formas son estables en cuanto que son estáticas. En cambio, para Aristóteles y para la cibernética, en rigor, las formas estables son las *práxicas*, es decir, las más activas.

2º) La segunda noción central de la cibernética, que supone la de estado de equilibrio, es que caben modificaciones del equilibrio. Tales modificaciones no pueden ser *kinéticas*. Ese modo peculiar de modificación es la *información*, que cabe describir como el tránsito de una forma de acuerdo con el cual se modifica un estado de equilibrio.

Si informar fuera simplemente una relación entre estructuras fijas, bastaría para explicarlo la teoría de conjuntos. Algunos autores, como Wittgenstein, ofrecen una observación relevante al respecto: no tiene sentido hablar de información si una forma no influye en cuanto tal al transitar. Pero si lo que influye es el tránsito formal, la eficiencia que se emplea disminuye. Si esto no fuera así no tendría sentido construir un modelo cibernético; si no se puede distinguir la forma de la eficiencia, tampoco cabe hablar de información como explicación de la alteración de estados de equilibrio. Sin ahorro de energía, la teoría de la información no sirve para nada ni en el nivel técnico ni en el teórico. En tanto que las formas se conservan en las modificaciones, la vida resiste la entropía.

Aristóteles también proporciona la noción que permite entender qué significa cambio del estado de equilibrio como consecuencia de una conexión entre estados de equilibrio que no es eficiente. Precisamente por ser distintas las *praxis* de las *kinesis*, las modificaciones de unas y otras lo son también. El salto de un estado de equilibrio a otro no puede reducirse a una moción, pues la *kinesis* es un continuo y la *praxis* un discontinuo. El materialismo en biología consiste en pensar que las operaciones vitales se pueden explicar en términos *kinéticos*. Un organismo vivo tiene estructura *práxica*, *morfológica*, de manera que funciona en base a la información.

Lo más propiamente cibernético es la conexión según la cual se puede hablar de una modificación de los estados de equilibrio. Sólo esto permite no perder de vista que en el nivel vital predomina la discontinuidad propia de las formas. Para explicar las conexiones no continuas se necesita la noción de *retroalimentación*.

La retroalimentación es el control de la información. Sólo por retroalimentación es posible el cambio en las *praxis*, es decir, que un estado de equilibrio pase a otro. Aunque Aristóteles es conocido como el autor del modelo hilemórfico de la realidad —aquel modo de entender la realidad basado en la distinción entre materia y forma—, sostiene que el modelo hilemórfico no es válido para la *praxis*. El formalismo aristotélico no estudia sólo la relación de la forma con la materia, sino también la relación que tiene la forma con otros posibles puntos de referencia, que son otras dimensiones de la realidad.

De entrada dichas referencias son dos: la *causa eficiente* y la *causa final*. La causa eficiente es la causa de *kinesis*. Por tanto, este sentido causal no basta para entender la relación de la forma con un fin, la cual, insisto, no es un compuesto hilemórfico, sino *morfofético*.

Para que una forma tenga que ver intrínsecamente con un fin es necesario que se determine, esto es, que de antemano la forma esté afectada de indeterminación, ella misma, como forma. Es lo que Aristóteles llama *facultad vital* —potencia vital—, cuyo nivel más alto es la inteligencia. Para Aristóteles la facultad es aquella estructura de indeterminación formal que hace posible que una forma tenga que ver con un fin llegando a poseerlo, de modo que el acto de esa potencia es una *praxis*. Nótese bien, si el acto de la potencia es una *praxis* la potencia no es la causa material.

Así pues, para Aristóteles hay dos indeterminaciones: primera, la indeterminación llamada *materia*, cuya determinación es una forma: es la información considerada en el plano de la *kinesis*; segunda, la indeterminación respecto del fin, que es la indeterminación formal propia de la vida. La indeterminación de la forma capaz de ser seguida por la posesión final es la pura indeterminación determinable superior a la materia.

La potencia formal abre un intervalo de determinaciones cuánticas: discontinuas. Para Aristóteles, el modelo morfofético se puede aplicar a todas las facultades orgánicas, y entre ellas a la sensibilidad. Resumiendo, la indeterminación formal es un intervalo dentro del cual se pueden inscribir una serie de determinaciones. La distinción de determinaciones dentro de la indeterminación es la determinación *práctica* de una forma, esto es, una posesión del fin que no agota la posibilidad de relacionarse con el fin que tiene la po-

tencia. Por tanto, dicha indeterminación de suyo no dice necesariamente cómo será la determinación, la cual es *probable* respecto de la indeterminación. La realización de esa probabilidad es la *acción praxica*, o sea, la relación en acto de la potencia con el fin. No todas las determinaciones son iguales, sino que la actualización de la posibilidad vital es plural porque no es exhaustiva. Aristóteles insiste en este tema, por ejemplo, al estudiar el espectro de los colores: todo color es un grado de probabilidad dentro de la capacidad visual, porque es la actualización *praxica* de una potencia formal. Pero como la indeterminación formal no es isomórfica u homogénea respecto de sus actualizaciones, éstas oscilan entre un mínimo y un máximo; en todos los casos, la realización de la potencia es un equilibrio, una *praxis*, y como las *praxis* de una misma potencia son plurales se deben entender como una secuencia discontinua.

Así pues, una secuencia de *praxis* es, en definitiva, una serie de actualizaciones de segmentos determinables de una potencia formal. Ésta es la noción de *mensaje*: secuencia informática de actualizaciones praxicas. Aristóteles no piensa el lenguaje cuantitativamente, pero puede entenderse así con la sola restricción de que la cuantificación no sea exacta, atendiendo a que los segmentos de probabilidad no son equivalentes e implican cierta novedad³.

El código genético puede tener una estructura semejante a la de una potencia activable, es decir, estar constituido por un conjunto de determinaciones informáticas que de entrada están en potencia y que se actualizan por partes, ya que la ordenación de todas las determinaciones posibles del código ha de ser diferencial. El organismo no es una unidad homogénea. En el planteamiento aristotélico el crecimiento orgánico es la *reproducción diferencial*.

3^a) La condición última de posibilidad de la transmisión de información son las estructuras formales relativas a fin —*telos*—, estructuras *morfotéticas*, que precisamente por eso son indeterminadas y, a la vez, claramente determinables. La información no es una fuerza necesaria, sino que se determina según la región de probabilidad que tiene en el mensaje.

Si no hubiera potencias vitales no habría posibilidad de ninguna información, porque la información es un mensaje que orgánicamente se escribe a través de una serie de codificaciones y descodificaciones. En definitiva, la potencia vital pasa al acto en virtud de un mensaje, es decir, estableciendo una probabilidad de actuación, que es su propia determinación praxica.

3. La expresión matemática de esta cantidad es otra cuestión, y ni siquiera SCHRÖDINGER ha acertado a formularla.

En sus niveles más altos la forma es capaz de seleccionar fines, que respecto de aquel fin que la ha constituido como potencia, son medios. La psicología y la ética de Aristóteles están basadas en esto. Por eso Aristóteles concluye que la causa de la potencia vital más alta, que es el intelecto, es el fin absoluto, es decir, Dios.

De acuerdo con estas observaciones el problema del control se hace muy acuciante cuando se trata de las potencias más altas. Aludiré aquí de pasada a este tema que suele olvidarse. La realimentación más alta para Aristóteles es lo que llama *hábito* —*hexis*—, cuyo análogo en el nivel sensible son los *sentimientos*. Los hábitos perfeccionan la potencia haciendo posible el crecimiento de la posesión del fin, o sea, la posesión de fines superiores. Por eso los hábitos aseguran los estados de equilibrio evitando la degradación de la actividad. Así pues, los hábitos son estados de la libertad. De acuerdo con este enfoque, la libertad comparece por encima de la eficiencia como poder sobre la probabilidad⁴.

4º) Aristóteles propone una teoría de los niveles de potencias vitales. Las inferiores son estructuras formales orgánicas. ¿Qué relación guarda una potencia formal, una facultad, con su órgano? Según Aristóteles, el órgano de un ser vivo es un mixto, una mezcla estable, hoy diríamos un equilibrio químico. Mixto significa una combinación de elementos corpóreos con una cierta unidad que cuando se pretende romper reacciona. Es la noción de estímulo y respuesta. En las potencias orgánicas la indeterminación de la forma tiene que ver con el punto de equilibrio del mixto. Un órgano es un mixto dinámico cuya estructura está estrictamente vinculada a la capacidad de actualización de una forma. Naturalmente, la operación no se confunde con el órgano; dicho de otro modo, la operación es posible si la forma es *sobrante* respecto de su función en la estructura orgánica.

Por tanto, una potencia enteramente abierta, exclusivamente respectiva a su operación, es una forma inorgánica. La inteligencia humana tiene que ver con los cambios de actuación de los órganos sensibles: depende objetivamente del conocimiento sensible. Pero, a la vez, es disponible en función de sus actos. La inteligencia se mueve, por así decirlo, entre el ser y el no-ser. Por eso se controla a sí misma: es susceptible de *hábitos*.

La potencia actualizable respecto de un fin absoluto solamente se puede entender principalmente en orden a ese fin. Con otras palabras, su fin ha dispuesto el orden de las generaciones, de manera que la forma enteramente abierta existe como culminación de ese orden y, en consecuencia, no es la forma de un órgano. En ella aparece, en vez de una disposición orgánica, o

4. Y, en definitiva, como poder —actividad— de la persona.

una correlación entre las operaciones y las disposiciones, un control de ella misma en cuanto que potencia ordenada a su operación. En este sentido la inteligencia es virtuosa.

El hábito vital como realimentación se ocupa exclusivamente de la modificación de la potencia vital, de manera que sus estados de equilibrio son cambiados *consistentemente*⁵. Esto significa que el objetivo, el fin es también la modificación de la facultad. Por tanto, la inteligencia es *dual-final*, es decir, se finaliza a sí misma en orden a su fin, de manera que dicho fin no se alcanza sin el crecimiento de la potencia. Y esto para Aristóteles es la libertad: ser libre significa ser dueño de sí, *causa para sí*. La forma funciona como causa final cuando su referencia al fin es, a la vez, una referencia a su estatuto potencial en cuanto perfeccionable.

Las facultades orgánicas no son susceptibles de hábitos, por lo que su autocontrol ha de entenderse de otra manera. Ante todo, como tono sentimental. El sentimiento informa sobre el equilibrio de la actividad, por lo que es positivo y negativo —alegre o triste—, de manera que sin ser una *praxis* de ninguna manera se reduce a *kinesis*. A mi modo de ver, el sentimiento es cuestión de *intensidad*, o mejor, de *densidad*. Estas palabras indican la unificación de la probabilidad. El hábito es superior a la *praxis* porque es la aparición de la libertad; el sentimiento no llega a tanto, pero indica la no indiferencia que he denominado *probabilidad práxica*. Por eso llamo intensidad al tipo de unidad que le corresponde. Aquí añadiré una glosa directa de esta noción: la densificación de la probabilidad es la *sincronía*⁶.

-
5. Éste es el último sentido que tiene la noción de realimentación, por encima de lo que se puede hacer con una máquina.
 6. Esta glosa fue pensada diez años después de pronunciar la conferencia aquí transcrita. Durante esos años enfoqué el tema del cuerpo humano con el método sistémico. En efecto, un cuerpo vivo es un todo complejo cuyos elementos son todos pertinentes. Desde este punto de vista, el sistema no es tratable analíticamente.

La teoría de sistemas se aplica sobre todo en ecología y en sociología. A mi entender, han de evitarse dos posturas extremas. Primero: suponer que cualquier sistema es autosuficiente. Segundo: no admitir los sistemas reales. El primer error conduce a no percibir la diferencia esencial entre *tipos* de sistemas; por ejemplo, sistemas homeostáticos o cerrados —que no aprenden—, los sistemas abiertos —que mejoran al interactuar con otros—, y los libres —que son los estrictamente cibernéticos: susceptibles de aprendizaje positivo o negativo—. La omisión de estas distinciones explica el segundo error, el cual surge precisamente de la univocidad con que se usa la noción de sistema, lo que lleva también a considerar la homeostasis, que es el sistema más pobre, como cumbre de la teoría.

Ahora bien, admitir que existen sistemas reales no obliga a sostener que se conocen exhaustivamente, sino tan sólo a la esperanza racional en la congruencia de los factores no admitidos u omitidos. La dimensión heurística de este método estriba en que, al formar parte de sistemas, los factores son relevantes; de manera que descubrir su carácter sistémico equivale a desvelar su importancia real, con la que se enriquece la comprensión de

La unidad de la *praxis intelectual* se caracteriza como simultaneidad o actualidad —posesión del fin en presente—; la *praxis sensible* es una unificación intensa, sincrónica, que no alcanza a ser actual, es decir, la presencia mental. Un alto ejemplo de sincronía es el espacio imaginado. Otro ejemplo bastante claro puede ser la composición del objeto visual. A esta cuestión corresponde la distinción, propuesta por la psicología clásica, entre sensibles propios y comunes, que se dan coimplicados⁷.

Leonardo Polo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: lpolo@unav.es

los factores anteriormente advertidos. En rigor, la noción de sistema es eminentemente crítica: deshace los reduccionismos de la interpretación analítica de la realidad. Obviamente, esta crítica no es negativa, y se malbarata si se desconoce la diferencia entre los sistemas.

He usado este método en tres publicaciones: *Quién es el hombre* (1991), *Ética* (1993) y *Antropología de la acción directiva* (1997). Un excelente estudio sobre el método sistémico es la tesis doctoral de GUSTAVO GONZÁLEZ COUTURE, *Polisemia de la noción de sistema: implicaciones para la teoría de la organización*, Pamplona, 2000.

7. El racionalismo inaugural de la psicología moderna pretende deshacer dicha coimplicación. Asimismo, pretende que la infinitud del espacio euclídeo comporta actualidad; no cae en la cuenta de que un espacio actual es incompatible con el tiempo. La larga polémica sobre el carácter euclídeo del espacio real abierta con la crítica platónico-aristotélica a PARMÉNIDES se abrevia al distinguir *actualidad* y *sincronía*.

La neurología actual, por el contrario, extiende la noción de sincronía hasta el nivel celular. Sólo son estables las sinapsis entre neuronas que descargan a la vez porque sólo así están interconectadas. Los científicos hablan de este asunto, sobre todo, a partir de las investigaciones del psicólogo DONAL HEBB.

EL SENTIDO DEL SER EN HEIDEGGER, SEGÚN APEL Y POLO

¿SUPERACIÓN DEL OLVIDO DEL SER, TRANSCENDENTALISMO AUTOENAJENADO O PERPLEJIDAD INSALVABLE?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

Manuscrito recibido: 9-I-2002
Versión final: 20-II-2002
BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 19-60]

RESUMEN: *El sentido del ser en Heidegger, según Apel y Polo.*- Martín Heidegger planteó la pregunta acerca del *sentido del ser* a través de dos tipos de análisis propedéuticos, autodestructivos y autotranscendentes, según Apel y Polo. La comunicación analiza este primer supuesto, donde el análisis del ente y del ser generó una autoenajenación y perplejidad insalvable. La aparición de deficiencias semióticas y gnoseológicas inevitables hizo que el proyecto programático a favor de la metafísica propuesto por Heidegger ya no pudiera otorgar un alcance trascendental y ontológico a sus propias propuestas, generando una autoenajenación y una perplejidad cada vez mayor. La comunicación concluye mostrando la complementariedad inicial de estas dos críticas del sentido en Heidegger.

Palabras clave: crítica del sentido, lenguaje, semiótica, gnoseología, metafísica.

ABSTRACT: *The Sense of Being in Heidegger, by Apel and Polo.*- Martin Heidegger raised the question of *sense of being* across two kind of propedeutic analysis, with a selfde-structed and selftranscendent end, according to Apel and Polo. The communication analysed that first case, where the analysis of entity and being generated a selfalienation and perplexity insalvable. The inevitable appearance of a semiotic and gnoseological deficit marked that the programmatic project of metaphysics of Heidegger, can not justified the possibility of a transcendental and ontological reach of these proposals, generating a selfalienation and perplexity insalvable. The communication conclude showing the possibility of a initial complement between these two sense's critique in Heidegger.

Keywords: sense's critic, language, semiotic, gnoseology, metaphysic.

1. Una comparación epocal entre dos autores contemporáneos

Karl-Otto Apel y Leonardo Polo otorgaron inicialmente a la *crítica del sentido* de Heidegger en *Ser y tiempo* un papel predominantemente *autodes-*

*tructivo*¹. En su opinión, Heidegger nunca tematizó los distintos tipos de *límites*, semióticos y gnoseológicos, que son inherentes a la propia *crítica del sentido*. Por eso sus proyectos programáticos remiten a un *transcendentalismo* en sí mismo *autoenajenado*, o dan lugar a una creciente *perplejidad insalvable*, debido a este déficit reflexivo de su propio punto de partida. En el caso de Apel, esta reconstrucción de la *crítica del sentido* de Heidegger se lleva a cabo a través de un análisis de *La transformación de la filosofía*² de 1973; en el caso de Polo, a través de *El acceso al ser*³ de 1964. Posteriormente Apel y Polo revisaron sus conclusiones, otorgando un carácter auto-transcendente y sapiencial a este mismo proyecto programático de Heidegger, aunque nunca se desdijeron de la crítica que desde puntos de vista complementarios inicialmente le formularon.

A este respecto Karl-Otto Apel y Leonardo Polo abordan la filosofía del siglo XX con una conciencia *epocal* muy similar. Para ambos el pensamiento filosófico actual ha entrado en una fase decisiva de *transformación semiótica* o de *giro sapiencial total* que, en su opinión, ha configurado nuestro modo actual de entender el futuro progreso de la humanidad⁴. Sin embargo, ambos filósofos opinan que esta misma posibilidad ha exacerbado aún más la actitud de *autoenajenación* o de simple *perplejidad* que el pensamiento contemporáneo en general mantiene ante los proyectos programáticos a favor de la metafísica. En estos casos se hacen notar como toda propuesta *edificante* a favor de la metafísica presenta *límites insalvables* y *dificultades* crecientes que le impiden *autotranscender* la situación en sí misma aporética que ella misma genera, aunque Apel y Polo terminaran admitiendo esta misma posibilidad. Para ambos fue Heidegger el autor que mejor representa esta situación verdaderamente paradójica del pensamiento contemporáneo, a pesar de que tanto Apel como Polo rechazaron el callejón sin salida a donde Heidegger condujo a la fenomenología hermenéutica, sin dejar a ninguna tradición de pensamiento indiferente⁵. Igualmente ambos opinan que sólo hay un modo posible de superar el escepticismo y el relativismo, que a su vez generó el uso predominantemente autodestructivo que Heidegger hizo de su *crítica del*

-
1. MARTIN HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 2001.
 2. KARL-OTTO APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrmap, Franckfurt, 1973; *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
 3. POLO prosiguió estos análisis en *Hegel y el posthegelianismo*, que serán objeto de examen de un segundo artículo.
 4. Cfr. MARTIN MORRIS, *Rethinking the Communicative Turn. Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom*, Albany, State University of New York Press, 2001.
 5. Cfr. UWE JUSTUS WENZEL (Hg.), *Vom Ersten und Letzten. Positionen der Metaphysik in der Gegenwartsphilosophie*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1998.

sentido: volver de nuevo a Heidegger para detectar sus límites y omisiones de la *crítica del sentido*, y tratar a su vez de *autotranscenderlos* mediante una crítica interna de sus propias propuestas. A este respecto Apel y Polo aceptan, en principio, las pretensiones arquitectónicas del proyecto programático de Heidegger, aunque ambos resuelven de distinta manera las dificultades que ahora se originan: Apel se remite a la *pragmática trascendental* del joven Peirce, mientras que Polo se remite al intelecto agente de Aristóteles, por considerar que este tipo de *prolongaciones* permiten subsanar las deficiencias que creen encontrar en la crítica del sentido de Heidegger⁶.

Por otro lado Karl-Otto Apel y Leonardo Polo son dos autores con una *conciencia epocal* muy clara respecto de la filosofía del tiempo que les ha tocado vivir. Se sienten a este respecto autores profundamente *contemporáneos*, aunque entre ellos nunca hubo un influjo directo. Ambos criticaron desde un doble enfoque, semiótico y gnoseológico, en gran parte contrapuesto, el modo como Heidegger abordó la pregunta por el *sentido del ser*, aunque finalmente coincidieran en muchas de sus apreciaciones. Apel criticó a este respecto las deficiencias *semióticas* del proyecto programático de Heidegger en algunos artículos de 1962 y 1968, recogidos en 1973 en la primera parte de *La transformación de la filosofía*⁷. En su opinión, Heidegger evita el *olvido del ser* a costa de fomentar un igualmente decisivo *olvido del logos*, sin llegar a advertir la mediación *autodestructiva* que en su caso ejerce el *lenguaje* en la *comprensión del ser*, cosa que nunca hubiera ocurrido de haber recurrido a Peirce⁸. Por eso Heidegger en su última época reconoció la imposibilidad de superar este *límite semiótico* que le exigió fomentar un relativismo nihilista aún mayor. En efecto, la *superación del olvido del ser* exige postular la posibilidad de encontrar una *forma privilegiada de lenguaje* que garantice una efectiva *comprensión del ser* en forma compartida por todos los afectados. Sin embargo, para Heidegger esta misma posibilidad se demostró de imposible realización debido a la *diferencia radical* que de un modo *irrebasable* el propio lenguaje establece entre los *entes* y el *ser*, dando lugar a una creciente *autoenajenación* a la hora de postular estos mismos

6. Cfr. CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI, «De Kant a Peirce, 100 años después. (A través de Karl-Otto Apel)», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/3), 1185-1211.

7. K. O. APEL, *La transformación*, 217-264. Cfr. CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI, «La autodestrucción de la crítica del sentido en Wittgenstein y Heidegger. (A través de Karl-Otto Apel)», en *Anuario Filosófico*, 2000 (33/3), 833-859.

8. Cfr. CHRISTOPHER HOOKWAY, *Truth, Rationality and Pragmatism. Themes from Peirce*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

presupuestos *transcendentales*, cosa que nunca hubiera ocurrido de haber recurrido a la *pragmática transcendental* de Peirce⁹.

Por su parte Leonardo Polo criticó las deficiencias *gnoseológicas* de la metafísica de Heidegger en 1964 en *El acceso al ser*. En su opinión, Heidegger evita el *olvido del ser* a costa de fomentar un igualmente decisivo *olvido del intelecto agente*, sin advertir la mediación *autodestructiva* que en su caso la *presencia mental* sigue ejerciendo en la *comprensión del ser*. En su opinión, Heidegger sólo debería haber detectado este *límite gnoseológico* para poder estar en condiciones tales de poder abandonarlo, cosa que nunca hizo¹⁰. En efecto, la *superación del olvido del ser* exige concebir el *ser de los entes* sin reducirlo a la *presencia mental* de un ente similar a los demás. Sin embargo, para Heidegger esta misma posibilidad se demostró de realización imposible, dada la *perplejidad* creciente que genera el intento de eludir la separación insalvable que él mismo estableció entre el saber y el fundamento último al que a su vez se remite, cosa que nunca hubiera ocurrido de haber recurrido al *intelecto agente* aristotélico¹¹.

Los desarrollos de Apel y Polo son en cierto modo paralelos, pero eligen a interlocutores y tienen motivaciones muy distintas. Para Apel la *crítica del sentido* de Heidegger hay que situarla en el contexto de su conocida tesis de la *transformación semiótica* de la filosofía, en el marco de las así llamadas éticas del discurso racional. En su opinión, las propuestas de Heidegger y de Wittgenstein fueron decisivas en el *giro metodológico* que tuvo lugar a lo largo del siglo XX en el modo de abordar los problemas de *fundamentación última*, aunque el sentido de sus aportaciones metodológicas en cada caso fuera muy distinta¹². Apel elige a Heidegger como interlocutor debido a la renovación *metodológica* que supuso *Ser y tiempo* en el modo como a partir de entonces la *fenomenología hermenéutica* abordó el problema de su propia *fundamentación última*, con propuestas de tipo *transcendentalista* que, como ahora se verá, no dejaron indiferentes a ninguna tradición de pensamiento. Para Apel este impacto trasciende el de la propia fenomenología hermenéutica y condiciona los posteriores desarrollos de la filosofía analítica, dado el *paradójico paralelismo* que Apel descubrirá a este respecto

9. Cfr. LUIS SÁEZ RUEDA, *La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel. Razón dialógica y fundamentación última*, Universidad de Granada, Granada, 1995.

10. Cfr. MICHAEL INWOOD, *Heidegger*, Herder, Freiburg, 1999.

11. Cfr. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales, según la «Antropología transcendental» de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001.

12. Cfr. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*. Translated by G.E.M. Anscombe, Blackwell Publishers, Oxford, 2nd ed., 1997.

entre las propuestas de Wittgenstein y Heidegger, a pesar de las diferencias existentes entre ellos.

Polo, por el contrario, recurre a la *crítica del sentido* de Heidegger para contraponerla a los planteamientos de Hegel y la filosofía griega, especialmente Aristóteles, pero teniendo en cuenta también a Platón y Sócrates¹³. Polo sitúa a Heidegger como un autor que provocó un *giro total* en el modo de abordar los *problemas gnoseológicos de fundamentación última* de la filosofía moderna, rechazando la primacía que a partir de Descartes, Kant y especialmente Hegel, se atribuyó a la mera *presencia mental*, con propuestas que, según Polo, tampoco se pueden encuadrar dentro de la filosofía clásica, ya sea griega o medieval¹⁴. Polo toma a Heidegger como interlocutor para reconstruir así el corte radical que *Ser y tiempo* introdujo en el modo como la filosofía del siglo XX ha abordado a partir de entonces los problemas metafísicos, sin que ninguna tradición de pensamiento pudiera ya soslayar este tipo de cuestiones. De todos modos para Polo el último Heidegger fue probablemente el primer pensador que inició una forma de *pensamiento postmetafísico* diferente, volviéndose a cuestionar sus propias propuestas, para dar un paso más, provocando ya una ruptura definitiva con el pensamiento anterior. En cualquier caso los motivos por los que Apel y Polo eligieron a Heidegger como interlocutor preferente fueron muy distintos, a pesar de que ambos siguieron un hilo argumental bastante similar, coincidiendo en muchas de sus apreciaciones, aunque sus motivaciones profundas fueran muy distintas¹⁵.

2. La autoenajenación de la filosofía de Heidegger, según Apel

Apel detectó las *deficiencias reflexivas* de la *crítica del sentido* de Heidegger en sus primeros escritos de los años sesenta, que más tarde recogió en la primera parte de *La transformación de la filosofía*. En aquel momento todos estaban muy influidos por la fascinación que Heidegger ejerció en toda aquella generación, incluido Habermas, aunque manteniendo una conveniente distancia crítica, siguiendo el principio de pensar con Heidegger en

13. Cfr. ANTHONY ARTHUR LONG, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*, Clarendon Press, Oxford, 2002.

14. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *History of the Concept of Time. Prolegomena*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

15. Cfr. CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI, «El problema del fundamento en Apel y Polo. ¿Límites irrebasables o abandono del límite mental? (A través de *La transformación de la filosofía* y *El acceso al ser*)», en IGNACIO FALGUERAS (ed.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2002, en prensa.

contra de Heidegger (“mit Heidegger gegen Heidegger zu denken”), como él mismo reconoció en 1988 en *Discurso y responsabilidad*¹⁶. En un artículo de 1962, «Wittgenstein y Heidegger», hizo notar como *Ser y tiempo* no tuvo en cuenta los presupuestos *semióticos* de su propio método, dando lugar a numerosos *malentendidos*. A su modo de ver las propuestas de Heidegger no garantizan la posible viabilidad de la pregunta por el sentido del ser, ni tampoco permiten culminar el proyecto programático de elaboración de una nueva metafísica, al menos en la forma como inicialmente se propuso. Según Apel, Heidegger concibió la *crítica del sentido* dentro de un proyecto programático de tipo *prometafísico*, que a su vez trató de evitar el sistemático *olvido del ser* que fue característico de la metafísica occidental desde sus más remotos orígenes. La metafísica de Heidegger se enmarca así en un proyecto programático que trata de recuperar el *sentido de la pregunta por el ser* sin volver a reincidir en los malentendidos de la así llamada *metafísica de la presencia fáctica*¹⁷.

Según Heidegger, la metafísica tradicional, incluida la propia filosofía crítica, trató de justificar la *pregunta por el sentido del ser* remitiéndose a un principio o ente anterior, o a una representación previa, que a su vez dé razón de su propio origen¹⁸. De este modo se redujo la pregunta por el posible *sentido del ser* a la localización de un principio o ente anterior, similar a la de los demás entes y principios, como si éste fuera el único modo correcto de abordar estos problemas. A este respecto Heidegger concibió la *crítica del sentido* como una *propedéutica especulativa* previa, que trató de dilucidar cuales son los presupuestos críticos exigidos por un proyecto programático a favor de la metafísica, donde se trata de abordar este tipo de cuestiones sin volver a reincidir en los mismos malentendidos de siempre, en el caso de que efectivamente este tipo de proyectos se demuestre viable en la práctica.

La *crítica del sentido* de Heidegger se encuadra así en una larga tradición de la *filosofía de la sospecha*, que considera prioritaria la legitimación de la *autenticidad* o congruencia práctica de un determinado proyecto programático. Por eso las propuestas de Heidegger presuponen una previa *crítica de las ideologías*, que permite llevar a cabo una denuncia sistemática de las posibles contradicciones existentes entre los postulados teóricos de una

16. Cfr. KARL-OTTO APEL, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur eine postkonventionalen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

17. Cfr. KARL-OTTO APEL, *Dasein und Erkennen. Einer erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heidegger* (tesis doctoral), Bonn, 1950, sin publicar, cfr. AETPA, 510.

18. Cfr. JOSEF SEIFERT, *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft. Die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit – trotz Kant*, Freiburg, Albert, 2001.

filosofía y sus posteriores realizaciones prácticas, como, por ejemplo, según Apel, ya había propuesto anteriormente la *crítica de las ideologías* de Marx, o antes Feuerbach¹⁹. Por su parte Apel aplicará a Heidegger la misma *filosofía de la sospecha* que él aplica a los demás, siguiendo un procedimiento tradicional al respecto: se denuncian las posibles contradicciones existentes entre los fines declarados y los medios efectivos disponibles en la práctica, haciendo ver de este modo la posible viabilidad o no de un determinado proyecto programático. La novedad es que ahora esta crítica se aplica, no sólo a la religión y a la metafísica en general, como había sido habitual, sino también a la propia *crítica del sentido* de Wittgenstein y Heidegger²⁰. Con este fin se ponen en tela de juicio la posible autenticidad y la viabilidad práctica de sus respectivos proyectos programáticos, según haya o no una coherencia entre los fines propuestos y los medios disponibles al respecto. Así lo hizo notar Apel en 1962: “ello nos hace recordar una tercera crítica de la metafísica tradicional, actualmente en boga, que parte de una fundamental *sospecha*: a la sospecha de *olvido del logos* de Wittgenstein y a la sospecha de *olvido del ser* de Heidegger, precedió la *sospecha de ideología* de Marx dirigida contra la metafísica”²¹.

En efecto, Heidegger denunció un fundamental *olvido del ser*, similar al *olvido del logos* denunciado por Wittgenstein. Sin embargo, para Apel resulta más prioritario comprobar en ambos casos, pero especialmente en Heidegger, si sus propuestas quedan libres de la sospecha; o si, por el contrario, provocan una actitud de creciente *autoenajenación* ante las propias conclusiones de su propia filosofía, por hacerse acreedor de este mismo tipo de críticas, sin poder evitar el tener que ser considerada como *ideología* similar a las demás. A este respecto se formula contra Heidegger una crítica fundamental. Según Apel, cuando se comparan los planteamientos de la última época de Heidegger con los de su primera época, especialmente con *Ser y tiempo*, aparecen paradojas y sinsentidos en sí mismos irresolubles. En efecto, Heidegger concibió el *Dasein*, o *ser-ahí* del hombre, como un *ser-en-el-mundo* que, en contraste con los demás entes, se otorga a sí mismo la capacidad de tematizar la *diferencia irrebasable* existente entre la generalidad de los entes y el *ser*, presupuesto a su vez de la *diferencia igualmente irrebasable*.

19. Cfr. HENNING RÖHR, *Endlichkeit und Dezentrierung. Zur Anthropologie Ludwig Feuerbachs*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2000.

20. Cfr. K. O. APEL, *La transformación*, 35; cfr. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Wiener Ausgabe*. Band 11: *The Big Typescript*, Wien, Springer, 2000.

21. K. O. APEL, *La transformación*, 219.

ble existente entre el *objeto* y el *sujeto* del conocimiento, o entre los diversos *cosujetos* de la comunicación humana²².

Heidegger formuló estas propuestas iniciales al modo de una simple *propedéutica especulativa*, a fin de iniciar de este modo la elaboración de una segunda parte propiamente *metafísica*. Se trataba de justificar así la viabilidad de este posible tránsito, desde los *entes* al *ser*, proyecto que después nunca culminó, teniendo que reconocer a este respecto su fracaso. Por eso en su segunda época, especialmente en *El origen de la obra de arte*, el último Heidegger inició un *retorno* hacia la *historia del ser como destino*, proponiendo una vuelta a Nietzsche. Se trataba de comprobar de este modo como el ancestral *olvido del ser* había impedido en épocas pasadas una correcta tematización de esta *diferencia radical* que ahora se establece en cualquier relación de tipo existencial, cognoscitiva o simplemente comunicativa. Apel comprobó de un modo explícito la incapacidad de la *crítica del sentido* de Heidegger para culminar el propio proyecto programático de renovación de la metafísica tradicional, que él mismo pretendió llevar a cabo. En efecto, mediante un análisis fenomenológico del propio acaecer del lenguaje cotidiano pretendió iniciar una propedéutica especulativa sobre el propio punto de partida de la metafísica, sin declarar interrumpido este tipo de análisis, como ocurrió con la metafísica tradicional. Sin embargo, él mismo terminó reconociendo la inviabilidad práctica de utilizar este tipo de análisis semióticos para efectuar un tránsito de este tipo, reconociendo su fracaso a este respecto. Como Apel hace ahora notar: “también para Heidegger es válido el presupuesto de que el olvido del ser —tanto por inadvertencia de la diferencia óntico-ontológica como, especialmente, por la caída de la comprensión ontológica sustancial del ser propia de la ontología de la presencia fáctica— está en lo esencial condicionada por la preconcepción lingüística de la metafísica tradicional. Pero en *Ser y tiempo* Heidegger intentó precisamente con la ayuda del lenguaje cotidiano no teórico [...] ir por debajo, por así decirlo, del lenguaje de la ontología tradicional, para considerar una comprensión más original del ser”²³.

Según Apel, para Heidegger el destino del *Dasein* se reduce a reconocer este fracaso que marca todas las posibles realizaciones históricas de la metafísica, desde los griegos hasta nosotros, dada la imposibilidad de encontrar un *logos* universal o común, que efectivamente permitiera garantizar este tránsito de los *entes* al *ser*, en condiciones tales de permitir una comprensión

22. Cfr. NANCY RULE GOLDBERGER (editor), *Knowledge, Difference, and Power*, Basics Books, New York, 1996.

23. K. O. APEL, *La transformación*, 242.

del *objeto* por parte del *sujeto*, permitiendo que se pudiera efectuar un efectivo intercambio de conocimientos entre los diversos *cosujetos* de la comunicación, en unas condiciones de racionalidad aceptables para todos, cuando esta posibilidad para Heidegger ya resulta absolutamente inviable. De aquí que Apel opine que Heidegger dejó a la filosofía en una situación de *autoenajenación*, de un modo similar a como por entonces también ocurrió en Wittgenstein, aunque en este caso se defendiera un proyecto antimetafísico de características opuestas, a pesar de las paradójicas semejanzas existentes entre ellos²⁴.

Según Apel, para la reconstrucción del paralelismo existente entre Wittgenstein y Heidegger fue decisiva la aplicación de la *crítica de las ideologías*. De este modo se pusieron de manifiesto las carencias de tipo programático de la *crítica del sentido* de Wittgenstein y Heidegger por no tener en cuenta las exigencias de tipo comunicativo o simplemente existencial que, en cada caso, deberían satisfacer. Se pudo comprobar así como en ambos casos se puede detectar un tipo de carencias opuestas, pero en cierto modo similares, de modo que ni uno ni otro atendieron suficientemente a las exigencias programáticas que ellos mismos se habían propuesto. Según Apel, Wittgenstein abordó su crítica del sentido con una actitud claramente antimetafísica, que al final le impidió tener en cuenta en toda su amplitud los *presupuestos semióticos* del uso en común del propio lenguaje, como hubiera exigido el desarrollo de un proyecto programático de este tipo. Pero algo similar acabó ocurriendo en Heidegger. Si negativo fue el *olvido del ser* denunciado por Heidegger, no menos destructivo fue el *olvido del logos* y del lenguaje en el que también Heidegger se vio envuelto, dando razón en este punto a las críticas formuladas por Wittgenstein a la metafísica, al menos en el caso de Heidegger, a pesar de su unilateralidad. Por eso Apel hace notar: “la unilateralidad autodestructora de la crítica wittgensteiniana a la metafísica podríamos caracterizarla —para usar un término de Heidegger modificado— como ‘olvido del logos’. Y Heidegger que reconoció el ‘olvido del ser’ de la metafísica occidental —y en especial de la ciencia surgida de ella— ¿no incurrió en el ‘olvido del logos’?”²⁵.

Según Apel, Heidegger habría podido dar una orientación más edificante a las conclusiones alcanzadas por la *crítica del sentido*, pero al final él mismo fomentó una actitud de creciente *autoenajenación* ante las propuestas de su propia filosofía, sin acabar de identificarse con ellas. En su opinión,

24. Cfr. CHARLES TRAVIS, *Unshadowed Thought. Representation in Thought and Language*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 2000.

25. K. O. APEL, *La transformación*, 262.

hay unas razones muy claras de este desengaño creciente ante las conclusiones de su propia crítica del sentido: la imposibilidad de localizar una *forma de lenguaje* privilegiado que nos permita expresar los hallazgos de la filosofía, sin tener ya que volver a una nueva *metafísica de la presencia fáctica*, como anteriormente él mismo ya había denunciado, aunque al final cualquier intento por evitarla se considere imposible. Según Apel, incluso en el caso de que la filosofía de Heidegger pudiera evitar el lamentable *olvido del ser* característico de la metafísica occidental, sin embargo su nueva *crítica del sentido* sería incapaz de expresar el posible hallazgo del ser en forma adecuada. En efecto, una vez descubierto este posible *sentido del ser*, sería imposible concebir una forma privilegiada de lenguaje capaz de alcanzar tal fin, dado el papel que siguen desempeñando el recurso a distintas *convenciones* sociales en sí mismas arbitrarias²⁶.

Para Heidegger el destino de la filosofía es revivir continuamente este permanente e inevitable fracaso, teniendo que concebir esta misma situación aporética de *autoenajenación* del saber, como el punto de partida de la propia metafísica. Es más, en esta situación en sí misma aporética el *Dasein* debe abordar los problemas inaplazables de supervivencia que se plantean en el mundo de la vida desde un horizonte antropológico-pragmático de *finalidades instrumentales*. Pero en esta situación el *Dasein* ya no puede estar a la altura del *destino* que él mismo se ha asignado como protagonista decisivo del transcurrir de la *historia del ser*, cuando de antemano ya sabe que no puede disponer de un lenguaje apropiado para el logro de sus propias aspiraciones. Por ello el último Heidegger dejó los posibles cambios de significatividad del ser en manos del lenguaje de los artistas y poetas, sin remitirse ya a un lenguaje racional o *logos* universal, que oriente la vida humana. Sin embargo, ya en *Ser y tiempo* se puede comprobar como el origen de los males de la metafísica, incluido el olvido del ser, tienen su origen en un incorrecto planteamiento de la pregunta por el ser, sin que la referencia a un pretendido *logos* o *lenguaje universal* haya servido de mucho. Por eso Apel ahora afirma: “para Heidegger la metafísica se fundamenta en el auto-malentendido inicial de la pregunta por el ser y en el olvido del ser que de ahí resulta; lo que pensado desde el hombre quiere decir en una especie de *autoenajenación* de la ‘existencia’ humana [...] al hacer ‘caer’ el ser, aquello de que se trata en toda comprensión del mundo [...] (hasta reducirlo) a una visión del ente que le hace frente dentro del mundo”²⁷.

26. Cfr. ALVIN I. GOLDMAN, *Knowledge in a Social World*, Clarendon Press, Oxford, 1999.

27. K. O. APEL, *La transformación*, 219.

Según Apel, *Ser y tiempo* atribuyó la génesis de estos posibles malentendidos al uso equívoco de los diversos *sentidos* que se atribuyen al ‘ser’. El más importante de todos ellos estriba en referirse a los *entes* como si se trataran del *ser*, cuando entre ellos se establece una *diferencia radical*, que es en sí misma irrebasable. De ahí el diverso modo como nos debemos referir a uno u a otro supuesto, según el *sentido del ser* que en cada caso se desee expresar. *Ser y tiempo* volvió a replantear así un tópico filosófico, el de los múltiples *sentidos del ser*, que ya con anterioridad había sido tematizado por Aristóteles, Brentano o Kierkegaard, aunque Heidegger opina que sin la debida radicalidad. Según Heidegger, habitualmente el lenguaje se ha remitido al *ser* siguiendo los mismos procedimientos que cuando nos remitimos a un ente, sin apreciar que se trata de dos supuestos totalmente distintos²⁸. Según Heidegger, la cópula ‘es’ nos remite de un modo implícito al *ser de los entes*, ya que aunque admite muchos posibles usos, la cópula ‘es’ presupone una referencia indiferenciada a un supuesto genérico de este tipo. En cambio cuando nos queremos referir a un ente en particular con la intencionalidad explícita de determinarlo con la mayor precisión posible nos referimos a ‘eso’. Para ello se utiliza un signo indexical indeterminado, ‘eso’, o un termino genérico apropiado, por ejemplo ‘caballo’, que a su vez permite su identificación. Para Heidegger ya el lenguaje cotidiano expresa de algún modo esta *diferencia radical* existente entre los entes y el ser, aunque con este fin se utilice una forma de expresión muy imprecisa que, según Heidegger, tampoco desempeña correctamente el cometido pretendido.

Según Heidegger, cuando el lenguaje se refiere al *ser de los entes* se utiliza la cópula ‘es’ como si se tratara de hacer una referencia genérica a un *ente* similar a los demás, sin apreciar que se trata de un posible *sentido del ser* totalmente distinto. Es más, según Heidegger, el habla cotidiana no termina de conceptualizar correctamente este posible malentendido de la ontología, sin establecer una clara separación entre el ‘es’ y el ‘eso’, incluso cuando lo referimos al propio *Dasein*, haciendo que al final el proceso de *autoenajenación* de la propia filosofía se haga inevitable. De todos modos Apel opina que Heidegger inicia en *Ser y tiempo* un *proyecto programático* encaminado a desenmascarar el modo incorrecto como el *Dasein* articula estos diversos sentidos del ser, de un modo similar a como también Kant trató de desenmascarar el modo ‘a priori’ como la actividad de la razón se articula con la experiencia, aunque sus motivaciones fueran muy distintas²⁹.

28. Cfr. ROBERT STERN, *Transcendental Arguments and Skepticism. Answering Question of Justification*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

29. Cfr. LOUIS ROY, *Transcendent experiences. Phenomenology and Critique*, University of Toronto Press, Toronto, 2001.

De todos modos Apel opina que *Ser y tiempo* inicia un nuevo proyecto programático de *filosofía trascendental* que, sin duda, en el caso de Heidegger ya está debidamente transformado, pero le provocara una reacción de *creciente autoenajenación* por los malentendidos que él mismo produce. Según Apel, en el caso de Heidegger ello se debe en gran parte a las deficiencias congénitas del propio lenguaje cotidiano para expresar esta variedad de sentidos del término ‘ser’, sin poder hacer el uso preciso que en cada caso se exige³⁰. Por eso Apel afirma: “también para Heidegger se oculta en las proposiciones citadas de la ontología como ciencia del ente en cuanto tal cuando menos una profunda ambigüedad que [...] podemos interpretarla como el malentendido histórico de la pregunta por el ser que preside la ontología. La proposición ‘eso es un ente’ suscita, en efecto, para Heidegger una confusión de lo que se muestra en el ‘es’ con lo que se muestra en el ‘eso’. Este último se revela en proposiciones empíricas como ‘eso es un caballo’ como el aspecto ‘óntico’ de la ontología. Lo que por el contrario se ‘muestra’ ante la mirada del filósofo en el ‘es’ de la proposición es, según Heidegger, la comprensión del ser que de forma ‘previa y concomitante’ se da en todas las proposiciones sobre caballos, árboles, casas, etc. Y esta comprensión ‘pre-ontológica’ del ser implícita en el lenguaje determina también para Heidegger [...] lo que Kant llamaba condiciones transcendentales de posibilidad de los objetos de la experiencia”³¹.

Ser y tiempo no termina de dar una correcta solución al problema de la multiplicidad de los sentidos del ser, debido en gran parte a diversos malentendidos lingüísticos que a su vez generan una incorrecta *autocomprensión* del papel desempeñado por la propia filosofía en este mismo proceso. Según Apel, Heidegger introduce una radicalización hermenéutica en el modo de abordar la pregunta por los posibles sentidos del ser, sin haber llevado a cabo una previa reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de este mismo proceso, dando lugar a este tipo de malentendidos que se podrían haber evitado. De hecho Heidegger trató de abordar la pregunta por la comprensión del sentido del ser contraponiéndola con el modo como se alcanza una comprensión del sentido de los entes en particular, cuando ambos procesos ya no se pueden separar, sin dar lugar a una *autoenajenación* aún mayor donde al final una empresa de este tipo se hace en sí misma inviable. Por eso Apel afirma: “el propio Heidegger hizo en *Ser y tiempo* una clara distinción entre la autocomprensión ‘existencial’ dentro de la situación, que corresponde a la ‘reflexión efectiva’ del lenguaje en que ‘uno’ se com-

30. Cfr. DANIEL DUMOUCHEL, *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique: esthétique et philosophie avant la critique de la faculté de juger*, Vrin, Paris, 2000.

31. K. O. APEL, *La transformación*, 229.

prende, y la comprensión ‘existenciaria’ propia de la filosofía. Según Heidegger, ésta tiene que ‘radicalizar’ la ‘comprensión preontológica del ser’ que va implícita en la comprensión existencial del *ser-para* (*zu-sein*) a fin de conceptualarla. Mas ¿cómo hay que entender esta ‘radicalización’? —de la inteligencia de esta expresión parece depender en *Ser y tiempo* la respuesta a la pregunta por la posibilidad y validez de los enunciados filosóficos—³².

La *autoenajenación* de la filosofía tiene un gran número de consecuencias, al menos según Apel. En su opinión, en Heidegger se desvanece la simple posibilidad de una *vida racional*, dado que la *crítica del sentido* reconoce su incapacidad de someter el ‘acontecer de la verdad’ propio de la filosofía, a criterios de *validez* de tipo reflexivo. No es posible llevar a cabo un efectivo ‘despejamiento del mundo’, tratándose en el mejor de los casos de una aspiración que se añora, pero que por las mismas razones se declara inviable. Es más, ahora sólo cabe reconocer en el mismo punto de partida la *diferencia radical* que genera el posterior proceso de *autoenajenación* de la filosofía, sin poder garantizar un posible tránsito de tipo ontológico, gnoseológico y comunicativo, que ahora se establece entre los *entes al ser*. Siempre habrá que reconocer la imposibilidad de llevar a cabo una reflexión radical sobre estos mismos presupuestos de la comprensión recíproca, teniendo que seguir aspirando de un modo incondicionado a algo que desde un principio nos conduce a un fracaso inevitable, teniendo que hacer un uso inauténtico de la propia razón. Sin embargo, Apel considera que este fatal desenlace de la crítica del sentido de Heidegger se podría haber evitado si se hubieran continuado sus propios planteamientos, introduciendo una *autogradación* entre diversas formas de reflexión, otorgándoles incluso la posibilidad de tener un alcance transcendental, cosa que Heidegger nunca hizo³³. Por eso Apel afirma: “en nuestra confrontación (con) Heidegger [...] ya indicamos que Heidegger descubrió el *logos* hermenéutico propio del ‘comprender-se en la situación’, esto es, la ‘comprensión efectiva’ que hay en la comprensión preontológica del ser implícita en el lenguaje, pero que no recorrió hasta el final el camino de la autogradación de la reflexión ya abierto entre el comprender ‘existencial’ y el comprender ‘existenciario’. En su filosofía posterior, Heidegger abandonó por completo este camino de la filosofía transcendental, fundando la superación (*überstieg*) de su pensamiento en la sola reflexión sobre el ser histórico, reflexión que avanza al tiempo que recuerda [...]. Sin embargo, me parece que una penetración reflexiva en este mismo fundamento del *logos* hermenéutico pone de manifiesto que la filo-

32. K. O. APEL, *La transformación*, 237-238.

33. Cfr. WILLIAM D. BLATTNER, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

sofía no recibe la legitimación de su pensar y su decir solamente de la ‘dependencia del prestar oído a la interpelación del ser’ en el *kairós* histórico, sino también y al mismo tiempo en la autogradación de la reflexión, que continuamente se renueva, hasta el pensamiento del pensamiento en toda su validez universal intersubjetiva”³⁴.

En cualquier caso el último Heidegger abandonó esta posible virtualidad de sus propuestas. En su lugar utilizó la propia *crítica del sentido* para volver a justificar un recurso inevitable a una *metafísica de la presencia fáctica*, cuando él mismo inicialmente trataba de evitar esta posibilidad. Dada nuestra incapacidad de remitirnos a un *logos común*, o a un lenguaje mutuamente compartido, tampoco es posible garantizar la *validez y viabilidad* de todas estas posibles formas de otorgar un posible sentido a los *entes* y al *ser*. Por eso sólo queda una posibilidad: reconocer la vuelta inevitable a una *filosofía del Gestell*, o de lo *ya dado* o *dispuesto*, que nos impone inevitablemente una *metafísica de la presencia fáctica*, sin poder ya eludir este destino inexorable de la metafísica y de la ciencia occidental, por más ilusiones que nos hagamos en sentido contrario³⁵. A este respecto en 1962 Apel cree encontrar un hilo conductor entre *Ser y tiempo* y las propuestas del último Heidegger, mereciéndole en ambos casos un juicio muy claro. A este respecto Apel afirma: “precisamente el distanciamiento crítico de la metafísica tradicional (racionalista) es, a decir verdad, el punto de vista que, en forma de sospecha de carencia de sentido, conecta al Wittgenstein anterior con el posterior y que, por otra parte, determina así mismo en Heidegger el motivo que permanece inamovible en el paso de la filosofía de la existencia a la historia del ser”³⁶.

3. La perplejidad de Heidegger ante su propia filosofía, según Polo

También Leonardo Polo, en *El acceso al ser*, de 1964, retrotrajo al análisis de la *crítica del sentido* de Heidegger a un momento previo. En su opinión, la *crítica del sentido* de Heidegger adolece de unas *deficiencias reflexivas* aún más graves, que las señaladas por Apel. En su opinión, Heidegger no tiene en cuenta los presupuestos *gnoseológicos* de su propio método. Por eso sus propuestas dieron lugar a numerosos *malentendidos* respecto de la posible *viabilidad* de la pregunta por el *sentido del ser*, sin lograr localizar

34. K. O. APEL, *La transformación*, 263.

35. Cfr. JUAN MANUEL NAVARRO CORDÓN, RAMÓN RODRÍGUEZ (compiladores), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, 11.

36. K. O. APEL, *La transformación*, 220.

tampoco el *sentido último* específico de sus propios proyectos programáticos a favor de la metafísica. Según Polo, Heidegger trató de evitar el sistemático *olvido del ser* que fue característico de la metafísica occidental desde sus más remotos orígenes. Por eso concibió la *crítica del sentido* como una *propedéutica especulativa* previa a favor de la *metafísica*, que trata de justificar el punto de partida del propio saber, como ahora sucede con la propia noción de *ser* y de *ente*, sin rechazar una posible prosecución de este tipo de análisis. La metafísica de Heidegger se enmarca así en un proyecto propedéutico que rechaza la posibilidad de situarse desde un principio en la *ultimidad de saber*, al modo como antes pudo ocurrir en el *cogito* cartesiano, o con otros proyectos metafísicos de la neoescolástica³⁷.

Según Heidegger, la metafísica debe sustituir las nociones de ‘ser’ y ‘ente’ por un punto de partida previo, que ya no puede ser el ‘cogito’ cartesiano, o cualquier criterio de *auto-evidencia*, que se afirme como la ultimidad del saber. En su lugar se debe reconocer la *perplejidad consustancial* que desde un principio genera el hallazgo de estas mismas nociones básicas. No se puede considerar que se ha alcanzado ya la *ultimidad del saber*, cuando el descubrimiento de la *perplejidad* nos demuestra que el análisis de estas nociones se puede proseguir³⁸. En este sentido la crítica del sentido de Heidegger derribó un muro que la filosofía moderna, especialmente Hegel, consideraba infranqueable, por opinar que los criterios de autoevidencia eran definitivos, sin que las preguntas pudieran seguir indagando más allá, cuando en realidad no lo eran. Por eso Polo afirma: “en el orden intelectual, la pregunta, ‘simpliciter’, no pide, no es capaz de realizar el pedir, sino que se reduce a la introducción y suposición de lo ‘exigido’. [Pero] tal firmeza es falsa, la mera apariencia del inquirir: un espejismo. En una ficción semejante creyó Hegel encontrar el fundamento. Para Hegel saber es introducir la exigencia de avance como fundamento. Heidegger, por su parte, ha ensayado una particular manera de dotar de vigencia intelectual al preguntar humano sobre la ultimidad. Ciertamente es imposible un ascenso directo al saber, pero ¿no cabrá, en general, que el hombre asuma el punto de vista de la perplejidad? ¿No tiene la perplejidad un sentido antropológico? Aplazamos el examen de este punto que de momento no nos afecta. Concluimos: preguntar es, sin más, distinto del asomarse como instalación en la ultimidad del saber”³⁹.

37. Cfr. CRISTINA LAFONT, *Heidegger, Language, and World Disclosure*. Translated by Graham Harman, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 2000.

38. Cfr. FRANS H. VAN EEMEREN (ed.), *Crucial Concepts in Argumentation Theory*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2001.

39. *El acceso*, 36. Cfr. WOLFGANG BONSIPEPEN, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei*

Según Heidegger, la metafísica tradicional declaró imposible la prosecución del análisis de los conceptos elementales o verdades primeras de la metafísica, cuando más bien debería haber sido su tarea fundamental. La única posible respuesta a la *pregunta por el sentido del ser* fue remitirse a un principio anterior de similar naturaleza, haciendo que este tipo de preguntas se vuelvan redundantes, reiterativas, e imposibles de proseguir como, según Heidegger, acabó ocurriendo en la filosofía clásica y moderna⁴⁰. *Ser y tiempo* trató de proseguir de un modo efectivo este tipo de análisis, sin considerar que la metafísica es incapaz de superar este tipo de *perplejidad* con que inicialmente tropieza. Polo comparte el modo como Heidegger abordó la crítica del sentido, aunque opine que este tipo de malentendidos se dieron especialmente en el modo como la filosofía moderna trató de justificar *el punto de partida de la metafísica*, como si la metafísica pudiera instalarse desde un principio en la *ultimidad del saber*. La crítica del sentido de Heidegger demostró que esta pretensión era claramente desmedida, cuando la *perplejidad* es una de las muchas dificultades que hay que superar, ante la que el propio Heidegger terminó claudicando, como Apel demostró. Sin embargo, Polo ahora hace notar que la filosofía clásica en general, incluido Aristóteles y Tomás de Aquino, abordó este problema con un enfoque estrictamente *sapiential*, superando de una forma nítida esta dificultad, aunque Heidegger nunca lo reconociera. Por eso Polo se interroga: “pero, entonces, ¿cómo realizar una noción, como desplegar su sentido de un modo congruente, es decir, sin incurrir en la separación impuesta por el estático punto de partida y sin anular su dinamismo en la reiteración de lo antecedente?”⁴¹.

Polo aborda la *crítica del sentido* de Heidegger desde un punto de vista muy distinto al de Apel, aunque al final se lleguen a conclusiones bastantes similares. En vez de situar a Heidegger en la larga tradición de la *filosofía de la sospecha*, ahora se le sitúa más bien en el contexto de una *filosofía crítica* que trata de justificar la posesión de un método adecuado para culminar la reflexión sobre un posible tema, o problema, incluido ahora también el posible *punto de partida de la metafísica*. Sólo más tarde, si se logra disponer de un método adecuado, también se podrán superar las inevitables *perplejidades* que, por ejemplo, genera el punto de partida de la metafísica cuando se analiza la propia noción de *ente* o de *ser*. Polo comparte plenamente este modo de operar de Heidegger, aunque opina que, al final, también surgen numerosas sospechas acerca de la posible aparición en Heidegger de otros

Kant, Schelling, Fries und Hegel. *Mathematische versus spekulative Natur Philosophie*, Klostermann, Frankfurt, 1997.

40. Cfr. K. O. APEL, *La transformación*, 41.

41. *El acceso*, 21.

malentendidos aún más perniciosos de los que se trataban de evitar. A este respecto Polo critica a Heidegger en un punto muy preciso: la pretensión de Heidegger de volver a localizar un *punto de partida privilegiado* para la metafísica, que le permitiría llevar a cabo una efectiva inversión de los planteamientos de Hegel a este respecto, como si la *perplejidad* pudiera ocupar el lugar del principio de *auto-evidencia*, cuando en ambos casos se tratan de proyectos programáticos completamente distintos.

Según Polo, si fuera posible proseguir la analítica de la noción de ser en la forma descrita por Heidegger, la mera comparecencia de la *perplejidad* ante el *Dasein* debería permitirnos alcanzar una *ultimidad del saber*, como la pretendida por Hegel. En ese caso se podría sustituir el criterio de la *evidencia de la autoconciencia* por un criterio de *perplejidad inevitable*, dadas las dificultades consubstanciales que ahora genera cualquier prosecución de la pregunta por el sentido del ser, sin poder pretender encontrar en este ámbito respuestas definitivas. Para Heidegger lo que hasta ahora se ha visto como una dificultad insalvable, la comparecencia de la *perplejidad*, ahora hay que verlo más bien como un punto de partida *privilegiado*, ya que va a permitir una efectiva prosecución de este mismo tipo de preguntas. Sin embargo, Polo ahora hace notar como al final el propio Heidegger tuvo que reconocer su fracaso, al demostrarse este intento como efectivamente inconsistente, al menos respecto a la posibilidad de justificar de este modo un posible tránsito desde los *entes* hasta el *ser*. De todos modos Polo sospecha que, de haberse encontrado un método adecuado, se podría haber llegado a una conclusión más edificante para la metafísica, sin declarar todo este tipo de proyectos como en sí mismos inviables. Polo reconstruye la crítica del sentido de Heidegger, con una pretensión innovadora muy clara: aceptar la forma como Heidegger denunció la posible viabilidad práctica de los proyectos programáticos de Hegel, cuando tomó la *presencia mental* como si fuera el punto de partida de la metafísica.

Según Polo, la propuesta de Heidegger siempre adoleció de un aparente *negativismo* respecto de la metafísica tradicional. Especialmente cuando se le critica por haber concebido la noción de ser y de ente como si fueran en sí misma *inanalizables*, a pesar de que tampoco se las consideró como *auto-evidentes*, salvo en algunas derivaciones posteriores de la escolástica tardía. Por eso Polo también trata de superar este *negativismo* con que Heidegger valora el punto de partida de la metafísica en general, incluida la filosofía clásica, desde Aristóteles hasta Tomás de Aquino, como si las dificultades encontradas en este punto de partida fueran en sí mismas insuperables. Por eso Polo opina que se puede utilizar la *crítica del sentido* de Heidegger para proseguir el análisis de estas nociones metafísicas básicas dándoles un senti-

do estrictamente *realista*. Con este fin Polo vuelve a replantear en toda su radicalidad la cuestión del método y del tema de la metafísica, por considerar que el correcto enfoque de ambos problemas permitiría evitar un posible fracaso en el desarrollo de un proyecto programático de este tipo⁴²: “ahora bien, si ocuparse otra vez del método tiene alguna justificación histórica, ella será que, en el pasado, la Filosofía, o no ha pretendido reducir la diferencia entre el método y el tema (realismo tradicional), o, cuando lo ha hecho, ha sacrificado el segundo al primero (idealismo). Abandonar el límite del pensamiento, después de haber llegado hasta él, quiere decir reducir la aludida diferencia en un sentido realista, no idealista”⁴³.

Heidegger justifica la *crítica del sentido* al modo de una *propedéutica especulativa* capaz de proseguir la indagación metafísica acerca del ser por una vía diferente a la seguida por Hegel o la filosofía clásica, incluido también el tomismo y la neoescolástica, aunque al final terminara reconociendo su fracaso. Según Polo, Heidegger justifica la posibilidad de desarrollar un proyecto programático, que permitiera formular la pregunta acerca del *sentido del ser* en toda su amplitud, con una condición: reconocer la opacidad y carencia de sentido de cualquier intuición intelectual acerca del ente en sí mismo considerado. En su lugar se hace necesario iniciar una *propedéutica especulativa* donde la *perplejidad* se instale en el punto de partida de la propia metafísica, sin poder ya recurrir a criterios de *auto-evidencia*. Según Heidegger, basta con este pequeño cambio para que se inviertan así las pretensiones del proyecto programático hegeliano del saber absoluto, sustituyendo la *autoconciencia del espíritu*, por la *perplejidad*, como punto de partida de la propia filosofía. Pero al hacer esta propuesta también invierte el punto de partida inicial de la filosofía aristotélica y tomista, que a partir de ahora dejará ser la noción de *ente*, o el propio *ser*, atribuyendo a la *perplejidad* unas funciones programáticas similares a las del *intelecto agente*. Según Heidegger, la reflexión sobre la *perplejidad* es la nueva vía para lograr un auténtico *desvelamiento del ser*, cuando la metafísica clásica, con razón según Polo, nunca había pretendido tanto. En su opinión, Aristóteles y Tomás de Aquino conceptualizaron la *perplejidad* como una propiedad de los conceptos indeterminados o vagos, como le puede ocurrir al concepto de ‘ser’ y ‘ente’, sin por ello deducir una incapacidad absoluta de proseguir este tipo de análisis, como en cambio termina sucediendo en Heidegger. Por eso

42. Cfr. PETER VAN INWAGEN and DEAN W. ZIMMERMAN (eds.), *Metaphysics: the Big Questions*, Blackwell, Oxford, 1998.

43. *El acceso*, 14. Cfr. JONH F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000.

Polo afirma: “en una palabra, Heidegger malbarata lo que puede considerarse cuidadoso control tomista de la función de la perplejidad en el concepto. Por esta razón, el tema de la perplejidad se agiganta hasta ocupar por completo la zona de la anterioridad a la expresión consciente y desde ella ejercer su influjo en la conciencia de un modo totalitario. En el fondo, Heidegger renuncia a la intuición intelectual, a la auto-evidencia. Porque sobre ella Heidegger entiende sentar un nuevo punto de partida”⁴⁴.

Polo comparte la inversión llevada a cabo por Heidegger en el proyecto programático hegeliano al sustituir el principio de autoevidencia por la perplejidad. Sin embargo, rechaza las consecuencias que un excesivo optimismo ante la perplejidad puede acabar teniendo para una posible valoración del planteamiento clásico⁴⁵. En su opinión, la doctrina aristotélica acerca de los *sentidos del ser* reúne todas las posibles ventajas de la *propedéutica especulativa* heideggeriana, sin ninguno de sus inconvenientes. Según Polo, la doctrina aristotélica en ningún caso paraliza la posterior prosecución de este mismo tipo de análisis, aún reconociendo la *perplejidad* inicial que puedan generar un posible equívoco entre el ‘ser’ y el ‘ente’. Para desbaratar este tipo de equívocos basta con detectarlos, localizando las paradojas y contradicciones que generan, sin considerar que el refugio en la *perplejidad* puede ser en ningún caso una solución satisfactoria para los problemas ahora detectados. Según Polo, la localización de estos posible equívocos reclama la localización de un nuevo comienzo, que a su vez requiere la prosecución de la *propedéutica especulativa* ya mencionada⁴⁶.

El acceso al ser explica como la localización de estos posibles equívocos permiten profundizar aún más en el análisis de estas mismas nociones, ampliando aún más el uso heurístico dado a la *crítica del sentido*, a fin de evitar la aparición de estos nuevos equívocos y contradicciones. Por eso la pregunta nunca puede ser el punto de partida de ninguna forma de saber, y mucho menos para la filosofía. El punto de partida siempre es el saber, o el no saber, que a su vez se retrotrae a un saber o un no saber previo, mediante la prosecución de una *propedéutica especulativa* de este tipo. Y esto que ocurre a nivel general también se puede decir de las nociones de ‘ser’ y ‘ente’. Con independencia del procedimiento como se logren estas nociones, siempre habrá que establecer una separación entre las nociones en sí mismas consideradas y el posible sentido que el lenguaje hace de ellas, sin poder

44. *El acceso*, 183.

45. Cfr. *Hegel*, 295-296.

46. Cfr. VENSUS A. GEORGE, *The Experience of Being as Goal of Human Existence. The Heideggerian Approach*, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2000.

admitir una identificación del ser con ninguno de los posibles sentidos que se le puedan dar, aunque se trate de dilucidar la pregunta por el sentido del *ser de los entes*, al modo propuesto por Heidegger. Por eso Polo afirma: “es indiferente a este respecto que la noción de ser es intuitiva, o que se obtiene por abstracción; es decir, afirmar que el ser se conoce sin mediación alguna, o, al menos, sin mediación lógica. En ambos casos la noción de ser es distinta del ser, pues, salvo que se acepte el idealismo, su coincidencia con él sólo es intencional, no plena. Pues bien esta diferencia es incompatible con lo que llamo persistir. La persistencia se omite en la misma medida en que el conocimiento ha de constituirse en su propia consistencia ideal. Pero es claro que omitir la persistencia es incompatible con ella; más, perfectamente contradictorio. Y resulta demasiado duro aceptar que el conocimiento del ser es contradictorio con el ser”⁴⁷.

Para localizar estos equívocos y contradicciones Polo recurre a un procedimiento más decisivo que la *crítica de las ideologías* utilizada por Apel, que va más a la raíz del problema. En su opinión, no se trata tanto de localizar una posible incoherencia entre los fines perseguidos y los medios utilizados, sino de algo aún más básico. Comprobar la aparición de paradojas o contradicciones entre el *saber* ya conseguido acerca de los *entes*, o el *ser*, y el pretendido *no saber* que aún nos queda por indagar. Según Polo, este *no saber* claramente no puede estar en contradicción con el *saber* ya logrado, aunque esté necesitado aún de una mejor justificación mediante una propedéutica especulativa de este tipo, ya que en ese caso la prosecución de este tipo de análisis se haría imposible. Sin embargo, ahora es posible postular una prosecución ininterrumpida de una indagación propedéutica de este tipo por ser la tarea que se asignó la *filosofía primera* a sí misma con antelación a su propia conceptualización como metafísica. Se concibe así la *crítica del sentido* como una propedéutica especulativa previa que Aristóteles concibió como una *metalógica*, es decir como una reflexión inicial sobre las peculiares relaciones que se establecen entre las distintas formas de saber, incluida la propia metafísica, y el propio fundamento al que esas formas de saber se remiten, sin que nunca pueda haber una plena identidad entre ellos⁴⁸.

La *filosofía primera* así entendida puede también concebirse como una *crítica de las ideologías*, ya que permite descalificar la consistencia de cualquier forma de saber, en la medida en que nunca logra una plena adecuación con el fundamento, aunque lógicamente hay niveles de separación, como fue

47. *El acceso*, 15.

48. Cfr. RICHARD SWINBURNE, *Epistemic Justification*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

la separación que Aristóteles ya introdujo entre la lógica y la metafísica⁴⁹. Sin embargo, la *filosofía primera* conceptualiza estas posibles deficiencias de las diversas formas de saber de una forma distinta a como lo hace la *crítica de las ideologías*, al menos según Apel. En efecto, ya no se fija tanto en las incoherencias entre los fines perseguidos y los medios utilizados, cuanto en los niveles de saber o no saber, que están sobreentendidos en todos estos procesos. De este modo la filosofía primera puede postular una posible prosecución de *esta propedéutica especulativa* indefinidamente, incluso en el caso de alcanzar un correcto seguimiento del respectivo proyecto programático. Sólo hay un límite, que Hegel trató de traspasar, cuando su logro se ha demostrado en sí mismo inviable, al menos para el hombre: pretender alcanzar un *saber absoluto* que se identifique a su vez con el fundamento, sin tener que reconocer la presencia de un no saber en su propia constitución interna. La noción de intencionalidad fue el procedimiento como la filosofía clásica justificó la separación existente entre el saber y el fundamento al que se remite ese mismo saber, sin que la referencia en ningún caso pueda ser plena, tampoco en el caso del *ser de los entes*, debido al no saber que siempre mediatiza esa relación, al menos desde el punto de vista de la mayéutica. Por eso afirma Polo: “para que la noción de intencionalidad pueda establecerse con rigor, esto es, para que se acepte la validez de un modo de conocer el ser que no coincide plenamente con él y la metafísica pueda mantenerse sin reducir la diferencia entre su método y su tema, es menester al menos, encauzar la atención hacia la consistencia ideal para tratar de averiguar en qué se cifra su diferencia con el ser y poder separarla de este último. Esta separación lleva consigo una cierta descalificación de la consistencia. La distinción aristotélica entre lógica y metafísica fue ya una ganancia sustancial en esta dirección. A mi modo de ver, más que metafísica, la Filosofía primera del Estagirita es metalógica”⁵⁰.

4. El olvido del logos en Heidegger, según Apel

Apel y Polo hicieron notar las insuficiencias de la crítica del sentido de Heidegger. En ambos casos se le atribuye este fracaso a causa de una temprana interrupción de sus propios proyectos programáticos, dando lugar a una situación de *autoenajenación* y de *perplejidad* cada vez mayor. Sin embargo, para ambos este fatal fracaso de la *crítica del sentido* en Heidegger no se debe atribuir al proyecto programático en sí, sino más bien a un sistemáti-

49. Cfr. K. O. APEL, *La transformación*, 42.

50. *El acceso*, 15-16.

co *olvido del logos*, que se podría haber evitado si hubiera proseguido sus iniciales proyectos programáticos. A este respecto Apel, prosiguió su anteriores análisis comparativos entre la crítica del sentido en Heidegger y Wittgenstein, en un artículo de 1968, «La radicalización filosófica de la hermenéutica en Heidegger»⁵¹, tratando de reconstruir la génesis de este posible olvido u omisión. En su opinión, la *crítica del sentido* de Wittgenstein fracasó por pretender defender un proyecto programático en el que la *comprensión del ser* se considera un *sinsentido*, dando lugar a un proceso de *autoenajenación* de la filosofía aún mayor. Por su parte la *crítica del sentido* de Heidegger también fracasó por defender un proyecto programático a favor de la metafísica sin fijar un *criterio de sentido* para saber cuando se había logrado una correcta caracterización del *ser de los entes*, a fin de no reducirlo a un ente igual a los demás, a pesar de las posibles apariencias en contrario. Por no fijar un criterio de este tipo, Heidegger tampoco pudo introducir una *autograduación reflexiva* entre los diversos *criterios de sentido* utilizados en el lenguaje cotidiano, dando lugar a una situación de *autoenajenación* de proporciones similares.

Apel hace notar a este respecto como la fenomenología hermenéutica de Heidegger consiguió lo contrario de lo que en principio había declarado: pretendió desarrollar un proyecto programático a favor de la metafísica, pero al final esta misma pretensión se hizo en sí misma inviable, debido al *olvido del logos*, cuando esta inevitable referencia al propio *logos* del *Dasein* era el único modo posible de proseguir este mismo tipo de análisis. Sólo así se habría podido localizar un *criterio de sentido* respecto al *ser de los entes*, que a su vez está sobreentendido en los demás criterios de sentido, garantizando de este modo una efectiva superación del ‘olvido del ser’, sin originar una actitud de *autoenajenación* aún mayor. Por eso ahora Apel afirma: “es mi propósito en esta investigación ocuparme en primera línea [...] del nada despreciable contraste entre la pregunta ‘hermenéutica’ del sentido y la pregunta, constitutiva de la filosofía analítica, por el ‘criterio de sentido’ del lenguaje. Precisamente la cuestión hermenéutica suscitada por Heidegger acerca del sentido del ‘ser’ en cuanto concepto fundamental de la ontología occidental provoca una confrontación con la forma moderna de la crítica a la metafísica, crítica que ha puesto en duda el sentido de los planteamientos ontológicos en general”⁵².

Para justificar estas conclusiones, Apel vuelve a la polémica acerca de los *posibles sentidos* del término ‘ser’ en el habla cotidiana, que a su vez

51. K. O. APEL, *La transformación*, 265-321.

52. K. O. APEL, *La transformación*, 266.

provocaron las propuestas de Heidegger. Para enmarcarla de un modo correcto reconstruye la historia de los problemas *hermenéuticos* a los que Heidegger trató de dar respuesta, sin remitirse ya a criterios de *autoevidencia* o de *autojustificación*, o de comprobación empírica, como ocurrió en Hegel o aún después en Dilthey. En su lugar Heidegger siguió una vía *propedéutica* aparentemente cerrada, pero que a la larga resultó muy edificante: afirmar una posible *comprensión del ser* en toda su amplitud, incluyendo ahora también una comprensión de la *vida* y de la propia *historia*, al como también afirmó el existencialismo francés, especialmente Sartre, sin establecer ningún límite a esta pretensión inicial, aunque reconociendo desde un principio las dificultades programáticas que siempre tendrá la realización efectiva de este proyecto especulativo. En su opinión, Heidegger aborda el problema de los posibles *sentidos del ser* con una intencionalidad fenomenológica muy precisa: recuperar el sentido originario que en la tradición hermenéutica seguía teniendo el concepto de *autopenetración del espíritu*, tratando de localizar así un presupuesto básico del propio proceso de comprensión recíproca, ya sea por referencia a la *historia*, como propuso Hegel, a la *vida*, como ocurrió en Dilthey, o al *ser*, como ahora propone Heidegger. Con este fin Heidegger radicalizó aún más esta misma propedéutica especulativa de fundamentación del saber, sin remitirse ya a criterios de autoevidencia, de autojustificación, o de simple comprobación empírica. En su lugar introdujo más bien una creciente contraposición entre los diversos procesos de comprensión de los respectivos *sentidos del ser*, a fin de poder localizar el posible sentido originario que articula a todos los demás⁵³.

Según Heidegger, el logro de una auténtica comprensión del *ser* o de la *vida* o de la *historia* exige introducir una creciente separación entre el *sentido originario* que se debe dar a estas nociones, y los posibles *sentidos secundarios* que el término *ser* puede llegar a tener en el propio *mundo de la vida*, o en el transcurrir de la *historia*, a fin de poder dotar a la *crítica del sentido* de un punto de partida bien fundado⁵⁴. Según Apel, la *propedéutica especulativa* iniciada por Heidegger ya no articuló estas nociones como si se tratase de un proceso *ex post*, que a su vez requiere una confirmación posterior por los hechos de la experiencia. Más bien concibió la crítica del sentido como un *proyecto programático* volcado hacia delante, cuya futura realización siempre queda en manos de la libertad humana, como ya había hecho notar Kierkegaard. Por eso Apel afirma: “Heidegger no dudará en su pregunta por el ‘sentido del ser’ de que la palabra ‘ser’, tal y como la emplean los

53. Cfr. MAURIZIO FERRARIS, *Historia de la hermenéutica*. Traducción de Jorge Pérez de Tudela, Akal, Madrid, 2000.

54. *Hegel*, 351.

filósofos, tenga un sentido, sino de que este sentido se haya entendido de manera adecuada en la metafísica tradicional, y creará que justamente los problemas suscitados por el pensamiento histórico de los filósofos desde Hegel y Dilthey, que desbancaron la ontología tradicional al relativizar sus ‘categorías’ en el marco de una filosofía del espíritu y de la vida respectivamente, encuentran su adecuado desarrollo en el marco de una ‘hermenéutica’ que comprenda el ser desde la historicidad de la existencia humana. El *ser* no es en Heidegger un concepto tan extenso como abstracto —en analogía con lo universal de un género—, sino que, antes bien, está pensado con analogía con la *vida* de Dilthey, que se interpreta a sí misma de modo biográfico e histórico-universal. Lo que diferencia a Heidegger de Hegel y Dilthey es sin duda el hecho de que *la vida = el ser* no es primariamente comprendida *ex post* —como algo que ha adquirido ya su articulación de significatividad—, sino ante todo como algo que tiene que ‘vivirse hacia adelante’ (Kierkegaard)⁵⁵.

Heidegger siempre fue muy consciente de la originalidad de su proyecto programático a favor de la metafísica. Sus propuestas eran claramente distintas de las alcanzadas por el análisis del lenguaje de Wittgenstein, por Hegel, o anteriormente por filosofía crítica de Kant, defendiendo una crítica de sentido de antecedentes claramente aristotélicos⁵⁶. Según Apel, Heidegger reconoce que sus propuestas pretenden llevar a cabo una *reflexión transcendental* acerca de las condiciones de posibilidad que exige a su vez la puesta en práctica de una *crítica de sentido* de este tipo, tratando de localizar sus respectivos presupuestos críticos, aunque ya no se remitan estos análisis ni a Kant, ni a Aristóteles. Por eso Heidegger otorgó una gran importancia a la reflexión sobre el *lenguaje*, de la que a la larga depende la viabilidad práctica de este mismo proyecto programático, aunque en su caso deliberadamente antepone una condición previa: si efectivamente se quiere eludir el ancestral *olvido del ser* de la metafísica occidental, es necesario contraponer la pregunta por el *sentido del ser* a los demás posibles *sentidos complementarios* que se pueda dar al uso compartido de un mismo lenguaje o a la referencia a una conciencia transcendental común para todos, sin permitir que el sentido del *ser de los entes* así descubierto se reduzca al posible sentido de un ente similar a los demás. En su opinión, esta contraposición permite localizar un *sentido del ser* aún más originario y decisivo, que permite una auténtica apertura al *ser de los entes*, sin reducirlo a uno de los *múltiples sentidos* que el lenguaje pueden otorgar a cada uno de los entes en particular. Posterior-

55. K. O. APEL, *La transformación*, 279.

56. Cfr. ROBERT C. KOONS, *Realism Regained. An Exact Theory of Causation, Teleology, and the Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

mente, a partir de aquí, la crítica del sentido trataría de justificar las condiciones de posibilidad de este mismo proceso de constitución de sentido de los hechos de la experiencia, reeditando de algún modo lo que ya entonces había intentado Wittgenstein, o aún antes Kant. Por eso Apel afirma: “Heidegger intenta en cierto modo ‘superar’ la reducción moderna de la pregunta por el ser a la pregunta por el lenguaje, así como la reducción kantiana de la pregunta por el ser a la pregunta por la conciencia trascendental [...] en la pregunta por el ser que en el *ser-ahí* humano como ‘ser en el mundo’ accede a una autocomprensión y a una articulación lingüística de dicha comprensión”⁵⁷.

Sin embargo, esta forma de abordar la pregunta por el *sentido del ser* dio lugar a un proceso de *autoenajenación* creciente, por no tener en cuenta desde un principio la *mediación irrebasable* que ejerce el *lenguaje* en este tipo de procesos, incluida la *comprensión del ser*. En efecto, en todos estos casos la propia articulación del *Dasein* con los demás *cosujetos* y con el *mundo de la vida*, requiere una referencia previa a un *ser de los entes* sirviéndose para ellos de las estructuras habituales del lenguaje cotidiano. Pero en este contexto es inevitable la conceptualización lingüística del *ser de los entes* como si se tratara de un *ente* más, sin poder evitar este destino inexorable de la historia que nos impone un nuevo *eterno retorno* al ancestral *olvido del ser*. En virtud precisamente de este *poder* del *Dasein* para instalarse en relación con los demás entes, en nuestro respectivo *mundo vital*, tampoco se puede ya evitar la reducción del *ser de los entes* a un simple *Gestell* o *armazón*, siguiendo los esquematismos del lenguaje cotidiano. Hasta el punto la justificación de un proyecto programático de este tipo en nombre del posible hallazgo del *ser de los entes*, a la larga también se ve fracasada, dada la incapacidad del *Dasein* para superar las dificultades que siempre han tenido este tipo de proyectos. La razón última de este fracaso es muy clara: la incapacidad efectiva de localizar un *criterio de sentido* que en estos casos nos garantice el haber logrado una correcta referencia al *ser de los entes*, sin reducirlo a un ente más similar a los demás. Por ello la fenomenología hermenéutica ya no puede recurrir a cualquiera de los *sentidos del ser* meramente *complementarios* que ahora también descubre la crítica del sentido, ya que provocaría un *olvido del ser* aún mas premeditado⁵⁸. En cualquier caso Heidegger tampoco pudo evitar esta paradoja que el uso del lenguaje introduce al tratar de localizar un criterio de sentido válido para saber con precisión cuando nos referimos al ser de los entes. Por eso Apel afirma: “pero cuando Heidegger entiende la precomprensión lingüísticamente

57. K. O. APEL, *La transformación*, 283.

58. Cfr. *Hegel*, 289.

articulada de la estructura del mundo, por la que viene condicionada *a priori* la posición de los objetos posibles de la experiencia, como siendo ella misma a su vez —esto es, como acontecimiento del ser que se nos impone como destino en nuestro poder-ser—, se ve forzado a hablar del ser, a ponerlo lingüísticamente como si fuera un objeto ‘que es’ —o un predicado que pueda acompañar a un objeto—⁵⁹.

La referencia obligada al *ser de los entes* provocó numerosos reparos por parte de la crítica del sentido de los filósofos analíticos, como Wittgenstein, por considerarla totalmente injustificada. En su opinión, no se puede iniciar una pregunta por el *sentido del ser*, cuando simultáneamente tampoco se puede ofrecer un *criterio de sentido* que permita garantizar cuando se ha alcanzado una correcta *comprensión del ser*. Según los analíticos, en estos casos se introduce una confusión entre *tres posibles* sentidos del ser, como son el ser entendido como *existencia*, cuando se usa como mero cuantificador existencial; como *cópula*, cuando se usa como conectivo lógico; o como *predicado*, cuando se utiliza para atribuir una propiedad, como puede ser la propia existencia, a un ente. Para los analíticos en estos tres casos el análisis del lenguaje puede aportar un *criterio de sentido* específico, que permite comprobar el uso correcto o no del término ‘ser’ en cada caso, ya sea siguiendo procedimientos inductivos, deductivos o mediante un mero análisis formal de esas mismas proposiciones. Por eso la crítica del sentido de los analíticos sólo admite estos tres posibles sentidos del verbo ‘ser’, rechazando por incorrectos los demás usos. Sin embargo, Heidegger admite un sentido del ser aún más profundo que, como ocurre con el *ser de los entes*, ahora se afirma como un requisito previo para el uso del verbo ‘ser’, a pesar de que tampoco se puede aportar un *criterio de sentido* para saber cuando su uso es correcto o incorrecto. Es más, en estos casos se puede decir incluso que Heidegger vuelve a introducir un malentendido entre el ser entendido como *existencia* y como *predicado*, volviendo a introducir un malentendido que ya fue denunciado por Kant, cuando mostró como la existencia no es un *predicado real*, como en cambio ahora pretende Heidegger, aunque afirme de forma explícita que este no es su caso.

Apel hace notar a este respecto como a Heidegger se le puede formular esta misma crítica que Kant ya formuló al punto de partida de la metafísica tradicional, cuando en su punto de partida reivindica un conocimiento privilegiado del ser, aunque Heidegger lograra eludir esta crítica. La raíz del problema es que el hombre se ve obligado a utilizar uno de esos posibles sentidos del ser, especialmente el uso predicativo del verbo ‘ser’, aunque preten-

59. K. O. APEL, *La transformación*, 283.

da darle un significado mucho más profundo y radical, sin poder evitar que aparezcan algunos equívocos⁶⁰. Por eso Apel hace notar: “pero Heidegger insiste en que ‘entre todos los entes únicamente el hombre —puesto que comprende el ‘ser-para’— (contempla admirado), llamado por la voz del ser, el más portentoso de los portentos: que el ente ‘es’ [...]. De ningún modo Heidegger no se asombra de que haya ente o de que eso o aquello sea un ente, sino de que ‘el ente sea’, de que, por ejemplo, ‘esa piedra sea’ [...]. Heidegger parece entender el ‘ser’ como un ‘predicado real’ que pudiera añadirse al concepto de una cosa. No obstante Heidegger niega expresamente que él entienda el ser como predicado real”⁶¹.

Según Apel, Heidegger contrapone estos *tres* sentidos del ser a un posible sentido aún más básico que habitualmente pasa desapercibido, sin buscar una articulación entre ellos, que pudiera evitar la vuelta al ancestral *olvido del ser*. Evidentemente eso se podía deber al mal uso que Heidegger pudo haber hecho de su propio descubrimiento, como ocurriría en el caso de poderle aplicar la anterior crítica kantiana. Pero con independencia de si esta crítica es pertinente o no, para Apel es evidente que cuando se introduce esta contraposición aún más básica entre estos posibles sentidos del ser, Heidegger no sólo trata de localizar un *criterio de sentido* para el *ser de los entes*, sino también lleva a cabo una peculiar caracterización del propio *Dasein*. Al concebir al *Dasein* como el lugar donde comparece el *ser de los entes*, también se le caracteriza como el lugar donde comparece esta *duplicidad básica* dentro de la multiplicidad de los sentidos del ser. Hasta el punto que el *Dasein* puede incluso adoptar una actitud ‘ek-stática’, prescindiendo de otros posibles *sentidos del ser*, para quedarse únicamente con el más básico y fundamental, como ahora sucede cuando esta propedéutica especulativa considera el *ser de los entes*. Es decir, en este caso es posible considerar el respectivo ‘es’, solamente en lo que tiene de ‘ser’, o de manifestación ‘ek-stática’ del *ser de los entes*, como actitud básica que está siempre sobreentendida en el resto de los comportamientos humanos, sin conformarse ya en ningún caso con el simple comportamiento animal. Por eso Apel puede afirmar refiriéndose a Heidegger: “en este punto es necesario dar un paso más [...] para justificar el insólito uso que hace Heidegger del lenguaje desde los presupuestos de su filosofía: si el hombre está caracterizado en su ser por su conducirse libremente con respecto al ser, se comprende que pueda comprobar con asombro que el ente *es* —sin decir aún *qué* es (cómo, en qué relación, etc.)—. Esta última decisión, que tiene lugar con la atribución de un predicado [...] quizá sólo puede tomarse en libertad teórica —basada en el conoci-

60. Hegel, 290-291.

61. K. O. APEL, *La transformación*, 284.

miento— debido a que el hombre puede detenerse y demorarse en la atención al que ‘es’ sin tener necesariamente que dejar-ser siempre al ente como algo (con una ‘conformidad’) —como el animal que vive adaptado a un mundo circundante de caracteres significantes relativos al instinto—⁶².

Para Apel, sin embargo, la contraposición que Heidegger establece entre esta *duplicidad básica* en los sentidos del ser tiene una consecuencia aún más importante. En su opinión, permite separar un *doble criterio de sentido* que debe satisfacer toda fenomenología hermenéutica cuando trata de justificar la *comprensión del ser*, de la *vida*, o de la propia *historia*⁶³. Por una parte los *criterios de sentido* formulados de modo *explícito*, cuya comprobación se lleva a cabo mediante procedimientos de prueba previamente establecidos por la propia metodología científica, logrando así una justificación basada en criterios de coherencia, o de simple autoevidencia, como los habitualmente utilizados por la hermenéutica clásica, o por el propio análisis del lenguaje. Pero por otro lado están los *criterios de sentido* formulados de un modo meramente implícito o sobreentendido, sin admitir una comprobación de este tipo, aunque sean más decisivos desde el punto de vista de la *comprensión del ser*, de la *vida* o de la propia *historia*, ya que son el *fundamento último* de la justificación de los demás criterios de sentido utilizados en la vida práctica⁶⁴.

Apel comparte esta *duplicidad básica* que Heidegger introduce entre los sentidos del ser, aunque con una discrepancia. En su opinión, Heidegger introdujo una *innecesaria contraposición* entre estos dos tipos de criterios, los explícitos y los implícitos, generando dificultades añadidas que no vienen al caso. En efecto, la *crítica del sentido* ya había comprobado la imposibilidad práctica de separar ambos tipos de criterios, dado que el uso *explícito* de los criterios de sentido presupone un uso *implícito* común a todos ellos, sin que ya el *ser de los entes* se pueda confundir con ente similar a los demás⁶⁵. Según Apel, Heidegger descubrió esta exigencia más básica de la fenomenología hermenéutica, cuando introdujo esta duplicidad de *críticas de sentido*. En su opinión, el *ser de los entes* ya no se puede contraponer a los tres *criterios de sentido* antes señalados por los analíticos, con independencia de si es posible fijar un criterio de sentido preciso para determinar el uso correcto del *ser de los entes*. Por eso Apel afirma: “a tal exigencia hermenéutica (la referencia al *ser de los entes*) se opone la prevención crítica del lenguaje o del

62. K. O. APEL, *La transformación*, 288-289.

63. Cfr. MARK SACKS, *Objectivity and Insight*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

64. Cfr. HARTRY H. FIELD, *Truth and the Absence of Fact*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

65. Cfr. K. O. APEL, *La transformación*, 219.

sentido de la ‘filosofía analítica’, la cual partía —al menos al principio— de la suposición de que hay criterios para decidir de antemano, y no *ad hoc*, si una proposición puede tener sentido. Ello presupone que los criterios según los cuales se distinguen las proposiciones con sentido de las carentes de él pueden ellos mismos fundarse en una filosofía que satisfaga los criterios de sentido que ella exhibe [...]. De este modo encontraremos una respuesta a la cuestión suscitada por Heidegger de si después de todo esa crítica del sentido que declara a la metafísica como carente de sentido no está ocultando sus propios presupuestos metafísicos y, de esta manera, rehuendo toda posible crítica”⁶⁶.

Apel admite la pertinencia de la crítica analítica al modo como Heidegger concibe los *criterios de sentido*, aunque también admite la negativa de Heidegger a considerar que éste sea su caso. Según Apel, la crítica de sentido de Heidegger pretende localizar un *sentido del ser* aún más radical y básico que nunca podrá reflejarse a través de los *criterios de sentido* de los analíticos, aunque esté sobrentendido de un modo implícito en todos ellos. Por eso Apel da la razón en este punto a Heidegger. Es más, en su opinión, Heidegger puede resolver con relativa facilidad este tipo de objeciones, ya que puede mostrar con gran claridad la necesidad de remitirse a un *sentido del ser* más profundo que es irreductible a los otros tres. Sin embargo, Apel hace notar los malentendidos que ahora origina la propedéutica especulativa iniciada por la crítica del sentido de Heidegger, cuando de una forma indiscriminada se descalifica el uso que el lenguaje cotidiano hace de los posibles *sentidos del ser*, por considerar que se hace un uso inauténtico o simplemente superficial, que inexorablemente conduce al ancestral *olvido del ser*. Cuando se formula esta crítica Heidegger pretende justificar la posibilidad de lograr una auténtica *comprensión del sentido del ser*, pero en la práctica la hace inviable, ya que de este modo tampoco se puede fijar un *criterio de sentido* capaz de permitirnos saber cuando nos estamos refiriendo efectivamente al *ser de los entes*, sin reducirlo a un ente similar a los demás⁶⁷.

Según Apel, Heidegger siguió una propedéutica especulativa que al final le impidió profundizar en su propio hallazgo, ya que al contraponer entre sí los diversos *sentidos del ser*, también hizo inviable la única forma posible como se puede alcanzar una referencia efectiva al *ser de los entes*, sin confundirlo con los demás entes: superar el *olvido del logos*, tan decisivo como el ancestral *olvido del ser*, para justificar de este modo la capacidad efectiva

66. K. O. APEL, *La transformación*, 289.

67. Cfr. DEBORAH K.W. MODRAK, *Aristotle's Theory of Language and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 302 págs.

que demuestra la *crítica del sentido* respecto a una posible superación de la *autoenajenación* que a su vez puede provocar un posible fracaso de los proyectos programáticos de la propia filosofía. En efecto, en la medida en que la pregunta por el *ser de los entes* está ya sobreentendida en cualquiera de los demás *sentidos del ser*, también permite advertir el posible *olvido del logos* o la *autoenajenación de la filosofía*, que a su vez genera el uso incorrecto del verbo ‘ser’. En cualquier caso Heidegger tenía un procedimiento muy sencillo para obviar las críticas formulada por los filósofos analíticos, especialmente Wittgenstein. Utilizar sus propios criterios de sentido para mostrar los respectivos presupuestos metafísicos que, como ocurre con el *ser de los entes*, se presuponen de un modo implícito, aunque lo conciban de un modo acrítico e irreflexivo, que a la larga origina aún más dificultades. Por eso Apel afirma: “el reproche de que hablar del ‘ser’ como metáfora sintáctica que sin duda es conduce a la hispostatización de un pseudo-objeto puede obviarle la metafísica del ser por cuanto ésta —con el principio de la ‘diferencia ontológica’— establece para el uso de la palabra ‘ser’ una regla distinta que para el uso de la palabra ‘ente’. Este uso lingüístico conllevará sus propios peligros de ocultamiento del problema, mas a cambio abre un ámbito de fenómenos cuya desatención o ‘reducción’ lleva a dificultades mucho mayores”⁶⁸.

Según Apel, Heidegger localizó el auténtico sentido del *ser de los entes*, aunque siguió teniendo un *olvido* en sí mismo imperdonable, a pesar de que perfectamente lo podía haber evitado. No haber establecido un *criterio de sentido* para determinar cuando efectivamente nos referimos al *ser de los entes*, sin confundirlo con un ente similar a los demás. Por no haber justificado un criterio de este tipo incurrió en un *olvido del logos*, que también le impidió superar la actitud de *autoenajenación* creciente que fomentó su propia filosofía. Además, cuando trató de contrarrestar esta carencia de su propia propedéutica especulativa tuvo que recurrir a criterios de sentido meramente *técnicos*, que a su vez tomó del *mundo de la vida*, en una forma similar a la propuesta por el último Wittgenstein, o por numerosos analíticos del lenguaje, dando lugar a su última filosofía del *Gestell*, con los resultados ya conocidos. Sin embargo, Apel opina que Heidegger hubiera podido evitar estas consecuencias tan negativas de sus proyectos programáticos si hubiera reconocido que el *criterio de sentido* que permite la localización del auténtico *ser de los entes* está sobreentendido en los demás *sentidos del ser*, sin que sea necesario establecer una incompatibilidad entre ellos. En su opinión, Heidegger hubiera podido aceptar los *criterios de sentido* utilizados por el último Wittgenstein sin por ello dejar de otorgar un sentido compartido al

68. K. O. APEL, *La transformación*, 313.

ser de los entes, que está sobreentendido en los demás criterios de sentido, cuando este mismo reconocimiento hubiera evitado la relativización de sus propias propuestas, o su posible reducción a un simple *saber técnico*. Por eso afirma Apel: “sin embargo, la diferencia radical entre el pragmatismo de los juegos lingüísticos de Wittgenstein y la hermenéutica del ser de Heidegger se hace visible precisamente en este punto. Pues Wittgenstein presupone ya en todo momento aquel entendimiento del ‘por mor de’ del *ser-ahí*, que alienta en la filosofía de Heidegger y hace convertirse en una hermenéutica del ser, en la forma de una gramática profunda de los diferentes juegos lingüísticos o formas de vida —igual que en todo momento ha consolidado ya el ‘ser del poder-ser’—, en el que viene expresada en Heidegger de forma ontológico-existencial la relación reflexiva de la conciencia que toma posición con respecto al ser, en un ‘poder’ en el sentido de una técnica aprendida”⁶⁹.

5. El olvido del intelecto agente en Heidegger, según Polo

Para Polo, en Heidegger, las posteriores derivaciones de su propia filosofía generaron una *perplejidad* creciente, dando lugar a un *negativismo* cada vez mayor, que ahora tampoco se comparte. Según Polo, la *perplejidad* que en la filosofía de Heidegger origina su propio punto de partida responde a una única razón: la imposibilidad de dar una respuesta apropiada a la *pregunta por el sentido del ser*. En vez de señalar una vía que garantice la posibilidad de dar una respuesta a estos interrogantes iniciales, aparecen redundancias y reiteraciones, sin poder identificar el sentido específico que se debe otorgar a los deslumbrantes hallazgos de la metafísica. En su opinión, *Ser y tiempo* denuncia desde un principio el sistemático *olvido del ser* por parte de la metafísica occidental, aunque la posible superación de este olvido tiene una exigencia muy precisa: otorgar al *ser* y a los *entes* un sentido metafísico específicamente suyo, que ya no sea reductible al de otras formas de saber. Sólo así se podrá justificar una efectiva superación del *olvido del ser*, sin volver por ello a los análisis redundantes, reiterativos y de imposible prosecución, que hicieron que tanto la fenomenología como la metafísica tradicional renunciara a este tipo de propuestas iniciales

Sin embargo, el propio Heidegger no pudo ser consecuente con esta crítica que inicialmente formuló a los planteamientos tradicionales. En efecto, más tarde, en su última época, sin motivos suficientes, como ahora se verá, también considerará que sus primeras propuestas con el tiempo se volvieron

69. K. O. APEL, *La transformación*, 315-316.

en sí mismas inviables y de imposible prosecución. A este respecto Polo hace notar como esta peculiar propedéutica especulativa impregna la filosofía de Heidegger desde sus primeras manifestaciones. Por eso afirma: “el punto de partida de *Sein und Zeit* es la crítica del ser como concepto indefinible y autocomprendible —*selbstverständliche Begriff*—. Esta crítica se resume así: “la apelación a la autocomprendibilidad en el ámbito de los conceptos filosóficos *fundamentales*, y sobre todo, en lo que respecta al concepto de ser, es una dudosa conducta”. La comprensibilidad del ser no hace más que demostrar su incomprensibilidad. ‘En todo conducirse y ser hacia el ente en cuanto ente, yace *a priori* un enigma’. La perplejidad —*Verlegenheit*— es recabada ya en el lema de *Sein und Zeit*, y su olvido es denunciado como mera anestesia y superficialidad [...]. El olvido de la capacidad intelectual *secundum esse naturale* descompensa, en Heidegger, la relación del saber con la perplejidad a favor de esta última. La gravitación de la perplejidad sobre el concepto es exagerada al dejar el concepto desprovisto de su anterioridad ontológica. La perplejidad, en vez de estar soportada por el concepto, se separa de él para dominarlo”⁷⁰.

Ser y tiempo vuelve a intentar un viejo proyecto programático reiteradamente fracasado, aunque de nuevo intentado por la ontología occidental: tratar de conseguir un desvelamiento de la pregunta por el *fundamento del ser*, como si fuera viable un saber inmediato acerca del fundamento sin dar lugar a perplejidades aún mayores. A este respecto Apel hizo notar como para Heidegger la singularidad del *Dasein*, o *ser-ahí* del hombre, como *ser-en-el-mundo*, se muestra en su capacidad de tematizar esta *diferencia irrebasable* entre los entes y el ser, en su triple dimensión onto-ontológica, antropológica o simplemente comunicativa. En cambio Polo destaca la *perplejidad* que respecto a nosotros a su vez genera en el *Dasein* una *diferencia irrebasable* aún más inmediata desde el punto de vista *gnoseológico*: la separación que siempre habrá que establecer entre el *fundamento* y su capacidad de *preguntar* y *saber* respecto de ese mismo fundamento. En su opinión, el reconocimiento de esta inevitable *diferencia* que siempre existirá entre el *saber* y el *fundamento* al cual ese mismo saber se remite, permite establecer una relación asimétrica entre ambos extremos de la relación, generando una *distancia* siempre transitable, pero que es imposible de salvar completamente. Es más, el olvido de esta diferencia hace que cualquier pregunta se vuelva una *pseudopregunta*, que gira en el vacío y su propia formulación se vuelve un sinsentido, como con frecuencia le ocurre a la conocida pregunta de Leibniz, *¿por qué en general el ente y no, más bien, la nada?*, retomada de nuevo por Heidegger. Polo afirma a este respecto: “por eso, cuando se pre-

70. *El acceso*, 181-182.

gunta, se pregunta desde el saber y buscando alumbrar más lo que se sabe, pero siempre de espaldas al principio del saber. No cabe instrumentar la pregunta fundamental. Todas las que se aparten con tal intención deben ser, forzosamente, pseudopreguntas. Así, la que en nuestro tiempo se ha dirigido, otra vez, al vacío: ¿por qué en general el ente y no, más bien, la nada?⁷¹.

Heidegger interpreta la *pregunta por el sentido del ser* como un rasgo consubstancial del saber metafísico, que a su vez manifiesta una característica peculiar del *Dasein*, o *ser-ahí* del hombre. En efecto, la aparición de la perplejidad evita la reducción de la metafísica a una forma de saber similar a las demás, generando una *diferencia irrebasable* entre estas dos formas de saber. A este respecto Polo rechaza la valoración que hace Heidegger de la singularidad de la metafísica frente a las demás formas de saber, incluido el mito. En su opinión, Heidegger formula numerosas *pseudo-preguntas* mal planteadas, que otorgan demasiado peso específico a la *perplejidad* en el saber metafísico. En este contexto la metafísica ya no se puede valorar en lo que prioritariamente tiene de saber, o incluso si se quiere, de no saber, a fin de poder ‘detectar el límite en condiciones de abandonarlo’, como ahora se prefiere decir. De haber advertido este posible uso *sapiencial* de la *perplejidad* la crítica del sentido hubiera tenido una orientación muy distinta, ya sea frente al mito o a la propia filosofía.

Según Polo, hay que reconocer la presencia de la *perplejidad* en el punto de partida de la metafísica, pero no se puede dejar en sus manos todo el peso de la argumentación, como si la mera formulación de la *pregunta acerca del sentido del ser* fuera lo único que se puede esperar de esta forma de saber. En ese caso inevitablemente tendremos que volver a aceptar *una historia del ser como destino*, en la forma ya explicada, pero deberíamos abandonar la idea de una posible superación del *olvido del ser*, en la forma como ahora Heidegger pretende. Polo reconoce así la inviabilidad del proyecto programático defendido por *Ser y tiempo*, dado que la perplejidad hace cada vez más *circular* la prosecución de una propedéutica de este tipo, sin poder evitar su propio fracaso, aunque el horizonte de posibilidades que abre sea realmente fascinante. Hasta el punto que la propia estructura de la pregunta apunta claramente a un *más allá* situado por detrás y por debajo de los entes, aunque simultáneamente se reconoce la imposibilidad de poder dar este paso. Por eso ahora Polo afirma: “la pregunta por el sentido del ser es la pregunta fundamental (de *Sein und Zeit*). Esto significa que es la pregunta conductora, es decir, a través de la cual *se ve* [...]. Por eso, en la solución transparece la perplejidad. Si la formulación de la pregunta requiere un supuesto

71. *El acceso*, 21.

y se apoya en él, la pregunta fundamental no puede ser satisfecha; de tal modo que suscita un círculo, es decir, una indefinida introducción del supuesto [...]. Heidegger esquivo esta observación concediendo a la pregunta por el ser un intrínseco poder desentrañable y desentrañante; la pregunta se dirige al ente, pero como pregunta por el sentido del ser se destaca y se independiza de aquél a quien se dirige. Este destacarse marca la auténtica dirección⁷².

A este respecto, Polo hace notar como la *crítica del sentido* de Heidegger trata de llevar a cabo un proyecto en sí mismo inviable, como si el destino de la metafísica fuera reconocer este fatal fracaso que marca todas sus posibles realizaciones. En todos estos casos la razón de esta incapacidad es la misma: la imposibilidad de localizar un *concepto de ser* apropiado que evite las *perplejidades* que él mismo genera. Inevitablemente hay que tomar el *ser* como punto de partida de un saber metafísico acerca del fundamento, cuando a su vez hay que reconocer la incapacidad de una comparecencia de este tipo. Por eso Heidegger intenta culminar una forma de saber que esté a la altura del destino que el propio *Dasein* se ha asignado, como protagonista decisivo del transcurrir de la *historia del ser*, cuando el propio saber metafísico debería más bien reconocer su incapacidad para culminar una aspiración de este tipo. Por eso Polo afirma: “el concepto se ha revelado incapaz de despegarse de la perplejidad. Paralelamente, en uno o en otro sentido, con uno u otro acento, las ontologías históricas confiesan —a veces, después de enunciado su cumplimiento— el fracaso de aquel propósito que constituye su última razón: instalarse con plenitud en el descubrimiento del ser. La filosofía de M. Heidegger es un esforzado intento de insistir en tal propósito, justamente en una época que está a punto de contentarse con declararlo caducado y de buscar establecer las bases de la vida, del conocimiento y del destino, sobre esta declaración⁷³.”

Según Polo, el último Heidegger se dejó llevar por este *destino fatal* de la pregunta por el sentido del ser, sin poder garantizar el logro de un efectivo saber. Por ello deja los posibles cambios de significatividad del ser en manos del poder configurador del actuar humano. Por eso en su última filosofía del *Gestell* el sentido del ser está *ya-dado*, o *dis-puesto*, sin necesidad de remitirse ya a un lenguaje racional o *logos* universal, que se considera superfluo y engañoso, o encubridor de la verdad⁷⁴. En su lugar la *crítica del sentido* reconoce su incapacidad para someter el ‘acontecer de la verdad’ propio de

72. *El acceso*, 183-184.

73. *Ibid.*, 181.

74. Cfr. EDO PIVCEVIC, *Was ist Wahrheit?*, Alber, Freiburg, 2001.

la filosofía, a criterios de *validez* de tipo reflexivo, que pudieran permitir un efectivo ‘despejamiento del mundo’. En este sentido la posibilidad de una *vida racional* en Heidegger se desvanece. Polo al igual que Apel, considera que se trata de una aspiración que en el mejor de los casos se añora, pero que por las mismas razones Heidegger la declara inviable⁷⁵. Por eso Polo afirma: “la conexión —*Gestell*— del hombre y ser exige la eliminación de este doble estatismo (de toda posible suposición de un ser o un ente dado en plenitud). Como no propio del objeto, el sentido del ser es arrancarse en salto desde la perplejidad de fondo. El salto no es dialéctico, sino más bien proyectivo, es decir, no referible al abismo como estática negación de sentido”⁷⁶.

Según Polo, Heidegger no admite un posible paso entre los entes y el ser, entre el saber y el fundamento al que ese mismo saber se remite, teniéndose que conformar el *Dasein* con algo más simple: la formulación de la pregunta desde la misma perplejidad que esta misma actitud inicial provoca, reconociendo a su vez la estricta necesidad de su reiterada formulación, sin poder ya dar una respuesta adecuada a las profundas aspiraciones de plenitud depositadas en ella. La razón de esta posible paradoja reside en el concepto mismo de *penetración del espíritu*, que Heidegger toma a su vez de Hegel, aunque sea para darle un sentido completamente distinto. En el caso de Hegel la formulación de la pregunta por el ser exige la referencia a una *presencia mental* por parte del que interroga, sin que estas expectativas puedan ya quedar defraudadas. Heidegger, en cambio, invierte este sentido inicial del concepto hegeliano de *penetración del espíritu*, utilizándolo para mostrar justamente todo lo contrario. Ya no es posible instalarse en la *ultimidad del saber*, como si la *presencia mental* garantizara de suyo el logro de todas las expectativas de la *penetración de espíritu*, cuando más bien ocurre todo lo contrario: la noción hegeliana de *penetración del espíritu* nos permite conceptualizar la presencia mental como un *límite insalvable*, sin confundirla en ningún caso con la noción de *fundamento*, al que accedemos más bien por el *preguntar mismo*⁷⁷.

Según Polo, la *presencia mental* más bien es un obstáculo para la prosecución de este mismo análisis propedéutico, cuyo sentido último nunca podrá ser indagado a través de la *presencia mental*, o de la noción de ente, sino más bien mediante una analítica del carácter *existencial* del preguntar mismo. Es decir, mediante la separación que el propio preguntar establece

75. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid, 1998.

76. *El acceso*, 189.

77. Cfr. MICHAEL PAUEN, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes: eine Einführung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2001.

entre el saber y el fundamento al que se remite ese mismo saber, sin que ya sea posible admitir una reducción del fundamento a la mera *presencia mental*. Polo localiza así el papel decisivo que la noción de *penetración del espíritu* desempeña en la crítica del sentido de Heidegger, en virtud de la *perplejidad* que ahora produce el tomar la *presencia mental* como fundamento. Sin embargo, él mismo después también hará notar como este mismo análisis se podrá proseguir más allá de donde lo dejó Heidegger, precisamente si se detecta la *presencia mental* en condiciones de poder abandonarla, dándole así un uso aún más *autotranscendente*, como también hará notar Apel. De todos modos ahora se resalta como este abandono de la presencia mental en ningún caso supone una pérdida, sino más bien una ganancia. Por eso Polo afirma: “todo saber basado en la estabilidad y suficiencia de su punto de partida tiene de antemano limitada su capacidad de avance y de ganancia, justamente por la suficiencia de su fundamento, el cual no puede ser penetrado en cuanto que tal, sino tan sólo determinado o explotado consecutivamente. El punto de partida, como base ‘firme’ —o sea, impenetrable—, acota la profundidad de lo que puede ser descubierto desde él. El carácter fundamental de la pregunta por el ser es muy distinto [...]. En la pregunta por el sentido del ser, en cambio, el fundamento no antecede como base, sino que se ejerce, está en la pregunta misma y no de un modo estático: la pregunta *va* hacia el fondo; según ella se separan tajantemente el punto de partida consciente y la noción de fundamento”⁷⁸.

Para Polo, la noción hegeliana de *penetración del espíritu* desempeña un papel decisivo en Heidegger. Le permitió advertir como la *presencia mental* provoca una actitud de *perplejidad*, que es absolutamente consubstancial al propio saber filosófico, sacando la conclusión opuesta a la alcanzada por Hegel⁷⁹. Polo reconoce a este respecto la brillantez del planteamiento heideggeriano, aunque le parezca insuficiente. En su opinión, siempre cabe una posible aproximación entre los *entes* y el *ser*, sin por ello suprimir la diferencia irrebasable que siempre existirá entre ellos: reconocer la *diferencia igualmente radical* que desde un enfoque gnoseológico siempre se debe establecer entre el fundamento y el saber acerca de ese mismo fundamento. Se advierte así la separación efectiva que siempre quedará por transitar entre los *entes* y el *ser*, aunque a su vez se puede comprobar como siempre es posible un paso gradual entre ellos. En su opinión, el propio preguntar presenta virtualidades *sapienciales*, que se podrían utilizar para localizar un tipo de saber superior que está sobreentendido tras ese mismo preguntar acerca del *ser de los entes*. Hasta el punto que esta vía sapiencias es el único

78. *El acceso*, 184-185.

79. Cfr. *Hegel*, 310.

modo como se puede lograr una progresiva aproximación entre el saber y su respectivo fundamento, logrando a su vez un acortamiento de la distancia entre los *entes* y el *ser*, aunque este tránsito nunca será pleno⁸⁰.

Según Polo, es posible acortar la distancia entre el *ser* y los *entes*, sin que entre ellos se pueda establecer una separación absoluta, o intransitable, como pretende Heidegger. En efecto, si este paso fuera absolutamente intransitable, el hallazgo de esta misma distancia sería en sí mismo imposible, sin poder detectar tampoco la presencia de este límite en unas condiciones adecuadas capaces de poder abandonarlo, como ahora se prefiere decir. Sin embargo, Heidegger rechazó la posibilidad de hacer transitable este paso, negando que se pudiera hacer un uso verdaderamente *sapiencial* de las nociones metafísicas de *ente* y *ser*, por opinar que en ningún caso la pregunta por el *sentido del ser de los entes* se podrán justificar a partir de un mero análisis de la noción de *ente*, o del resto de los *sentidos del ser* simplemente complementarios. Por el contrario Polo considera que los *sentidos del ser* están internamente articulados entre sí, de modo que todos presuponen ese sentido más radical, el *ser de los entes*, aunque de un modo explícito sólo se interroguen por el sentido de un ente en particular. En cualquier caso los múltiples *sentidos de cada ente* en particular remiten a un *ser de los entes* ulterior, sin que ya este tipo de *análisis propedéutico* se pueda detener en un momento inicial. Por eso Polo afirma: “así, pues, la pregunta no ‘hace pie’ en el concepto del ente. *Aquello de quien* es el sentido a que la pregunta tiende, tiene que introducirse como un elemento nuevo y distinto del ente. El supuesto, necesario en cualquier caso para formular una pregunta, no puede coincidir con el ente, en cuanto que éste posee ya —según su comprensibilidad— un cierto sentido. En orden al planteamiento de la pregunta por el sentido del ser, la autocomprensibilidad del ente debe quedar reducida a una situación de extrema trivialidad, por cuanto que cualquier sentido ya poseído no puede ser el sentido al que tiende la pregunta [...]; de otro modo la pregunta no podría desencadenarse. La indigencia suma que permite agigantar el alcance de la pregunta es la perplejidad misma. Según la pregunta por el sentido del ser la perplejidad aparece en escena”⁸¹.

Según Polo, la crítica del sentido de *Ser y tiempo* no puede colmar las aspiraciones metafísicas del saber humano, sin generar a su vez *perplejidades* filosóficas aún mayores. En su opinión, esta incapacidad del proyecto programático de Heidegger tiene un origen muy concreto: el olvido de la

80. Cfr. HELEN STEWARD, *The Ontology of Mind. Events, Processes, and States*, Clarendon Press, Oxford, 2000.

81. *El acceso*, 185-186.

función específica del *intelecto agente*, cuando otorga al *ser de los entes* su auténtico alcance metafísico, sin desvincularlo de los demás sentidos que puede tener cada uno de los entes en particular. Por rechazar esta posible articulación entre los diversos sentidos del ser, Heidegger queda atrapado por la *perplejidad* que a su vez genera esta misma *diferencia radical* que se establece entre los diversos sentidos del ser, sin tampoco poder situarse *más allá* de la mera referencia temporal a una *presencia mental* meramente anterior, o concomitante, como en principio se pretendía. De seguir las propuestas de Heidegger, a lo máximo que la conciencia se puede remitir es a un principio o ente anterior, o a una representación previa, similar a los demás entes y principios, sin poder dar una respuesta adecuada a la pregunta por el *sentido pleno del ser de los entes*, incluido ahora también el propio *Dasein*.⁸² Según Heidegger, un procedimiento de este tipo nunca lograría descubrir el auténtico saber metafísico acerca del *ser de los entes* que, en principio, la metafísica trata de hallar, cuando a sí misma se asigna el papel que efectivamente le corresponde, a pesar de originar perplejidades que son inaceptables para las demás formas de saber. Sin embargo, Polo opina a este respecto como Apel. El proyecto programático de Heidegger fomenta una visión muy negativa de la propia metafísica, cuando se podría haber llegado a una conclusión muy distinta de haber admitido el posible uso sapiencial que siempre cabe hacer de los hallazgos de la metafísica, incluida esta misma reacción de *perplejidad* de Heidegger ante sus propios proyectos programáticos.

Según Polo, Heidegger se sirve del *método sapiencial* cuando asigna a la *perplejidad* el cometido de ser el punto de partida del propio saber metafísico. En su opinión, la perplejidad hubiera estado correctamente tematizada, si Heidegger la hubiera concebido como un *límite* que se detecta en condiciones de abandonarlo, cuando en su caso esto ya es imposible. Por eso Polo sólo pone una condición para aceptar la *crítica del sentido* en Heidegger: reconocer desde un principio la separación gradual que siempre existirá entre el saber y el fundamento al que se remite ese saber, otorgando una primacía al *saber propedéutico* previo que, como ahora ocurre con la *crítica de sentido*, nos ha permitido justificar esta misma conclusión. Según Polo, Heidegger reconstruye todo este proceso, pero lo hace de una forma precipitada, sin terminar de desvelar lo que ahora se describe como el *núcleo del saber*, como contrapuesto al propio *fundamento del ser* que, en ese sentido, nunca se llega a conocer de un modo pleno. En su opinión, Heidegger se sintió fascinado por la posibilidad de superar la *diferencia radical* que él mismo establece entre los entes y el ser, cuando para llegar a ella antes hay que pasar

82. Cf. PETER CARRUTHERS, *Phenomenal Consciousness. A naturalistic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

por esta otra diferencia igualmente radical, entre el saber y el fundamento, a la que Heidegger sin embargo no prestó excesiva atención. Por eso Polo afirma: “*Sein und Zeit* es un intento de decir como se conoce el ser *antes de llegar*. Tal apriorismo es lo que impide un proseguir que en el ser sea la persistencia del ser [...]. Así pues, *Sein und Zeit* termina sin una verdadera superación de la perplejidad. Y no es de extrañar, porque el intento de Heidegger está mal construido. La zona de anterioridad de la conciencia no puede ser interpretada como fundamento, pues con ello se olvida el núcleo del saber. Esta interpretación afecta a la interpretación heideggeriana de la perplejidad, pero también a la interpretación causalista del intelecto agente”⁸³.

Según Polo, el propio Heidegger reconoció estas carencias de tipo gno-seológico de su respectiva *crítica del sentido*. En efecto, el desarrollo de una propedéutica especulativa de este tipo necesita referirse a un presupuesto previo que, evidentemente, ya no puede ser un *intelecto agente* de tipo aristotélico. En su lugar Heidegger se remite a un denominado *abismo* (*Abgrund*), para hacer notar como la *propedéutica especulativa* ahora iniciada culmina en una caracterización de la *libertad* del propio *Dasein*, de la que depende en última instancia el *sentido* y el *sinsentido* de los demás entes⁸⁴. Según Polo, Heidegger concibe al *Dasein* como un *fundamento inesencial*, que se remite a una *existencia meramente fáctica*, dando lugar a una creciente *perplejidad* ante el modo de justificar su propio proyecto programático. Evidentemente Heidegger caracterizó esta vía propedéutica como un proceso *autotranscendente* que nos permite acceder a principios más básicos y decisivos, aunque lógicamente hay que señalar un olvido: la ausencia de cualquier referencia a un *intelecto agente* de tipo aristotélico, que justamente ha hecho posible este proceso *autotranscendente* de conocimiento del propio *Dasein* a partir de sí mismo, o de esta diferencia irrebasable que el propio *Dasein* establece entre los entes y el ser. Por eso ahora Polo afirma: “pero para comprenderse a sí mismo como abismo —*Abgrund*—, el hombre debe trascenderse a sí mismo. Este carácter abisal del hombre no es nada que se revele a cualquier dialéctica o análisis psicológico. La eclosión del abismo en la *transcendencia fundadora* es, más bien el movimiento primario que efectúa en nosotros la libertad [...]. De este modo, la *inesencialidad* del fun-

83. *El acceso*, 191.

84. Cfr. MARKUS HUNDECK, *Welt und Zeit. Hans Blumenbergs Philosophie zwischen Schöpfung und Erlösungslehre*, Echter, Würzburg, 2000.

damento sólo es superada por la existencia fáctica; pero ésta nunca se deja al margen —*beseitigt*—⁸⁵.

6. Conclusión: ¿proyecto autoenajenado, perplejidad programada o sinsentidos metafísicos?

Karl-Otto Apel y Leonardo Polo coinciden en muchas de sus apreciaciones acerca de la *crítica del sentido* en Heidegger, pudiéndose establecer una inicial *complementariedad* entre sus respectivos puntos de vista, a pesar de ser tan distintos. Para ambos Heidegger nunca tematizó los distintos tipos de *límites*, semióticos y gnoseológicos, que son inherentes a la propia *crítica del sentido*. Por eso sus proyectos programáticos remiten a un *transcendentalismo* en sí mismo *autoenajenado*, o dan lugar a una creciente *perplejidad insalvable*, debido a este déficit reflexivo de su propio punto de partida⁸⁶. Para Apel y Polo, Heidegger ha exacerbado aún más la actitud de *autoenajenación* o de simple *perplejidad* que el pensamiento contemporáneo en general mantiene ante los proyectos programáticos a favor de la metafísica. En estos casos se hacen notar como toda propuesta *edificante* a favor de la metafísica presenta *límites* insalvables y *dificultades* crecientes que le impiden *autotranscender* la situación en sí misma aporética que ella misma genera. Es más para un gran número de autores contemporáneos las propuestas de Heidegger incrementaron aún más los *sinsentidos* tradicionales de la propia metafísica, sin que hubiera ninguna novedad a este respecto. Según este punto de vista, Wittgenstein ya extrajo las consecuencias pertinentes de este diagnóstico inicial, cuando hizo notar como los problemas metafísicos surgen por un mal uso del lenguaje, especialmente cuando se malinterpretan los tres sentidos posibles del término ‘ser’, sin respetar las reglas que garantizan su uso correcto en cada caso concreto⁸⁷.

Apel y Polo discrepan de estas valoraciones que Wittgenstein hizo de los proyectos programáticos de Heidegger a favor de la metafísica, aunque cada uno lo hiciera de forma muy distinta. Apel puso de manifiesto las *paradójicas semejanzas* existentes entre las propuestas de Wittgenstein y Heidegger lo que, en su opinión, permite sacar dos consecuencias importantes: por un lado, el análisis del lenguaje de Wittgenstein no advirtió los *presupuestos metafísicos* de su propio proyecto programático de alcance *transcenden-*

85. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes*, Frankfurt, 1949, 49 y ss.; citado en *El acceso*, 162-163.

86. Cfr. KARL-OTTO APEL, «Sinnkonstitution und Geltungsrefertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en FORUM BAD HOMBURG (ed.), *Martin Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt, 142.

87. Cfr. A.C. GRAYLING, *Wittgenstein*, Herder, Freiburg, 1999.

dentalista; y, por otro lado, la *crítica del sentido* de Heidegger adoleció de un sistemático *olvido del logos* que terminó invalidando el alcance *transcendentalista* de su propio proyecto programático a favor de la metafísica, aunque en ambos casos se llegó a esta conclusión de forma excesivamente precipitada. Por su parte Polo toma a Heidegger como la única reacción válida frente a la primacía que la filosofía posthegeliana siguió otorgando a la *presencia mental*, incluido también Wittgenstein, sacando de aquí dos consecuencias importantes⁸⁸: la filosofía contemporánea, incluido ahora también Wittgenstein, no ha llevado a cabo un proyecto programático donde se abandone de forma explícita la referencia a la *presencia mental* como estrategia básica de fundamentación, dando lugar a los mismos *sinsentidos* que por este motivo habitualmente se critican en Hegel. Por otro lado, la crítica del sentido de Heidegger no llegó a caracterizar la presencia mental como un *límite mental* insalvable, cuyo reconocimiento se debe dar en condiciones tales de poder abandonarlo, volviendo a una nueva metafísica de la presencia fáctica, al modo como también ocurrió en Nietzsche, dando lugar a los mismos *sinsentidos* que se intentaban evitar. En este sentido Apel y Polo están conformes con que la metafísica de Heidegger origina *sinsentidos*, pero lo dicen por razones contrarias a las aducidas por Wittgenstein⁸⁹.

La actitud de Apel y Polo frente a la *crítica del sentido* de Heidegger es muy distinta de la adoptada por Wittgenstein. En su opinión, se debe proseguir el proyecto programático a favor de la metafísica con *prolongaciones* de distinto tipo que logren superar los límites semióticos y gnoseológicos ahora detectados. Por ejemplo, en la *Introducción* de 1973 para *La transformación de la filosofía*, Apel ya hizo notar como el reconocimiento de los límites semióticos de la comunicación humana, lejos de ser un inconveniente, puede ser un punto de partida a fin de invertir el sentido *autodestructivo* inicial de la crítica del sentido, como al menos ocurrió en Peirce⁹⁰. De este modo Apel cree posible que la propia crítica del sentido sea capaz de *auto-transcender* las numerosas paradojas y carencias que el uso del lenguaje genera en el proyecto programático inicial de Heidegger, recurriendo con este fin a la pragmática transcendental de Peirce, para evitar de este modo la *autoenajenación* de la filosofía que él mismo propició⁹¹. Por su parte Polo,

88. Cfr. ULF LANDSCHEID, *Wittgenstein – Theorien und Tatsachen. Wittgensteins sprachanalytische Methode und die Lösung der Leib-Seele-Probleme*, Alber, Freiburg, 2000.

89. Cfr. RICHARD SCHACHT (ed.); *Nietzsche's Postmoralism. Essays on Nietzsche's Prelude to Philosophy's Future*, Cambridge University Press, Cambridge (U.K.), 2001.

90. Cfr. JOSEPH BRENT, *Charles Sanders Peirce. A Life*, Indiana University Press, Bloomington, 1998.

91. K. O. APEL, *La transformación*, 24.

en 1985, en *Hegel y el posthegelianismo*, también hizo notar cómo la insalvable referencia a la *presencia mental*, que le siguió provocando a Heidegger una creciente *perplejidad*, lejos de ser un inconveniente, también le habría permitido *autotranscender* estas mismas limitaciones gnoseológicas de sus propios proyectos programáticos, recurriendo con este fin a la teoría del conocimiento aristotélica, para de este modo poder justificar una apertura sin restricciones a la pregunta por el sentido del ser. Evidentemente se trata de problemas abiertos que dejó planteados el modo *autodestructivo* con que inicialmente Apel y Polo abordaron la pregunta por el *sentido del ser* en Heidegger. Sin embargo, se trata ya de problemas muy complejos que requieren una consideración aparte⁹².

Carlos Ortiz de Landázuri
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: cortiz@unav.es

92. Cfr. CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI, «La autotranscendencia del sentido en Heidegger, según Apel y Polo: ¿sentido de superación, comprensión *a priori* o inmanentismo gnoseológico?», sin publicar.

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LA PRAXIS SOCIAL: AFILIACIÓN Y FILIACIÓN

FRANCISCO ALTAREJOS

Manuscrito recibido: 7-I-2002
Versión final: 4-II-2002
BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 61-81]

RESUMEN: *El problema de la identidad en la praxis social: afiliación y filiación.*- El conflicto actual entre la afirmación de la propia identidad y la aspiración a la universalidad remite a la praxis social más que a doctrinas o teorías. La crítica de Ch. Taylor, desde una posición hermenéutica, concluye en el atomismo social que ha generado la noción moderna de identidad, y propone una *afiliación* del sujeto por la vía de su autoconstitución teleológica. Desde el pensamiento de L. Polo se muestra la raíz hegeliana de esta propuesta, que puede superarse sin negarla o contradecirla desde la noción de identidad como referencia al origen, o sea, como *filiación*. Tal posición exige la consideración del sujeto como persona, que integra antropológica y éticamente la identidad y la universalidad.

Palabras clave: identidad, universalidad, origen, piedad.

ABSTRACT: *The Problem of identity in social praxis: affiliation and filiation.*- The present clash between the assertion of one's identity and the aspiration to universality refers to social praxis rather than to doctrines or theories. Ch. Taylor's criticism, from the perspective of hermeneutics, leads to that social atomism which has generated the modern notion of identity, and suggests an *affiliation* of the individual through his teleological self-construction. From L. Polo's point of view the Hegelian roots of this proposal, which can be surpassed without denying or contradicting it through the notion of identity as referring to origin, are shown as *filiation*. Such a position demands the consideration of the individual as a person who anthropologically and ethically integrates identity and universality.

Keywords: identity, universality, origin, piety.

1. Introducción

Este escrito presenta —al menos, ésa es mi intención— los resultados de la reflexión sobre un aspecto crucial del pensamiento y la práctica sociales en la actualidad; resultados obtenidos desde la consideración y la ponderación de la filosofía de Leonardo Polo. A mi entender, tal propósito precisa de estos breves párrafos introductorios para perfilar su sentido.

La problemática que suscita el presente estudio es compleja y proteica; se ramifica en diversos conceptos y se proyecta en múltiples prácticas dentro de la convivencia humana en el marco de la cultura occidental de nuestros días: se trata de la noción de identidad en la praxis social; esto es, no tanto de una teoría doctrinal, cuanto de un concepto práctico que tiende a orientar las acciones en la convivencia humana. Un modo de sintetizar dicha problemática es referirla a la oposición vívida entre identidad y universalidad; entre la aspiración a ésta y la afirmación de aquélla. Como tal cuestión práctica, no es tematizada por Leonardo Polo, si bien aparecen algunos luminosos aunque fugaces destellos en sus obras. No obstante, esto no impide que el asunto sea afrontado desde el *pensamiento poliano*, y ésta es precisamente la aclaración previa que conviene hacer.

En el seno de esta revista, *Studia Poliana*, se acogen estudios polianos, y no sólo escritos ‘polistas’¹; pues el primer carácter en la impronta del magisterio de Leonardo Polo es que sus discípulos y estudiosos son conscientes de que, para seguirle fiel y agradecidamente, deben ser *filósofos*, y no comentaristas suyos; así lo ha enseñado en su relación magisterial personal, y así lo ha consignado por escrito: “siempre he recomendado a mis discípulos que no se reduzcan a repetirme”². Su filosofía no pretende ser *la* filosofía, sino tan sólo un hito más en la búsqueda de la verdad en nuestros tiempos. Que el pensamiento poliano pretendiera establecerse como único y total, sería caer bajo la crítica que el propio autor hace de los filósofos de la modernidad frente a los filósofos clásicos: pretenden ser sistemáticos y, además, obran como si lo hubieran conseguido. Así, “la filosofía tradicional se presta a ser continuada. Esto quiere decir que es una filosofía abierta o que sabe que no lo ha pensado todo. En cambio la filosofía moderna se resiste a ser continuada, precisamente porque es sistemática y, por tanto, cerrada”³. Afirma I. Falgueras que “la gran aportación de Polo [...] es que su método de pensamiento da acogida y lugar (en relación con la verdad) a todo otro pensamiento humano, no estableciéndose a sí mismo como patrón de medida, sino como prosecución positiva o correctiva de los mismos hacia la verdad. La medida de lo verdadero es la verdad misma, no filósofo alguno, llámese como se llame”⁴.

1. Cfr. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, «Poliano / Polista», en *Studia Poliana*, 2000 (2), 193-211.

2. *Antropología*, I, 12.

3. *Ibid.*, 13; cfr. también *Evidencia y realidad*, 21.

4. I. FALGUERAS SALINAS, «Poliano / Polista», 194.

En este marco configurador se sitúa mi afirmación anterior: que Leonardo Polo no se haya ocupado directamente de la identidad en la praxis social y la consiguiente confrontación teórica y práctica entre identidad y universalidad, no es óbice para pensarla polianamente. Al hacerlo así, como no se trata de ser comentaristas polistas, se puede y se debe dar entrada y buscar apoyo en el pensamiento de otros autores —ni polistas ni polianos—, en este caso, por ejemplo, Charles Taylor.

Otro asunto es el mayor o menor acierto en el tratamiento del tema; pero eso, obviamente, no es nada poliano, sino algo de mi propia incumbencia y responsabilidad.

2. El etnocentrismo: de un hecho a un problema

La dama de blanco es una de las mejores novelas de su autor, Willkie Collins, y una de las buenas narraciones del siglo XIX, época prolífica en buenas novelas. Uno de sus personajes secundarios, en una declaración ante medios policiales y judiciales, hablando de uno de los protagonistas —el villano de la historia—, afirma que, por lo que ella sabía y había podido conocer “era una persona respetable; honrada y decente, *aunque extranjero*”. En esta novela, este juicio es parte de la crítica de algunos aspectos de la sociedad británica que realiza Collins, de manera mucho más fina y sutil que la de su gran amigo Charles Dickens en sus obras. La cita es un mero y minúsculo episodio de la ficción narrativa, pero expresa significativamente una actitud común entre los súbditos del Reino Unido en aquella época, en la era victoriana.

Casi un siglo después, en 1940, el *speaker* de la Cámara de los Comunes anunciaba a Sus Señorías el trágico desenlace de la expedición del ejército británico a Europa para combatir a los nazis, tras la retirada catastrófica de Dunkerque: “Lamento comunicarles que *Europa ha quedado aislada*”.

Tanto en la ficción como en la realidad, estos ejemplos son exponentes del etnocentrismo, del sentimiento de centralidad y excelencia respecto al propio modo de ser y de vivir, y que resulta excluyente sobre otros modos, costumbres y culturas ajenas, aunque sea la italiana —no precisamente falta de riqueza e historia— que es la del personaje juzgado en la novela de Collins. En la actualidad, parece haber un reflejo en la élite social *wasp* (*white-anglosaxon-protestant*) que forjará el núcleo de la cultura de los Estados Unidos de América. Puede añadirse, como último ejemplo, la oposición a la moneda común europea en el Reino Unido; actitud negativa que, sin embar-

go, es proclamada ante propios y presentada ante extraños como defensa positiva de la libra esterlina.

No obstante, estas observaciones de ninguna manera pretenden ser una censura a la cultura y a la sensibilidad anglosajona. En todo caso, y vista la cohesionada comunidad forjada con las excolonias, la *Commonwealth*, no cabe ninguna acusación de xenofobia bajo ningún aspecto. Esas acotaciones son sencillamente la ilustración del *hecho* del etnocentrismo, tal como se muestra en el pueblo que, sin duda, tenía más motivos que otros en Occidente para vivenciarlo. En el siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX, la cultura que sustentaba al Imperio Británico, extendido poderosamente por los cinco continentes, ofrecía sobrados motivos fácticos para afirmarse como cultura superior a otras; y en el resto del siglo XX hasta nuestros días, el relevo de los EE.UU. —las colonias británicas de América— mantienen esa mentalidad por la fuerza de los *hechos* geopolíticos y económicos.

Sin embargo, estos hechos se perciben hoy como problemáticos; el motivo es el dinamismo creciente de la intercomunicación de las culturas, esto es, el fenómeno de la globalización. Aunque el inglés sea la *lingua franca* del planeta en la comunicación humana, esto no implica inevitablemente una ‘anglificación’ de los demás pueblos y culturas. Más aún: esta difusión apabullante del inglés como lengua común se realiza de modo diverso en las diferentes culturas, de tal manera que ni siquiera el inglés, en su habla, puede asegurar una fluida y efectiva comunicación entre los angloparlantes del mundo.

Todos estos casos se proyectan en diversas interrogantes, cuyo calado es más hondo que el económico, el político o el sociológico. Se trata de cuestiones que sólo pueden abordarse desde una perspectiva formal de carácter ético-antropológico; o, dicho en términos más rigurosos, desde la perspectiva poliana de la antropología transcendental. El conflicto aparece, en primer lugar como inevitable oposición entre la inercia de la diversidad cultural y la exigencia y aspiración a una universalidad real, rasgo intemporal de la condición humana que es resaltado por el fenómeno de la globalización y las exigencias de pensamiento y acción que comporta. El etnocentrismo, que antes se consideraba meramente un hecho, ahora se ha tornado *un problema*. Como tal hecho, antes se le toleraba, e incluso se le justificaba; pues si es cierto que podía dar lugar a fenómenos socioculturales negativos como la xenofobia, también es verdad que, popularmente, era un apoyo para sentimientos positivos, como los derivados del patriotismo. En la situación actual, y por mor de la globalización, los sentimientos etnocéntricos se ven comprometidos por la necesaria apertura a otras culturas y la trascendencia de la propia en la búsqueda de elementos y valores compartidos. La formula-

ción del problema, en síntesis, es sencilla: ¿cabe una tendencia a la universalidad que no dañe la actual diversidad cultural de los pueblos y de las personas?, ¿será esta oposición el elemento que acabe aniquilando a los procesos globalizadores, o serán éstos los que concluyan imponiendo una homogenización formal y abstracta a los diferenciadores factores culturales?

Ha habido, a lo largo de la historia reciente, intentos de formular principios éticos universales. Recordemos, por ejemplo, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, donde ya en su misma gestación aparecieron las dificultades previsibles en razón del carácter de ‘universal’. En 1947, la UNESCO realizó una encuesta entre 150 filósofos sobre la posibilidad de establecer la declaración de derechos humanos y los fundamentos de la misma. Posteriormente se remitieron los resultados a la comisión de Derechos Humanos de la ONU⁵. La encuesta sólo había recibido 70 respuestas, que en su conjunto tenían un balance pesimista. No obstante, en las discusiones posteriores de dicha comisión acabó lográndose un acuerdo, gracias a la sugerencia enteramente pragmática —principalmente de J. Maritain— de examinar los posibles aspectos de consenso y no los seguros puntos de discrepancia. Con este talante, se alcanzó el acuerdo, pero con un sustento teórico muy endeble.

Cabe pensar que el acuerdo se logró gracias al disimulado menosprecio de ciertos estados por la declaración, o cuando menos, a las reservas mentales que puede suponerse razonablemente en muchos al aprobarla. La búsqueda del consenso y la unanimidad entre las naciones signatarias alentó el planteamiento citado de afirmación de lo común y postergación de las diferencias. Como explicó J. Maritain, el acuerdo sobre los derechos humanos fue de carácter práctico, establecido “no sobre la base de un pensamiento especulativo común, pero sí sobre la comunidad de un pensamiento práctico; no sobre la afirmación de idéntico concepto del mundo, del hombre y del conocimiento, pero sí sobre la afirmación de un mismo conjunto de convicciones respecto a la acción”⁶. No cabe suponer un pragmatismo de base en Maritain, a la vista de su filosofía. Lo que explica su peculiar talante en esta ocasión es una esperanza: la de, en el futuro, “ver converger, en cuanto a sus conclusiones prácticas, sistemas teóricos en mutuo conflicto”⁷. Fue, sin duda, una esperanza truncada. Años más tarde, el mismo Maritain se permitiría un cierto desahogo irónico, congratulándose de que la Declaración fuese

5. Posteriormente publicado con una introducción de JACQUES MARITAIN: AA.VV., *Human Rights. Coments and interpretations*, Alan Wingate, London / New York, 1949. Traducción española: AA.VV., *Los derechos del hombre*, Laia, Barcelona, 1976.

6. J. MARITAIN, «Introducción», en AA.VV., *Los derechos del hombre*, 21.

7. *Ibid.*, 23.

aprobada por unanimidad aunque, eso sí, “a condición que no se pregunte por qué”⁸.

Los Derechos Humanos, desde una perspectiva jurídica, pueden definirse como “el conjunto de facultades e instituciones que, en cada momento histórico, concretan las exigencias de la dignidad, la libertad y la igualdad humana, las cuales deben ser reconocidas positivamente por los ordenamientos jurídicos a nivel nacional e internacional”⁹. Esta definición de A. Pérez Luño muestra el problema práctico radical que se comenta en su segunda cláusula: el reconocimiento positivo en el ordenamiento jurídico. Los ordenamientos jurídicos nacionales pueden ser barreras, o cuanto menos resultar opacos a la implantación de los derechos humanos universales, quedando su vigencia y desarrollo en manos de los parlamentos legislativos; esto es, a merced de una voluntad política. Los ámbitos jurídico y político son así las raíces de los problemas prácticos radicales de los derechos humanos. No puede ser de otra manera: si se prescinde del marco jurídico particular de un estado, política y socialmente se está renunciado a afirmar la identidad nacional.

Sin embargo, y pese a todas las dificultades y los aparentemente escasos resultados, la referencia a los derechos humanos, no sólo se mantiene, sino que es creciente la apelación a ellos. Los derechos humanos, en su formulación y su aplicación, constituyen el indicador radical del conflicto entre identidad y universalidad; conflicto que es imposible eludir y, a lo que parece, arduo de solucionar.

Ante tal situación, conviene recordar una de las constantes enseñanzas prácticas de Leonardo Polo: los problemas, si lo son genuina y verdaderamente —esto es si no son sólo meras dificultades o trabazones fácticos en la acción— sólo pueden resolverse *por superación*, y esto significa una cosa: trascender su planteamiento. No se trata de corregir un planteamiento deficiente o erróneo del problema; éste puede estar correctamente planteado y, pese a ello, mostrarse insoluble. El motivo es que los parámetros o puntos de referencia del planteamiento no son realmente radicales. La formulación del problema es correcta según esos parámetros; pero su alcance es insuficiente, y al afrontar la realidad que pretende ordenar, las soluciones, o no se encuentran, o no son operativas. Entonces es cuando se hace preciso ir más allá del planteamiento, “rastreado meditativamente la raíz de las cosas”, como dijo J. Pieper; esto es afrontando el problema desde la filosofía; y, ahora, en estas líneas concretas, desde la filosofía inspirada por el pensamiento poliano.

8. JACQUES MARITAIN, *El hombre y el Estado*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1983, 94.

9. ANTONIO E. PÉREZ LUÑO, *Los derechos fundamentales*, Tecnos, Madrid, 1987, 46.

3. La oposición entre universalidad e identidad

El miedo a perder lo propio suscita el recelo hacia lo ajeno; esto es natural e inevitable. El problema que aquí nos ocupa surge cuando lo ajeno se confunde con lo común, o con lo que se propone como tal. Se comprende fácilmente que para reforzar lo común debe cederse algo de lo propio, pero esto no priva del temor a que la cesión deba ser de algo *demasiado propio*: se puede renunciar a cosas, e incluso a cosas muy valiosas, pero no se puede ni se debe renunciar a uno mismo, ni a nada que sea parte esencial de mí mismo: en suma, no se puede renunciar a la propia identidad. La aspiración a la universalidad parece amenazar con la desposesión de la identidad cultural; y, perdida ésta, ¿qué quedara de la identidad individual? La oposición entre universalidad e identidad es ciertamente irrefutable, y no cabe andar con paños calientes si se quiere mantener el rigor del pensamiento. Entonces, y precisamente en aras de ese rigor, debe pensarse con cuidado y finura en dicha relación de oposición. Primero en la naturaleza y sentido de dicha oposición, y luego en el significado de los términos de la oposición, particularmente en el sentido que pueda tener el concepto de identidad.

Si hay realmente una oposición entre universalidad e identidad, con esto no queda dicho todo; muy al contrario, es sólo el primer paso en la comprensión de la relación, pues hay diversas clases de oposición, como se desprende de un mero análisis lógico de los conceptos.

Desde un sencillo análisis lógico-lingüístico, se encuentran cuatro clases de relaciones de oposición¹⁰:

a) la oposición contradictoria: es la que se da entre cualquier modo de ser y su total y completa negación; por ejemplo, «blanco» y «no-blanco». El elemento negativo es forzosamente un ente de razón si el elemento positivo es algo real; por eso no pueden coincidir en ningún aspecto: por ejemplo, la contradicción de «blanco» no es «negro», pues existe el gris.

b) la oposición de contrariedad, que se da entre dos especies de un mismo género, como entre el blanco y el negro, pues ambos son colores. Entre los contrarios caben grados intermedios, e incluso grados de intensidad; lo que no cabe es que simultáneamente se den los extremos de la oposición.

c) la oposición de privación: la ceguera se opone a la visión, como la enfermedad a la salud o la ignorancia al saber. Uno de los términos de la

10. Cfr. JUAN JOSÉ SANGUINETI, *Lógica*, Eunsa, Pamplona, 1982, 79-81.

oposición es una privación de algo debido o naturalmente dado. Tampoco aquí es posible que se den los extremos en grado absoluto, aunque a veces también caben diversos grados de privación: por ejemplo, entre el saber y la ignorancia está el error teórico o la equivocación práctica.

d) la oposición relativa: se da entre dos términos positivos que se excluyen, pero a la vez se reclaman mutuamente porque dependen el uno del otro en su ser; así ocurre, por ejemplo, con la paternidad y la filiación, o con la izquierda y la derecha —no las políticas—. Existen cosas que tienen un carácter relacional, no sustancial; dicha dimensión relacional de su ser se resuelve como oposición, pero como oposición relativa y no contradictoria, contraria o privativa.

Puede comprenderse que al no considerar la universalidad y la identidad como opuestos relativos es cuando aparecen como irreconciliables, pues la afirmación de uno irá en detrimento del otro. Esto se percibe claramente cuando se repara en los lemas o los argumentos que sostienen las protestas actuales sobre el proceso de globalización, pues se comprende que, tras las razones aducidas, hay una visión previa de la oposición que, desde luego, no es la relativa. En las posturas más extremadamente radicales se percibe el supuesto de una oposición de contradicción, pues —sin referirse estrictamente a la tendencia a la universalidad— parece que se contempla la globalización como una superestructura ideológica, al modo marxista; esto es, como un ente de razón, que tiene por fin la justificación del enriquecimiento de algunos mediante la mundialización del comercio. La globalización, así, es el elemento radicalmente contradictorio, la total y completa negación del derecho al bienestar y a la calidad de vida de los más por el interés egocéntrico de los menos, pero más poderosos.

En posturas menos extremistas, pero también radicales, la relación de oposición es de carácter privativo. Un cierto pesimismo de base parece acompañar esta postura, al considerar de modo excesivo y desmesurado las renunciaciones que acarrea la mundialización de las relaciones humanas; se contemplan éstas como una privación impuesta de algo debido y naturalmente dado: esto es, de las peculiaridades y elementos definatorios de las culturas locales. Se entra así en conflicto, por ejemplo, respecto a la índole de la ayuda de los países y sociedades ricas a los menos favorecidos. Esta ayuda debe prestarse, sin duda, pero de modo tal que respete absolutamente las características propias y esenciales de los ayudados, aunque renunciando a otras más secundarias. Es una posición noble en cuanto a los deseos, pero problemática respecto a las realizaciones porque no encuentra un criterio claro y firme de actuación: ¿quién o qué determina cuáles son las peculiaridades accidentales que pueden relegarse y las esenciales que deben ser quasi-

inviolables? Un elemento tan simple como la Coca-Cola o la hamburguesa, ¿hasta qué punto no resulta sutilmente mordiente para los hábitos alimentarios que son parte también de la identidad cultural de una sociedad? La misma administración de la ayuda ofrecida, ¿quién la realiza: organismos o instituciones ajenas a la realidad del país ayudado? Si se piensa en términos de oposición privativa, estas cuestiones no encuentran nunca una respuesta válida.

Cabe también la posibilidad de entender la oposición como de contrariedad: ni globalización, ni localización; ni afirmación prepotente de la universalidad, ni proclama defensiva de la identidad, sino un algo intermedio. También se reconoce la oposición, y se afirman los elementos como contrarios —no como contradictorios—, por lo que no podrán mantenerse absolutamente ni unos ni otros. En la época actual, este talante se considera genéricamente como el más medido y humanitario; su intención es buena y no quiere dañar a nadie, sino beneficiar a todos. La dificultad también es aquí de criterio: ¿cómo puede realizarse este proceso de armonización; cómo puede alcanzarse ese estado de equilibrio entre los términos contrarios?

El error que se comete al responder a esta pregunta no es afectivo, sino intelectual; pues se piensa que la vía de solución tiene carácter técnico: serán los diversos expertos quienes estipulen las necesidades, las cuantías, los dispendios y, sobre todo, el ritmo y el grado de intercambio de bienes. Por ejemplo: se acuerda establecer un porcentaje fijo de la contribución fiscal de los ciudadanos de un país para la ayuda genérica al tercer mundo —el famoso 0,7 %—. Se piensa entonces, y con razón, que es un logro notable en la solidaridad, e incluso un elemento concreto y valioso en el proceso de globalización. Así es, en efecto; pero conviene reparar en que esto no responde a las preguntas planteadas, y denota un uniformismo que oculta precisamente las peculiaridades locales o nacionales; aunque, eso sí, es una solución técnica: un término intermedio en la oposición de contrariedad.

Otra proyección de la oposición conflictiva que se comenta, desde esta postura intermedia, se revela en el intento de contrapesar autonomía y solidaridad dentro de la teoría ético-política liberal. La autonomía —proyección ética de la afirmación predominante de la identidad personal y cultural— debe conjugarse con la solidaridad —inspiración y referencia de las realizaciones políticas—. Pero así no se salva el problema, sino que, en cierta forma, se lo agrava, pues inmediatamente aparece el problema del criterio:

¿hasta qué punto o en qué medida la autonomía y su opuesto privativo la solidaridad?, ¿quién y qué lo determina?¹¹.

Queda una última posibilidad en este conflicto, que resulta especialmente fecunda para comprender la oposición entre universalidad e identidad, aunque casi inexplorada prácticamente, en la acción: considerar ambos términos como complementarios; esto es, reconocer la oposición pero afirmar que es de carácter relativo, pues al entenderlos como términos opuestos, pero que se requieren y reclaman mutuamente, el problema se esfuma. Si entre universalidad e identidad hay una oposición relativa, ocurrirá que al reforzar a una, se consolidará la otra. ¿Es esto posible? La universalidad, como se percibe claramente, es una tendencia sostenida por la dinámica globalizadora y, además, en su significado etimológico, hay una afirmación implícita que resulta reveladora a los efectos presentes: *unum in diversis*, es el origen del término ‘universal’ —el mismo origen, por cierto, del término ‘universidad’. En su misma raíz, la noción de universalidad se abre a la diversidad, y en ella funda su posibilidad. La homogeneidad o la uniformidad no se han considerado nunca elementos constitutivos de lo universal, salvo cuando —craso error— se confunde lo universal con *lo general*.

Una vez más conviene recordar el saber lógico. Lo general es lo relativo al *género*, que es lo común en distintas especies; así lo que en común tienen las especies animales del león, el tigre o el gato, constituye el género de los felinos; y lo que tienen en común un grupo de seres humanos, completamente distintos, pero coincidentes en su sexualidad, es el género masculino y femenino. La afirmación de lo general, por definición, supone la supresión de las diferencias particulares. Sin embargo, lo universal tiene como referencia precisamente estas diferencias. La tendencia a la universalidad supone, pues, la sustentación de la diversidad de la cual depende, pero realizando lo que hay de común; pues no puede ser todo diferencia y diversidad absoluta. Es la afirmación de lo que une desde lo que separa —*unum in diversis* o *in multis*— sin renunciar a ninguno de los dos términos sino, por el contrario, potenciándolos; tal como corresponde a dos términos en que están en oposición, pero en oposición relativa.

Realmente, el término problemático aquí no es el de ‘universalidad’, sino el de ‘identidad’; desde su afirmación se concluye en la exclusión de la universalidad, desde las posturas señaladas de concepción —a su vez excluyentes— de las relaciones de oposición contradictoria, contraria y privativa.

11. Cfr. CONCEPCIÓN NAVAL, *Educación ciudadana. La polémica liberal-comunitarista en educación*, Eunsa, Pamplona, 1995, 209-212.

4. La noción moderna de identidad

La cuestión de la identidad personal es una de las más comentadas, controvertidas y revisadas en los estudios de filosofía política y social, de sociología e incluso de psicología, en este caso tratado bajo el término *self* o sí mismo. De ella se pasa, según las diversas posturas de análisis, a formular los conceptos de identidad cultural, nacional o religiosa; pues la dimensión social o de grupo de estas identidades no puede resolverse sin apelar al constructo en los sujetos portadores, esto es, a la identidad individual. La única conclusión de tanto estudio y bibliografía es que el asunto, cuando menos, no está nada claro; que es un avispero donde zumban todos los supuestos teóricos de los análisis socio-culturales realizados; supuestos casi siempre indefinidos y no formulados, lo que implica enredar y oscurecer más el objeto de análisis, esto es, la identidad.

A nuestro juicio, todas las discusiones —y todas las confusiones— en torno a la identidad personal surgen precisamente de la perspectiva o postura inicial al tematizarla. De entrada, y sin reflexión, se acoge la categoría de la identidad personal casi como un hecho, como algo dado y que no admite duda ni reparo en cuanto a su realidad. El supuesto implícito e indiscutido es que el ser humano, por su propia naturaleza, no sólo conoce y sabe, sino que también *se* conoce y *se* sabe; este *saberse* es el constitutivo esencial de su identidad personal y social. Entonces, para desvelarla, es forzoso recurrir al pensamiento interpretativo y el saber sobre el hombre se ejerce como *hermenéutica*.

Éste es el primer hito en la insuficiente comprensión de la identidad que abocará irremediabilmente en oposición —no relativa— a la universalidad. Pues “la hermenéutica busca comprender al hombre e interpretar sus obras, por así decir, «desde dentro» [...] se convierte así en un método de comprensión e interpretación de culturas y épocas lejanas a la nuestra, puesto que se pregunta por el espíritu que las hizo nacer y busca interpretar su sentido y su significado”¹². Toda hermenéutica supone dos elementos criteriológicos, imprescindibles para poder realizarse:

a) la atención preferente y la consiguiente valoración positiva a los elementos diferenciales de las culturas que interpreta, pues son la clave de su comprensión;

12. RICARDO YEPES STORK, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1997, 311.

b) la afirmación de los criterios interpretativos desde los cuales se contemplan las distintas culturas estudiadas.

El primer elemento induce inevitablemente una conformación de la identidad cultural, al destacar las características propias de las culturas interpretadas. En cuanto a los criterios de interpretación, si bien implican la trascendencia de las diferencias particulares y, aparentemente, una referencia a algo universal, esto realmente no es así: no es propiamente una apertura a lo universal, sino una consideración transparticular de carácter lógico; esto es, *general*. La hermenéutica, así, no puede ofrecer una integración; sólo puede concluir en una alternativa teórica que se vierte en disyuntiva práctica: concluye en una encrucijada entre los componentes particulares que conforman la identidad propia de cada cultura, y los principios generales que permiten comprenderlas al interpretarlas.

El intento de superar esta disyuntiva corresponde a la filosofía política y a la ética de Charles Taylor; no obstante, no pretende superar la hermenéutica, sino que mantiene su validez, aunque modulando decisivamente los sentidos y las referencias de las claves interpretativas vigentes. Así puede verse, por ejemplo en su diagnóstico sobre las formas del malestar en la sociedad actual, que son tres para él: “el primer temor estriba en lo que podríamos llamar pérdida del sentido, la disolución de los horizontes morales. La segunda concierne al eclipse de los fines, frente a una razón instrumental desenfrenada. Y la tercera se refiere a la pérdida de libertad”¹³. En la primacía que otorga Taylor a la razón instrumental, como causa de la pérdida del sentido, se percibe la influencia, o al menos la referencia a la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. “Por razón instrumental —dice Taylor—, entiendo la clase de racionalidad de la que nos servimos cuando calculamos la aplicación más económica de los medios a un fin dado”¹⁴. La denunciada pérdida de los horizontes morales o de la referencia a los fines dados, los seres pierden “el significado que correspondía a su lugar en la cadena del ser y están abiertos a que se les trate como materias primas o instrumentos de nuestros proyectos”¹⁵.

Ante esta temible situación, Taylor se abre a la importancia del *reconocimiento* social en la constitución teleológica de la identidad. El intento de afirmar la propia identidad desde la propia individualidad no sólo es un grave error teórico, sino un profundo vacío en la racionalidad práctica, en cuya sima va a diluirse la posibilidad de una antropología plena. “Descubrir mi

13. CHARLES TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, Paidós, Barcelona, 1994, 45.

14. *Ibid.*, 40.

15. *Ibid.*

identidad por mí mismo no significa que yo la elabore aisladamente, sino que la negocio por medio del diálogo, en parte abierto, en parte introyectado, con otros. Ésa es la razón por la que el desarrollo de un ideal de identidad generada desde el interior otorga una importancia nueva y crucial al reconocimiento. Mi propia identidad depende de modo crucial de mi relación dialógica con otros”¹⁶.

Al margen de etiquetas o estereotipos categoriales de ‘comunitarismo’, lo cierto es que el rigor lógico de su pensamiento lleva a Taylor a enmarcar la constitución de la identidad en la comunidad, pues sólo en ella, en el ‘nosotros’, puede descubrirse y consolidarse¹⁷. Por otra parte, el papel central de los significados en la constitución de la identidad sólo es posible en el lenguaje, y a su vez, éste sólo es posible socialmente, en el seno de una comunidad. “La identidad personal se constituye entonces con referencias sociales, en un entramado de significados compartidos, que hace posible un espacio público”¹⁸.

Desde estas consideraciones, Taylor realiza una aguda y acerada crítica de la noción moderna de identidad, que sitúa con cuatro rasgos definitorios, atendiendo a la perspectiva social: “la igualdad de todos los sujetos racionales, su posesión de derechos, la capacidad efectiva de poder desarrollar su autonomía y la de producir, que es la versión social de la eficacia, lo que yo «puedo hacer» en la sociedad”¹⁹. Con tales características, está sugerida una crítica directa al liberalismo; pero Taylor no se queda ahí, en el mero terreno de la filosofía política, sino que va más allá, adentrándose en las reflexiones antropológicas²⁰. No habla entonces de filosofía liberal, sino de una interpretación atomista del individuo y de la sociedad, que es la necesaria hermenéutica de la identidad, y que consiste en la autocomprensión del yo; a esta tarea se dedica enteramente en su obra *Fuentes del yo*. Las conclusiones se recogen, en una apretada síntesis y desde otra perspectiva formal, en otro texto: el artículo «La superación de la epistemología». Los cuatro rasgos anteriores de la noción moderna de identidad se vierten en tres notas características:

16. CH. TAYLOR, *La ética de la autenticidad*, 81.

17. Para una acertada y clara exposición de estas cuestiones, cfr. ENCARNA LLAMAS, *Charles Taylor: una antropología de la identidad*, Eunsa, Pamplona, 2001, 119-142.

18. *Ibid.*, 127.

19. *Ibid.*, 34.

20. “Taylor se hace cargo tanto del punto de vista liberal como de la perspectiva comunitarista, e incorpora los mejor de ambos planteamientos en una concepción del hombre como ser libre enriquecedora” (*ibid.*, 265).

“La primera es la imagen del sujeto como idealmente desvinculado, esto es, como libre y racional hasta el punto de distinguirse totalmente de los mundos natural y social, de modo que su identidad ya no puede ser definida en términos de lo que, fuera de sí mismo, descansa en otros mundos”²¹ (éste es el punto clave que ha promovido la deriva de la modernidad hacia la afirmación de imposibles absoluto; L. Polo lo caracteriza como la comprensión de “la libertad como fundamento”²²).

“La segunda, que se sigue de ésta, es una concepción del yo como puntual, idealmente preparado, en tanto que libre y racional, para tratar instrumentalmente estos mundos —e incluso algunos rasgos de su mismo carácter—, como materia susceptible de cambio y de reorganización en vistas a una mejora que permita asegurar su bienestar y el de los demás”²³ (sin mencionar el concepto, Taylor está aludiendo a lo que para Gadamer es distintivo de la modernidad y de la época actual: el ideal de la construcción²⁴. La auto-comprensión moderna del yo comporta un supuesto subyacente pero omnipresente: la naturaleza puede ser reconstruida según las conveniencias humanas, y el mismo ser humano debe autoconstruirse según sus elecciones).

“La tercera nota —concluye Taylor— es la consecuencia social de las dos primeras: una interpretación atomista de la sociedad como constituida, o, en última instancia, explicable en términos de propósitos individuales”²⁵.

Tras el análisis de Taylor de la noción moderna de identidad, puede caracterizarse ésta —desde la perspectiva de su culminación operativa— como *afiliación*. Antes que otra cosa, la identidad aparece como algo que se cobra, que se construye o —dicho mitigadamente— que se constituye desde el sujeto. La diferencia entre Taylor y la modernidad que critica radica en el papel esencial que él atribuye a la comunidad en esa conformación, y que no comparece en el liberalismo. No obstante, como éste no es tan imprudente como para dejarse llevar hasta el final por la inercia del atomismo social, no cae en el solipsismo. También en él está presente la comunidad, pero como resultado: como confluencia de individualidades en sus intereses, en su comprensión del mundo y en la comprensión del yo. La pretendida integración de individuo y sociedad se resuelve como afiliación, como reunión o conjun-

21. «La superación de la epistemología», en CHARLES TAYLOR, *Argumentos filosóficos: ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997, 26.

22. *Presente y futuro*, 151.

23. CH. TAYLOR, «La superación de la epistemología», 26.

24. Cfr. HANS-GEORG GADAMER, *La razón en la época de la ciencia*, Alfa, Barcelona, 1981, 42.

25. CH. TAYLOR, «La superación de la epistemología», 26.

ción *a posteriori* de la estipulación de unos rasgos y parámetros definitorios de la identidad.

Taylor, ciertamente, supera esta filosofía mediante su referencia a los significados, que postulan e incluso indican la realidad de los fines y de los bienes, pues éstos aparecen como algo *a priori* en la constitución de la identidad. Pero dicha superación se realiza a costa de la entronización de la hermenéutica, si no como absoluta, sí como única; pues “si la tesis de la visión significativa se sostiene, si la significatividad es inevitable, la hermenéutica no sólo es universal, sino que es exclusiva, es la única forma de conocimiento humano; es decir, todo conocimiento es hermenéutico”²⁶. Y esto, obviamente, es también una forma de afiliación —doctrinaria en este caso concreto—.

5. La identidad y el ser personal

Como término lingüístico, ‘afiliación’ resulta muy sugerente respecto al concepto que expresa: pues morfológica y semánticamente es un término negativo, como lo indica el prefijo que lo constituye. Obviamente, esto no encierra ninguna connotación ni significado moral inmediato, pero lo cierto es que el hecho de afiliarse supone una acción social que se percibe —o al menos se expresa— como privativa respecto a la *filiación*: ésta implica una referencia originaria, mientras que la afiliación supone una referencia electiva. Hay aquí una discreta aunque elocuente sugerencia respecto de la noción de identidad.

En el pensamiento de Leonardo Polo, como ha mostrado H. Esquer se distinguen tres sentidos de ‘identidad’²⁷:

a) la identidad como *mismidad*; es el sentido puramente lógico de identidad que se expresa en la fórmula *A es A*; mismidad significa *suposición* de la primera *A*: ésta se da por supuesta y la segunda *A* no es más que la reflexión lógica sobre la primera;

b) la identidad como *valor general*; este sentido nace con Hegel y se extiende desde él; es el sentido de carácter gnoseológico propio del idealis-

26. E. LLAMAS, *Charles Taylor*, 267.

27. Cfr. HÉCTOR ESQUER GALLARDO, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, 167-168; cfr. también MIGUEL GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

mo hegeliano; en él, la primera A está vacía, y la segunda A corresponde al proceso cognoscitivo por el que lo ideal se hace real; identidad, así, significa “identificarse, cobrar el propio consigo, del que se carece inicialmente”²⁸; interesa destacar aquí el carácter procesual: el *identificarse* supone que la primera A se resuelve en la segunda A, la verdaderamente ‘real’ desde la filosofía hegeliana, porque es autoconciencia de sí establecida como objeto; es la constitución terminal del sujeto al objetualizarse en el pensamiento;

c) la identidad como *Origen*; este sentido es el propio y pleno para L. Polo. ‘Origen’ se entiende aquí como ‘fuente’ del ser, y por tanto, la identidad no es otra cosa que la actualización de la referencia a la fuente de mi ser, a mi origen radical.

Este sentido es propiamente, el Origen, con mayúsculas, porque sólo se da plenamente en Dios, donde la identidad no es ya una relación de razón, sino el modo de ser. “Que Dios es Origen significa directamente y nada más que Origen: ser originario; aquel sentido del ser que nada necesita para ser, puesto que *es* originariamente”²⁹. Este sentido, así, tiene un carácter metafísico —no teológico— pues expresa el modo de ser divino que es permanente, inalterable e intemporal; y por ello, idéntico consigo mismo. Obviamente, la plenitud de este sentido —la identidad como Origen— no puede realizarse en las criaturas; pero precisamente en tanto que ser creado, por la participación del ser, en el hombre cabe hablar de ‘referencia al origen’.

Para nuestro asunto, puede dejarse de lado el primer sentido de la identidad —como mismidad— por su carácter enteramente lógico. El segundo sentido de la identidad, como valor general, nos incumbe directamente, porque es la concepción subyacente a la noción moderna de identidad, tanto en su dimensión individual o personal, como en su alcance cultural, nacional, e incluso en esa dimensión llamada ‘religiosa’, tal como se la entiende hoy desde análisis sociológicos; pero no así desde una perspectiva propiamente *religiosa*; es decir, desde la consideración de la fe en Dios.

La identidad, así entendida, no es más que el proceso de autoidentificación, de cobrar conciencia de uno mismo desde la raza, desde la cultura, desde la nación, desde el ‘espíritu de los tiempos’ o desde una cierta y determinada idea de la divinidad. Es pues un proceso intelectual de reconocimiento de unos valores generales por los que me identifico como uno más incluido en un grupo definido por dichos valores. Parece comprensible entonces que, toda amenaza a dichos valores sea temida como un grave peligro

28. H. ESQUER, *El límite del pensamiento*, 167-168.

29. *Ibid.*, 193.

para la propia individualidad. El proceso de autoconciencia que sostiene la autoidentificación, y que debe culminar en el establecimiento de la identidad personal o cultural, se entiende así como dinámica generalizadora de carácter contradictorio, contrario o privativo, pues pretende superar la identidad particular abandonándola en otra generalidad más abstracta y más amplia.

Esta oposición —negativa y excluyente en definitiva—, tiene dos graves consecuencias íntimamente vinculadas. Desde fuera de la concepción hegeliana, la concepción de la identidad como proceso de identificación comporta una objetualización del sujeto que se autoidentifica, pues éste se resuelve en términos de relación con los valores generales y, por ello, objetivos, que le identifican: “se entiende la identidad como la relación del sujeto con el objeto”³⁰. En la medida en que yo, como sujeto, me adecue más o menos a los rasgos o notas distintivas de la generalidad en la que pretendo incluirme, cobraré más o menos identidad; o, dicho de otro modo, en esa medida mi identidad será más o menos fuerte y definida, en cuanto más objetiva sea. Pero también en el caso de que se derogue toda generalidad previa, remitiendo a significados como hace Ch. Taylor, prevalece una concepción de la identidad como relación del sujeto con el objeto pensado; y según señala L. Polo, “entender la identidad como nexo del sujeto con el objeto comporta, por un lado, que el objeto es construido, y por otro, que el sujeto se reconoce en él, esto es, que se recobra en el modo de volver a tener lugar como objeto. Esta versión de la identidad sólo se explica si la pretensión de sí mismo se eleva a postulado absoluto”³¹.

La segunda grave consecuencia es que, al objetulizarme en la identidad, me trato y considero a mí mismo como individuo, y pierdo así la referencia a mi ser personal. Max Scheler ya denunció la posible confusión entre individuo y persona, pero es Kant quien establece el criterio definitivo para distinguir debidamente uno de otra. Este criterio, que en Kant obra como imperativo práctico, pone a la persona como un valor absoluto, o al menos no subordinado a nada en la naturaleza: “obra de modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”³². Pero esta fórmula no puede aplicarse al ‘individuo’, en tanto que su identidad se establece desde unas características generales, y por tanto, superiores a él. Por eso, desde esta concepción, el individuo puede ser tratado perfectamente como un medio

30. *Antropología*, I, 35.

31. *Ibid.*, 14.

32. IMMANUEL KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1996; 2ª sección, 429, 10; 189.

—y de hecho así ha sido en los más tristes episodios de la reciente historia— en pro de una identidad superior, llamada ‘humanidad’. Si la humanidad es lo que define como tales a los seres humanos es lógico y posible pensar en el sacrificio de un miembro por el bien del todo; el individuo es, de suyo, un posible medio para el fin del grupo.

Sin embargo, la persona no tiene un valor medial: no es elemento o valor de cambio para nada, pues es, como ya apuntó Tomás de Aquino, “lo más perfecto en toda la realidad”³³. Y esto no se debe a otra cosa que a su óptima referencia al origen: esto es, precisamente a su *genuina identidad*. El tercer sentido del término ‘identidad’ es el que más conviene a la naturaleza humana, realizada singularmente en el ser personal de cada uno. La persona es realmente un fin en sí misma; pero esta afirmación que afortunadamente se admite de hecho en la práctica social, reclama una fundamentación teórica debida para no quedar colgada en el vacío intelectual, sosteniéndose sólo en una proclama voluntarista, sentimental y, por lo tanto, ciega.

Si “la identidad significa el carácter de origen”³⁴, cabe hablar de una identidad personal que es tenida por nacer, y de una identidad cultural o nacional que es forjada por las personas en su acción y en sus actividades productivas, y que es parte esencial de la identidad personal por haber nacido en una determinada cultura o nación. Esta *identidad originaria* se manifiesta primariamente en la libertad, fuente de la acción humana —en todos— y personal —en cada uno—. Por el reconocimiento de la libertad *me identifico*; pero no me identifico sólo conmigo mismo, sino sobre todo y principalmente, me identifico con los demás, también seres libres con los cuales estoy llamado a coexistir. El reconocimiento de mi libertad conlleva la íntima aceptación de la libertad de los demás; así, el ser personal se manifiesta radicalmente como *apertura*.

Conviene tener presente que esta visión alberga un postulado implícito que resulta muy gravoso para el pensamiento y la sensibilidad de la modernidad: que la identidad significa el carácter de origen, supone admitir *eo ipso* que la identidad es originariamente recibida, no constituida y construida enteramente por el sujeto. Parece así que la identidad se opone a la autonomía radical que pretende definir al ser humano, ya desde Rousseau como autonomía absoluta del sujeto, y también desde Kant, como autonomía de la voluntad.

33. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3.

34. *El acceso*, 334.

Sin embargo, la identidad como referencia al origen, no se establece como algo definitivamente dado, como un *factum* irrevocable que en la vida personal resulte un *fatum*, un designio fatal e inevitable. La identidad como origen significa ‘punto de partida’, línea de salida en la vida personal y en el desarrollo cultural, por su mismo carácter esencial de coexistencia y apertura. Por el contrario, la identidad moderna implica la consolidación del individualismo cerrado que aboca fatalmente en el solipsismo³⁵. Tanto A. MacIntyre como el propio Ch. Taylor, sin participar de la noción de identidad como origen, han considerado y censurado los efectos de la identidad moderna en este aspecto. Para Taylor, las influencias derivadas de ella han producido una erosión de los lazos comunes tradicionales³⁶, y la vía necesaria para recuperar el verdadero espíritu humano exige reafirmar los valores propios de la vida ordinaria, especialmente los directamente vinculados a la vida de familia y al trabajo. Taylor insiste también en las virtualidades formativas del arte y de la literatura³⁷.

Por su parte, MacIntyre, reconoce a la *tradicición* como una dimensión esencial de la identidad personal, entendiéndola como lo recibido y desarrollado en una comunidad que sustenta la continuidad de la vida del sujeto como ‘unidad de búsqueda’³⁸. En esta concepción, la tradición no es un peso muerto, un lastre que se arrastra gravosamente y corta las alas para toda innovación. La tradición es algo recibido y, por tanto, fuente para los posibles cambios que responsable y solidariamente realizan los sujetos dentro de una comunidad. “Subrayar la tradición no es negar la posibilidad de creación o cambio; más bien, éstos son posibles por la tradición. Sin tradición no habría nada que cambiar ni tampoco ningún fin para la creatividad [...]. Todo ver es ver en concordancia con un modo de ver; pero estos modos de ver son adquiridos [recibidos] de otros, y por tanto vienen a ser compartidos con otros”³⁹. No se trata entonces de reavivar la tradición muerta, sino de actualizar el diálogo en una tradición viva, que es así “el requisito real del progreso científico: progreso que sólo acontece en una comunidad de aprendizaje”⁴⁰.

35. Cfr. ALFREDO RODRÍGUEZ SEDANO, «Coexistencia e intersubjetividad», en *Studia Poliana*, 2001 (3), 9-33.

36. Cfr. CHARLES TAYLOR, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, 37-40.

37. Cfr. *ibid.*, 44-47.

38. Cfr. ALASDAIR MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición*, Rialp, Madrid, 1992, 244-266.

39. C. NAVAL, *Educación ciudadana*, 136.

40. A. LLANO, «Presentación», en A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, 14.

Tal es el núcleo problemático de la noción de identidad: la disposición a aceptar que el sujeto no es su propio creador y, por tanto, que la libertad no es fundamento último de su ser ni la identidad personal es una elaboración racional por la vía de la generalización de valores. Si la identidad se entiende como referencia al origen, por lo mismo, se acepta que es recibida originariamente y que, al manifestarse como apertura radical del ser, se desarrolla en la comunicación de la coexistencia con otros. Así, la libertad —que no es fundamento, pero sí origen— se abre a los otros y justifica racionalmente dicha apertura; esto permite, por ejemplo, dar un nuevo, más profundo y vigoroso sentido al viejo ideal de la Revolución Francesa: libertad —y por ello— igualdad y fraternidad. “Todos los hombres *nacen* libres”, se dijo también desde la revolución Americana.

La última consideración se desprende por sí sola: la identidad como origen significa que debe ser plenificada en la vida de personas y de pueblos; pero no obviamente mediante la cerrazón isolativa de la constitución racional, sino mediante el despliegue de la apertura existencial que demanda la coexistencia humana. Y esta apertura puede realizarse abriéndose a una referencia universal, a un encuentro con los otros, pero no en lo general, sino en lo universal: en aquello que es el origen común, y en el desarrollo humano que se le haya dado desde las diferentes culturas.

Esta posición, esta comprensión y vivencia de la identidad personal y cultural como referencia al origen no conlleva afiliación, sino apertura a la realidad desde el sentido de filiación, del reconocimiento del ser humano —y por tanto de mí mismo— como *hijo*, como vástago de una época, de una cultura, de unos padres y, claro está, de Dios. Por eso no cabe hablar con propiedad de identidad personal si ésta remite a la autoconstrucción, constitución del yo o asunción de valores e ideas; debería hablarse más bien de “búsqueda de la identidad en el Origen”⁴¹. Este quehacer tiene un nombre propio, que es el de una tendencia social radical que debe optimizarse en virtud social: la piedad, “la veneración al propio origen”⁴². Posiblemente radique aquí la clave eficaz e inmediata para corregir la desintegración social y afirmar la aspiración consustancial del hombre a la universalidad, conjurando los riesgos egocéntricos que entraña una identidad autoconstruida o autoconstituida. Pues “el piadoso no es egoísta. ¿Cómo va a serlo si debe su propio ser?”⁴³.

41. A. RODRÍGUEZ SEDANO, «Coexistencia e intersubjetividad», 27.

42. *Quién es el hombre*, 4ª ed., 132.

43. *Ibid.*, 134.

FRANCISCO ALTAREJOS

EL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD EN LA PRAXIS SOCIAL

Francisco Altarejos
Departamento de Educación
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: faltarejos@unav.es

FINALIDAD EN LO FÍSICO

EL MOVIMIENTO COMO CONCAUSALIDAD

(una glosa a la continuación heurística de Aristóteles por Leonardo Polo)

JORGE MARIO POSADA

Manuscrito recibido: 1-VI-2001

Versión final: 21-IX-2001

BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 83-113]

RESUMEN: *Finalidad en lo físico.*- La comprensión moderna del movimiento físico resulta insuficiente para tematizar la incidencia en él de la causalidad final. La confusión de la finalidad física con algún tipo de noción formal lastra incluso la física filosófica de Aristóteles. Se propone entender la causa final física como un principio real, no mental, que guía —induce o atrae— la variación formal, sólo actuante junto con las otras causas que el Estagirita sienta, y cuya influencia en las tricausalidades cinéticas es la razón última del despliegue evolutivo de éstas dentro del cosmos.

Palabras clave: Acto, movimiento, cambio, concausalidad y causa final.

ABSTRACT: *Finality in the Physical Realm.*- The paradigmatic modern comprehension of physical movement falls short in thematizing the intervention in it of final causality. Even in Aristotle's philosophical physics the final cause is confused with a formal notion. This paper seeks to understand the final physical cause as a real principle, non mental, guiding formal variation, which doesn't act —or attract— without the other causes distinguished by the Stagirite, the influence of which in kinetic tricausalities is the ultimate reason for the evolutive unfolding of these in the physical universe.

Keywords: Act, movement, change, concausality, final cause.

Antes que por localizar las ideas, como formas, en la materia, Aristóteles se distancia de Platón tematizando el movimiento (*kínesis*) como cuestión ontológica, si bien reconoce que es una noción difícil. Acto (*entelékheia*) de lo ente en tanto que en potencia, lo define en la *Física*¹, o acto imperfecto (*enérgeia atelés*) en la *Metafísica*² y en el *De anima*³. Con todo, la noción de acto de lo en potencia supone la de móvil y, por comparación con la activi-

1. Cfr. ARISTÓTELES, *Física*, III, 1.

2. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6.

3. Cfr. ARISTÓTELES, *De anima*, II, 5.

dad artesanal o *poiética*, da cabida a la extrapolación, fuera del móvil, de la causa eficiente y de la causa final. Heidegger ha discutido la noción de causalidad, así como la de creación, desde la perspectiva de la *poiésis*⁴. Por su parte, la noción de acto imperfecto, puede ser continuada en sede estrictamente física sosteniendo que las cuatro causas intervienen en el movimiento o equivalen a él, como concausalidad. Es la vía seguida por Leonardo Polo, que se glosa a continuación⁵.

1. Distinción intrínseca en la principiación en que estriba el movimiento como acto imperfecto

El Estagirita admite que la noción de acto es manifiesta en el movimiento antes que en la intelección, pero indicando que más que al mero movimiento compete propiamente al inteligir —y, en sentido amplio, a la vida—. Caracteriza la intelección como conducta (*prâxis*) o acto (*enérgeia*) de índole perfecta (*téleia*) porque, *si se toma como principiación, coincide con su culminar según mismidad o simultaneidad*. Por eso, es, o posee, su fin. En

4. Cfr. MARTIN HEIDEGGER, *El origen de la obra de arte*, en *Holzwege*, y *La pregunta por la técnica*, en *Vorträge und Aufsätze*.

5. Las indicaciones en torno a las distintas concausalidades según las que se puede describir la noción de acto imperfecto se ofrecen a modo de glosa para la continuación heurística que LEONARDO POLO propone de la física aristotélica, desarrollada en el *Curso de teoría*, IV/1 y IV/2.

La glosa estriba en sentar la compatibilidad de la doctrina aristotélica sobre la distinción entre el acto perfecto e imperfecto con la de la cuádruple causalidad, desde la convicción de que ese desarrollo continúa la mente del Estagirita, al menos en física filosófica.

Pero esa continuación heurística requiere un presupuesto metódico en el que Aristóteles no parece haber reparado: que para conocer el acto —perfecto o imperfecto—, tanto como las causas, es preciso no detenerse en la intelección objetivante —no atenerse a ella—, intelección que es asimismo detenida. El inteligir detenido equivale a la operación intelectual objetivamente intencional.

El no detenerse en la intelección operativa, objetivante, requiere *detectar* la limitación de ésta, *detección* (o *detección*) que sin más trámites tiene valor metódico en cuanto que permite ir más allá, sin eliminarla, aprovechándola. Es lo que POLO llama *abandono del límite mental*. Una de las dimensiones de ese método, la segunda, permite averiguar la concurrencia de las cuatro causas físicas como esencia realmente distinta del acto de ser extramental.

La continuación heurística de la física aristotélica propuesta por POLO se cifra en gran medida en la noción de *concausalidad*, averiguada en la segunda dimensión del abandono del límite mental. Es viable exponer esta dimensión del abandono del límite a partir de la distinción entre la noción de acto perfecto y la de imperfecto, distinción que tiene valor no sólo temático, sino también metódico, en cuanto que el contraste del acto perfecto, como unicidad de la principiación, con el imperfecto, permite entender éste de acuerdo con el despliegue de causas distintas en distintas concausalidades.

cambio, el movimiento ocurre apenas como principiación en vía o tránsito hacia la culminación.

El que el principiarse que es el movimiento solamente vaya hacia el fin abre la vía para descubrir una *distinción intrínseca* en la principiación cinética: principios distintos. De esa distinción intrínseca de los principios que intervienen en el acto imperfecto se sigue asimismo una *distinción jerárquica* de los movimientos, debida a los distintos niveles de imbricación o incidencia del fin, como principio principal, en el resto de la principiación en que el acto estriba. Por lo demás, al aclarar la jerarquía de los movimientos físicos se resalta la superioridad y singularidad del acto perfecto.

Mientras que el acto perfecto acontece como principiación que coincide con la culminación, o que es activa en ella, o sólo como fin, el acto imperfecto es principiación distinta de la culminación, porque no la adelanta. Y la principiación involucrada en el acto imperfecto de tal modo se distingue de su culminación que por no ‘recogerse’ o resumirse en el fin comporta la distinción intrínseca en el principiar, según la que cabe discernir el ocurrir de una diversidad jerárquica de coprincipiaciones físicas.

La distinción intrínseca en el principiar que es el acto imperfecto comprende desde luego la incidencia en ella del fin, como principio último o más alto, pero sólo si principia junto con el resto de las instancias principales, pues en cuanto que la principiación distinta de la culminación ‘se las ha’ con el fin sin poseerlo, se ‘disgrega’ en principios realmente distintos no sólo del final, sino también entre sí.

Contando con el principio según el que el fin se imbrica en el resto de la principiación, estos principios en que el acto imperfecto se disgrega equivalen a las cuatro causas formuladas por Aristóteles —en la última época de su filosofía— como versión de la noción presocrática de *physis*. Son, por eso, causas físicas —y solamente físicas—: causa final, causa formal, causa eficiente y causa material⁶.

6. Según ARISTÓTELES, las cuatro causas son principios físicos. La filosofía medieval, abusando quizá de la analogía, extiende esas nociones a la actividad libre (únicamente sería válido tenerlas en cuenta dentro de la acción productiva —*poiesis*—, aunque sólo en lo que ésta asume de actividad física), e incluso a la noción de creación por parte de Dios, quien de ese modo pasa a ser entendido como causa eficiente y final del cosmos.

No es ajustado aludir a las causas sólo como principios del conocimiento, aunque también así las entiende ARISTÓTELES, pues no logra tematizar suficientemente la estricta condición extramental que les compete. Ni basta entenderlas como meras modalidades de la explicación científica, si bien entre algunos intérpretes del Estagirita se ha extendido la opinión de que la doctrina sobre las cuatro causas es meramente explicativa: las causas serían modos de entender lo real, y no un *explicitarse*, o despliegue real de la principiación que ocurre físicamente. Según esa opinión cabría emplear las nociones de las causas

El activo habérselas de la principiación respecto de una culminación aún no lograda por entero compete en el movimiento a la causa final, mientras que la principiación distinta de la culminación, que avanza hacia ella, se corresponde no sólo con la causa eficiente, sino también con la formal y la material. Al marcar una distinción intrínseca en el acto imperfecto, esas causas sólo causan si causan *conjuntamente o entre sí*⁷.

Por consiguiente, la pluralidad de realidades intracósmicas —al cabo, de movimientos— deriva de la diversa manera en que *concurren* las distintas causas, de acuerdo con un elenco de *concausalidades* —ante todo, movimientos físicos— siempre abierto a la variación. La vigencia de la causa final en las distintas concausalidades da razón, por lo demás, de la coherencia o concurrencia concausal.

En definitiva, el acto imperfecto estriba en una principiación que, por no ser lo mismo y a la vez que su culminación, se escinde en causas jerárquicamente distintas, y que solamente causan en concausalidades, que también se distinguen entre sí jerárquicamente en la medida en que el fin —la causa final— vige en ellas de modo más o menos pleno.

La distinción entre el principio y el fin, característica del acto imperfecto, equivale a una distinción intrínseca del principiar de acuerdo con causas distintas que causan entre sí de distintas maneras. Las causas son distintos modos de la principiación en la medida en que esa principiación no es lo mismo ni a la vez que la correspondiente culminación. Paralelamente, la distinción intrínseca de la principiación que no coincide entera con la culmi-

para explicar cualquier acontecimiento, incluso extrafísico. Sin embargo, además de ser modos de entender lo físico, en rigor las cuatro causas *son* lo físico.

La doctrina acerca de las causas es característica de la filosofía aristotélica tanto como el empleo científico (o epistémico) de las nociones de acto y potencia. Sin embargo, el Estagirita no parece haber alcanzado a sentar enteramente la compatibilidad de ambos descubrimientos. En particular, no consta en el *Corpus* una aclaración de cómo se conjuga la teoría sobre las cuatro causas con la distinción entre acto perfecto e imperfecto o, mejor, con la noción de acto imperfecto, con el movimiento físico. De ahí que se aborde el asunto de la compatibilidad y coherencia de esos dos planteamientos del filósofo griego.

Aunque la averiguación aristotélica arriba a una sólida tematización filosófica del movimiento —lo que constituye desde luego uno de sus principales logros—, sin embargo, no aclara, al menos explícitamente, el importe de esa noción dentro de la teoría sobre las causas (o al revés). Se ha de mostrar, en particular, cómo cabe entender, causalmente, la noción de acto que lo es siempre en potencia —o posibilidad real que admite estar en acto sin dejar de estar en potencia—.

7. La fórmula escolástica *causae ad invicem sunt causae* alude a que las causas lo son unas junto con otras. No obstante, se debe excluir la idea de que las causas sean causas unas de otras, pues una causa causada no es principal en sentido estricto.

nación ocurre de modo coherente en un despliegue de distintos tipos de coprincipiación jerárquicamente dispuestos.

La jerarquía de coprincipiaciones distintas —abierta por la también jerárquica distinción intrínseca del principiar— se sigue de que las concausalidades son más o menos distintas con respecto a aquella principiación que sí es lo mismo y a la vez que la culminación, esto es, con respecto al acto perfecto.

Por acontecer de acuerdo con la mismidad y simultaneidad de principio y fin, el acto perfecto se *exime* de principiar disgregándose o distinguiéndose intrínsecamente según concausas; elude o evita esa disgregación en la medida en que, por decirlo de algún modo, la principiación es ‘retenida’ o ‘acaparada’ en su culminación.

De ahí que las causas, en tanto que distintas, sean exclusivas del movimiento físico. No caben en la actividad perfecta, en el conocimiento —de modo neto en el intelectual (tampoco ocurren en lo real intelectual más alto que el acto perfecto)—⁸.

En consecuencia, bajo el extremo superior en la jerarquía de actos —tomados como principiación que se las ha con su culminación—, es decir, debajo del acto perfecto, ocurre una amplia gama de modalidades principales o, mejor, coprincipiales —concausalidades—, correspondientes en último término a los distintos tipos de movimiento físico.

Señalar —aunque sólo sea en esquema— los distintos movimientos físicos o concausalidades sirve para destacar la peculiaridad del inteligir co-

8. El conocimiento sensible escapa a la concausalidad material y eficiente, pero no por entero a la formal y final. Con eso basta para incluirlo en cierto modo dentro de la noción de acto perfecto, pues en su virtud la diversidad formal es de alguna manera poseída o pretendida en la causa final.

En atención a la doctrina de las causas, el acto perfecto puede describirse como *exención* respecto de la causalidad (al menos con respecto a la concausalidad eficiente y material), en cuanto que equivale a una *reducción —o elevación— de la diversidad principal, esto es, de las causas (sobre todo de la formal, pues las otras dos son más o menos inhibidas en la vida sensitiva), al puro fin*. De ese modo queda claro paralelamente por qué no es ajustado hablar de causalidad en la vida mental, que, en el orden intelectual, crece teniendo como frontera inferior el acto perfecto en su condición de exención pura respecto de la causalidad física.

El modo corriente de hablar de causación aplicado incluso a los actos cognoscitivos (o a los apetitivos o voluntarios), según el que se dice que son ‘causados’ por el actuante o que causan ciertos efectos, resulta inapropiado. La adscripción de los actos cognoscitivos a un núcleo radical del que dependen (POLO lo llama, en el hombre, *núcleo del saber*), o la de los actos tendenciales y voluntarios a quien los detenta, ha de ser tematizada con una noción más alta que la de causalidad (y sin apelar a la de sujeto).

mo acto perfecto, en tanto que es ajeno a cualquier causación, ya que se consigue destacar su índole extrafísica y su extratemporalidad—⁹.

Para eso hace falta aclarar, primero, en qué sentido la distinción entre principiación y culminación característica del acto imperfecto equivale, en cualquiera de sus niveles, a una coprincipiación que, por carecer de culminación pero yendo hacia ella —pues la principiación no puede ocurrir sin habérselas con el fin—, es una *tricausalidad* eficiente, formal y material que cumple el orden cuyo principio es la causa final.

Y como el avanzar hacia la culminación, propia del acto imperfecto, no ocurre sin la influencia real —física— de la causa final —que por eso es la causa física primordial—, se debe aclarar, segundo, de qué manera se sienta una distinción jerárquica entre los movimientos físicos en atención al nivel de la influencia real de la causa final en la tricausalidad en que estriba cada uno de ellos.

Desde esa perspectiva se resalta además la exención del acto perfecto con respecto a la temporalidad propia del movimiento físico, temporalidad que se sigue de la incidencia concausal de la causa material, en cuanto que *retrasa* el avance hacia la culminación de las otras dos causas distintas de la final.

Por último, a la par que permite discernir los temas de la distinción o contraste entre acto perfecto y acto imperfecto, se pone más en claro que ese contraste es la vía o método para sentar la distinción intrínseca del acto imperfecto, es decir, su condición concausal, así como la jerarquía de los movimientos físicos. Aquí se expone, por lo pronto, el asunto de la concausalidad de la causa final en el movimiento físico.

9. Por contraste con la extratemporalidad del acto perfecto —entendido como presencia o actualidad—, la distinción jerárquica en la noción de acto imperfecto comporta una distinción entre los tiempos que —usando una expresión aristotélica— acompañan o siguen a los distintos tipos de movimientos físicos.

También en el acto perfecto tiene cabida, a su manera, una distinción jerárquica: por lo pronto, según la distinción entre sentir e inteligir, pero también de acuerdo con la pluralidad de operaciones intelectuales.

Por eso es viable sentar cierta distinción jerárquica en su extratemporalidad. En lo que mira a la peculiar extratemporalidad del sentir y del inteligir, baste apuntar a la distinción entre presencia en sentido lato, tomada incluso como ahora o instante, correspondiente al sentir (en tanto que es una pura variación formal poseída por el fin), y presencia en sentido estricto, entendida como actualidad constante, propia del inteligir operativo. Por su parte, la primera operación intelectual se puede describir como presencial según *articulación del tiempo*, mientras que las ulteriores y, de modo neto, las matemáticas prescinden de la connotación temporal.

2. Inequivalencia de principiación y culminación en el acto imperfecto

La distinción de Aristóteles entre acto imperfecto y acto perfecto se torna más clara teniendo en cuenta la doble caracterización del acto por él propuesta, como *enérgeia* y como *entelékheia*, desde la que también es viable tematizar el intrínseco distinguirse de los movimientos físicos en atención a su orden con respecto al fin.

La noción de *entelékheia* fue arbitrada por el Estagirita, además de la de *enérgeia*, o añadiéndosele, en vista de que el acto —la actividad o actuosidad—, es real como *avance*, pero no sólo a manera de principio sino también según su habérselas con el fin.

El acto o actividad, entendido como cierto avance, comporta desde luego principiación, de modo patente cuando es procesual —por ir o avanzar hacia la culminación—, esto es, en el movimiento físico. Pero aun en ese tipo de acto, el principiarse —no sólo en su inicio, sino incluso mientras es vigente como avance— no iría —ni provendría— hacia adelante sin habérselas con algún fin, es decir, sin dirigirse a alguna meta o logro. Por eso, en el movimiento o, más aun, en cualquier actividad, también el fin es, en el sentido más alto, principal o *a priori*. La índole principal de la actividad es su índole energética, mientras que la enteléquica corresponde al habérselas de la principiación con el fin.

El Estagirita puso en claro esa dualidad inherente a la noción de acto —entendiéndolo como principio o *enérgeia* que comporta no menos un habérselas con el fin o *entelékheia*—, al descubrir que la actividad puede ser perfecta o bien imperfecta en virtud de la distinta manera como la principiación se las ha con su culminación.

Entendido como avance principal —o *enérgeia*— el acto comporta ineludiblemente un ‘tener que ver’, o habérselas, con un fin —*entelékheia*—, incluso si es imperfecto, a modo de principiación que solamente va, o transita, hacia la culminación —movimiento físico—, y no sólo cuando es acto perfecto, como principio que es fin, o lo posee —operación vital cognoscitiva—.

Tanto si es perfecto como si es imperfecto el acto involucra además del mero principiarse, el habérselas de esa principiación con un fin. Si ningún acto no es principio, tampoco ninguno carece en alguna medida de principiación del fin.

Ese doble modo de entender el acto —*enérgeia* como principiación y *entelékheia* como vínculo inescindible de la principiación con la culmina-

ción— es solidario con la distinción en la manera de tener que ver, o habérselas, el acto con el fin: una, correspondiente al movimiento físico, que sólo ocurre yendo hacia el fin —por eso se llama imperfecto—, y otra, propia ante todo del conocimiento, que acontece como fin logrado sin más —acto perfecto—, sustraído por eso a la procesualidad del acto cinético.

La noción de acto imperfecto denota que el acto se lleva a cabo como una transición o proceso, en tanto que su principiarse se distingue de su culminar —como acercándose o aproximándose a él—, pues, por eso, se las ha con el fin sólo yendo o procediendo hacia él —o, para decirlo imaginativamente, según cierta ‘distensión’ o diferimiento de la principiación—.

En cambio, la noción de acto perfecto denota que el principio se equipara, o *coincide*, con el fin, pues como principiación estriba sin más en su propia culminación o equivale a ella: la posee de entrada, en cuanto que en él principiarse y culminar son lo mismo y a la vez.

Por consiguiente, el acto perfecto puede describirse como *el recabar el fin para sí la entera principiación*, o bien como el principiar que se recoge o ‘resume’ por entero en el fin, o se reduce a él —en tanto que elevado hasta el nivel del fin—.

La índole peculiar del acto imperfecto, en su distinguirse del perfecto, como principiación inequivalente a la culminación, da cabida a la distinción, intrínseca al acto, de principios causales, jerárquica y coordinadamente dispuestos, que, consiguientemente, concausan en concausalidades también jerárquicamente distintas, en virtud de la mayor o menor ‘proximidad’ de los principios distintos del final con respecto a éste, en su condición de principio que rige el habérselas de la principiación con la culminación de acuerdo con la mayor o menor incidencia de la causa final en las concausalidades cinéticas.

3. Disolución de la confusión entre movimiento y cambio

Para que la pluralidad de distinciones inherentes al acto imperfecto —distintos principios como concausas, y distintas concausalidades— resulte manifiesta, hace falta deshacer la confusión, muy arraigada, entre movimiento y cambio. En ella incurre el propio Aristóteles, pues por más que tematiza filosóficamente el movimiento físico con la noción de acto imperfecto al

distinguirlo de la actividad psíquica como acto perfecto, aun así no lo dis-cierne netamente respecto del cambio¹⁰.

10. ARISTÓTELES propone al menos tres vías para justificar filosóficamente el tema del movimiento, descartado en la averiguación parmenídea así como, hasta cierto punto, en la platónica.

Según la primera vía, expuesta en el libro I de la *Física*, el movimiento (*kínesis*) es entendido como cambio (*metabolé*), del que se sientan sus principios: la materia —o sujeto—, la forma y la privación. El cambio estriba en la pérdida —corrupción— de una forma en el sujeto y en la correlativa adquisición —generación— de otra distinta.

Por la segunda vía, expuesta en el tercer libro del mismo tratado, el Estagirita obtiene la definición del movimiento como acto de lo en potencia en tanto que en potencia. El filósofo griego entiende dicha definición como compatible con la noción de acto imperfecto aclarada en el texto del libro noveno de la *Metafísica*.

En la noción de movimiento como acto de lo en potencia en tanto que en potencia se mantiene la noción de sujeto —potencial— del movimiento, es decir, la de móvil (*lo* en potencia), por lo que no se supera la confusión con el cambio. Si se quiere evitar la suposición del móvil hace falta, con respecto al acto, no separar ni el principio ni el fin. Por lo demás, sólo así se torna viable entender el movimiento físico según las cuatro causas.

Ésa es precisamente la tercera vía, apenas incoada por ARISTÓTELES, para tematizar el movimiento físico: como concausalidad. Se trata de definir el movimiento no sólo según las causas material y formal —como en cierto modo es propuesto al confundirlo con el cambio—, sino asimismo desde las otras dos causas, la eficiente y la final, pero sin separarlas del movimiento, o sea, sin considerarlas, según es habitual, como causas extrínsecas respecto de él. El método para sentar esta noción de movimiento es el *contraste* del acto vital intelectual, como acto perfecto, con el movimiento; contraste —o *pugna*— que permite entender el movimiento como acto imperfecto en tanto que estriba en principiación distinta de su propia culminación.

En suma, el Estagirita no siempre distingue las nociones de movimiento y cambio, confusión que es solidaria con la idea de que la causa eficiente y la final deberían tomarse como extrínsecas a la sustancia móvil, quedando equiparadas con el agente (incluyendo su propósito intencional) y el término constituido por el movimiento, cuyas causas intrínsecas serían entonces la material y la formal, entendidas respectivamente como sujeto y como entramado cambiante de atributos.

Pero el movimiento se puede ajustar más atendiendo a la intervención concurrente de las cuatro causas averiguadas por el propio ARISTÓTELES. Con ello se deja de lado la noción de sujeto (del cambio) —correlativa con la de móvil— y se evita la separación respecto del movimiento tanto de la principiación —la noción de motor— como del fin —la noción de término estable del movimiento—.

La falta de distinción entre movimiento y cambio equivale a la confusión del movimiento con un mero suceder de formas diferentes en un mismo sujeto (o en un sujeto invariable), según la que se pierde de vista el carácter estrictamente activo —o ‘actioso’— del movimiento o, más precisamente, su condición o índole causal —concausal— (POLO alude a esta confusión en el segundo capítulo de *El ser*, y en la Lección primera del tomo IV del *Curso de teoría*).

La confusión entre movimiento y cambio se debe, en definitiva —es tesis de POLO—, a un atenerse sin más a la objetivación del movimiento, esto es, a su intelección operativa, intencional u objetivante (al pensar), según lo que el movimiento viene a quedar *supuesto*, por ser entendido desde las nociones de móvil, motor y término final.

El movimiento, confundido con el cambio, estriba en el sucederse de distintas formas (o determinaciones) en un *móvil*. Este móvil es un sujeto, *supuesto* en la medida en que ha de permanecer constante, invariado, ajeno a la mutación, mientras algunas de sus formas son reemplazadas o suplantadas por otras.

Al equiparar el movimiento con el cambio, su principio y su fin son separados por quedar puestos (no menos que el sujeto del movimiento, el pretendido móvil) —supuestos— fuera del acto, de modo que éste no puede cifrarse en ellos por no involucrarlos. De esta suerte el acto imperfecto es tomado como cierto medio o trámite entre un principio y un fin, con lo que también es supuesto¹¹.

11. Al admitir el acto como un medio entre un principio y un fin, ARISTÓTELES mantiene una *comprensión ordinaria de la noción de acto*: un medio ejercido o ejecutado —usado o empleado— por cierto principio suyo —por ejemplo, en los vivientes orgánicos, una potencia tomada como facultad—, y a través de cuyo ejercicio ese principio alcanza su fin, o se une a él, obteniendo así su propia perfección o culminación.

La comprensión del acto como lo ejercido a manera de medio entre un principio y un fin se sigue, por un lado, de la experiencia sobre la acción práctica propia —o ajena—, según la que un actuante desempeña una acción mediante la que alcanza una meta o lleva a cabo una obra. Por otro lado, se sigue de la comprensión de la actividad de los cuerpos vivientes, que despliegan o ejercen distintas actividades con las que obtienen metas y logros para pervivir y desarrollarse.

Pero, sobre todo, esa comprensión del acto se atiene a la objetivación, es decir, al inteligir operativo, precisivamente intencional, que en cierto sentido es el modo más inmediato y notorio de intelección humana —el pensar—. Objetivar el acto —en particular el movimiento— quizá pueda parecer no sólo inevitable, sino además necesario, en cuanto que, de lo contrario, resultaría inviable tomarlo según la constancia propia de lo objetualmente inteligido, de modo que no cabría pensarlo, y se habría de conceder la razón a PARMÉNIDES y a PLATÓN, que lo excluyen como verdadero ser.

Sin embargo, por ser estable y constante, la intelección objetual es insuficiente para entender lo propio de la actividad —no sólo en física—, que justamente se hurta a cualquier tipo de estabilidad o fijeza.

La intelección —operativa, objetivamente intencional— es la que instaura lo que POLO llama *suposición* del tema inteligido. La suposición del tema equivale a la intelección según el límite mental, puesto que en la medida en que es supuesto, el tema no admite ser inteligido con mayor penetración, por así decir.

Al objetivar el acto —esto es, al obtener de él una noción objetual, a través de la que el acto es tematizado según la constancia invariante de una remitencia intencional—, es inevitable distinguirlo, separándolo, del principio y del fin, que, por eso, no pueden involucrarse en él. De donde se sigue asimismo que, al ser objetivado, el movimiento físico como acto imperfecto sea confundido con el cambio, solidario con la noción de móvil como sujeto inalterable que soporta la sucesión de formas distintas. Al confundir el movimiento con el cambio, la causa final es suplantada por la forma final, la eficiente por el motor y la material por el sujeto.

Una manera de lograr la desobjetualización o desuposición del acto —en primer lugar del imperfecto, pero también del perfecto— se sigue de entenderlo como principiación que sólo es tal principiación en la medida en que se las ha con un fin. Precisamente así, en

Además, si el principio y el fin se toman como separados respecto del movimiento físico, éste habría de ser inferior a ellos por ser acto imperfecto; por lo pronto, tendría que ser inferior al principio que es tomado como motor, del que derivaría el movimiento; pero también, paralelamente, inferior al fin, tomado como término en el que el movimiento culminaría, y que habría de perfeccionarlo.

Por otra parte, confundido con el cambio y requiriendo un sujeto móvil, el movimiento tendría que ser accidental o accesorio y, en definitiva, inferior asimismo con respecto a dicho sujeto, pues ocurriría en virtud de cierta sucesión continua de formas accidentales, que por eso serían no menos de nivel secundario¹².

lo atinente al movimiento físico, se encuentran los distintos tipos de principios causales en que se disgrega la principiación por no ser equivalente sin más a su culminación.

La continuación heurística del aristotelismo propuesta por POLO se cifra en la ‘desuposición’ de la noción de acto, noción que, en lo pertinente al acto imperfecto, es *explicitada* entonces como distinción plural pero concurrente de las causas físicas. Con ello se logra de entrada la desuposición o desobjetualización —y descosificación— de la causa formal, pero también de la eficiente y de la final; la causa material, por su parte, es desupuesta al eliminar la noción de sujeto.

De ahí la sugerencia de describir el acto como principiación que se las ha con su culminación: perfecta cuando es el fin o lo posee —si se quiere, principiación culminada, o culminación que recaba para sí la entera principiación—, e imperfecta cuando estriba en avanzar hacia el fin sin coincidir con él, según lo que se disgrega, aunque concurrentemente —justo en atención a su orden hacia el fin—, en distintas causas.

12. La descripción del acto imperfecto como principiación inculminada, a la que, por carecer del fin a que se dirige, corresponde condición concausal, es complementaria con una continuación heurística —y, a la vez, cierta rectificación— de algunas nociones del aristotelismo sobre el movimiento.

En la tradición peripatética la procesualidad del movimiento físico se toma en cuenta a través de la idea de cambio sucesivo, por lo que no se consigue mostrar que el movimiento, como acto, es sin más principiación, inviable a su vez sin su habérselas respecto del fin. Se supone que el movimiento, confundido con el cambio, es un acto, accidental, de un sujeto; se supone, además, que ese acto procede desde un principio extrínseco no sólo con respecto al sujeto del acto, sino también al acto. Ese principio sería el motor del movimiento. Contrariamente, el fin del movimiento sólo estaría cuando éste cesa, fuera de él, a manera de término.

Por ende, tanto el principio —motor— como el fin —término— del movimiento habrían de ser sustancias. El movimiento sería, pues, causado por una sustancia, y concluiría en una sustancia. Y se da por supuesta la superioridad de la sustancia con respecto al movimiento. Ello se debe, de una parte, a que, para poder mantener la primacía del acto sobre la potencia, puede parecer preciso sostener que el movimiento ha de ser ‘acto segundo’ procedente de una sustancia, supuesta en ‘acto primero’ (y a través de cierta potencia activa entendida a su vez como principio inmediato del movimiento). Por otra parte, la bastante corriente suposición de una noción de principio extrínseco para el movimiento es debida seguramente a que la eficiencia física es tematizada desde la actividad productiva del hombre, y, desde luego, a que ARISTÓTELES suele entender la sustancia —en tanto que

Por eso el principio y el fin del movimiento-cambio, tanto como el móvil, se entienden a manera de sustancias, cuya condición como acto sería más alta que la del movimiento que las vincula.

Al quedar supuestos el principio y el fin del movimiento bajo la condición de sustancias, y separados de él, parecería requerirse que fueran actos o en acto; más no en acto de modo imperfecto sino perfecto, por lo que también se torna preciso *extrapolarles* la índole de acto *actual*. Y lo mismo vale para la noción de sujeto móvil del movimiento, supuesto al separar de éste su motor y su término.

En definitiva, dentro del marco de la averiguación aristotélica sobre el acto, en la medida en que únicamente se contempla la distinción entre acto perfecto e imperfecto, la pretendida superioridad de la sustancia extramental sobre el movimiento físico no puede mantenerse más que desde la extrapolación de la condición propia del acto perfecto fuera de la operación intelectual¹³.

Es más, no sólo la sustancia sino incluso —al ser confundido con el cambio— el propio acto imperfecto pasa a ser tematizado mediante cierta

naturaleza—, suponiéndola, es decir, como sujeto de operaciones —que serían accidentes—.

De acuerdo con la suposición de un motor extrínseco al movimiento se entienden asimismo la noción de *impetus* arbitrada para explicar el movimiento local durante la baja Edad Media, o, en la física matemática clásica, la de fuerza impresa o aplicada (consecuentemente, también la de *vis insita*, así como la de inercia o de masa).

13. En el aristotelismo se suele conceder a la sustancia, en atención a la forma, el carácter de acto, entendido éste de acuerdo con cierta *extrapolación* de la condición peculiar del acto perfecto, del pensar (o de lo pensado), que es la actualidad o presencia.

En lo extramental tanto el móvil, como el principio y el fin del movimiento habrían de ser sustancias en acto. Se obtiene así un espúreo sentido de la *entelékheia* en tanto que separado en cierto modo de la *enérgeia*, por lo pronto, de la *enérgeia téleia*, del acto mental, en cuanto que es atribuido a la sustancia extramental. Pero ese sentido del acto extramental ha de ser también distinto del que compete al movimiento como *enérgeia atelés*, pues no podría ser imperfecto.

En la medida en que la sustancia extramental, según su forma, es el fin del movimiento, le correspondería ser superior al acto imperfecto. Por eso se le habría de atribuir de modo preeminente la condición de *entelékheia*. Es verdad que ARISTÓTELES dice también que la forma y la sustancia son *enérgeia*. Pero no lo serían ni como *enérgeia téleia*, ni como *enérgeia atelés*. Entonces, ¿cómo? En los textos del filósofo griego no queda claro. Cabe sugerir que no ve otra salida que la de una *enérgeia* (y *entelékheia*) extramental, sí, pero de condición actual, como la *enérgeia* (y *entelékheia*) mental.

Sin embargo, esa condición actual de lo extramental sólo es pensable a través de una extrapolación de la índole de acto perfecto, que es mental, ante todo a la sustancia física, pretendidamente superior al movimiento como término suyo. Pero esa extrapolación se consume también respecto del movimiento como sucesión continua de actualidades instantáneas, accidentales con respecto a un sujeto esencial invariante.

extrapolación sucesiva del acto perfecto de acuerdo con la imagen de un flujo de instantes actuales¹⁴.

Por consiguiente, para entender el movimiento como actividad estrictamente física, sin extrapolaciones de lo mental, y sin subordinarla a otros supuestos actos extramentales superiores a él (a los que también es extrapolada la índole mental de la operación intelectual), y, en suma, para no confundir el movimiento con el cambio —que, al cabo, equivale a cierta apreciación mental de él, por lo común sensitiva (perceptiva o imaginativa)—, ante todo es preciso abandonar la suposición del movimiento como separado de su principiación y de su culminación, de modo que, consiguientemente, resulte superfluo suponer un móvil como sujeto del movimiento.

Sólo si se evita presuponer el acto imperfecto como distinto respecto de su principio y fin cabe lograr una noción suya ajustada, de acuerdo con la índole activa que le compete en propiedad, entendiéndolo como el ‘entrar en juego’ de la plural principiación que se las ha con su culminación, y no como un medio entre un principio y un fin, medio que además se atribuiría acceso-

14. La extrapolación en la que parece incurrir ARISTÓTELES —o, al menos, muchos de sus comentaristas e intérpretes— estriba, primero, en atribuir la índole de acto perfecto (que, sólo se corresponde con la actualidad o presencia —mental—), a la sustancia tomada ante todo como término, pero también como sujeto o como principio, del movimiento físico, en cuanto que se supone la sustancia como cierta estabilidad no sucesiva o no cambiante —en ese sentido inmóvil—. La similitud de dicha noción de sustancia, o de entidad, con el acto perfecto explicaría que el Estagirita hubiese podido atribuir condición entitativa, o de *ousía*, al inteligir en cuanto que acto en su nivel supremo y, quizá también, al intelecto agente.

Además, la extrapolación de la índole propia del acto perfecto se extiende en el aristotelismo no sólo al motor, al móvil y al término final —entendidos como sustancias en acto actual—, sino incluso al propio movimiento, pues al confundirlo con el cambio se lo equipara con cierta presencia o actualidad sucesiva de acuerdo con la imagen de cierta fluxión de un móvil por una trayectoria o al modo del flujo imaginado de los instantes respecto del tiempo. Considerado así, el movimiento se configura como una sucesión cambiante o fluyente de estabilidades (si bien accidentales, no esenciales)—. En ello estriba precisamente la confusión entre las nociones de movimiento y cambio (el filósofo griego concede prioridad al movimiento —o cambio— local respecto de los demás tipos de movimiento —o cambio—: el de aumento o disminución, y el de alteración).

En resumen, mediante la extrapolación de la condición del acto mental al acto extramental se consuma la separación de la noción de motor respecto del movimiento, con lo que el movimiento queda entonces supuesto según la idea de actualidades sucesivas, pues es objetivado, y así es confundido con el cambio. Correlativamente, se postula entonces un móvil, también supuesto, que sin embargo no es involucrado en su propio movimiento. De ese modo, también, es inevitable tomar el movimiento como cierto medio o trámite que posibilite la existencia en acto de la sustancia terminal como su fin. Se trata pues de la postulación del acto actual para el motor, el móvil, y el término del movimiento, así como para éste según la idea de actualidad sucesiva, todo lo cual es solidario con la confusión del movimiento con el cambio.

ria o adventiciamente al móvil. Ésa es la única vía para eludir la extrapolación al acto imperfecto de la índole propia del acto perfecto.

El acto imperfecto —y, en último término, cualquier actividad— no ha de ser entendido como un medio o trámite entre un inicio y un final, pues bajo esa condición no podría ser un principiarse que se las ha con su culminar, lo que, sin embargo, le es inherente de acuerdo con la propuesta exégesis de la comprensión aristotélica del acto —no sólo como *enérgeia*, sino también como *entelécheia*—.

De ahí que, por una parte, al no separar —ni suponer— la noción de principio respecto del movimiento, se pueda sostener que el acto imperfecto no deriva en rigor desde un principio motor, sino que *es*, o estriba en, principiación.

Y desde ahí, por otra parte, queda no menos claro que tampoco la culminación puede suponerse como ajena al movimiento —mero término—; más bien, el movimiento se ha de entender como un neto habérselas del principiarse con un fin.

De donde se sigue, todavía, que el fin del acto imperfecto es real tan sólo en la medida en que es involucrado por la principiación en que ese acto estriba, justo como el principio principal, o más alto, del movimiento físico.

Así se supera la confusión del acto imperfecto con el cambio sucesivo de formas en un sujeto supuesto, y se consigue tematizar la procesualidad del movimiento —por lo pronto, la continuidad que le compete en los niveles ínfimos— sin acudir a la noción de actualidad o presencia, ni siquiera tomándola como sucesiva (lo que a su vez permite tematizar la temporalidad que compete al movimiento físico sin apoyo en la intervención anímica)¹⁵.

15. Puesto que las nociones de principio como motor, fin como término, y móvil como sujeto del movimiento, así como la confusión del movimiento con el cambio sucesivo se siguen de una extrapolación a lo extramental de la índole propia del acto perfecto, el movimiento y su continuidad quedan sin ser examinados en su estricto valor físico, o, lo que es equivalente, en su condición estrictamente distinta de la del acto perfecto.

Para ese cometido, puesto que el acto perfecto se describe según la mismidad de principio y fin, y, por tanto, según la unicidad de la principiación y la culminación —que se reúnen, por así decir, sin divergencia alguna—, el imperfecto ha de ser entendido de acuerdo con la diversidad —coherente, concurrente— de la principiación en tanto que distinta del puro reducirse a culminación o resolverse en ella.

Por eso, si también el acto perfecto se describe como simultaneidad de principio y fin, el imperfecto ha de entenderse como cierta *posteriorización de la principiación*, según la que, en ésta, por decirlo de algún modo, *se instaure la distinción entre lo anterior y lo posterior*. En ello estriba, de acuerdo con ARISTÓTELES, la temporalidad del movimiento físico.

Pero, sobre todo, al dejar de lado la confusión entre movimiento y cambio se muestra que la comprensión del movimiento como acto imperfecto, sin separar de él la principiación que estriba en ir hacia el fin, ni separando de él este fin, se torna asequible entenderlo —sin extrapolarle lo propio del acto perfecto— como un principiar que, por no alcanzar sin más a culminar, ineludiblemente se lleva adelante, o avanza, a través de una distinción real intrínseca, es decir, de modo que el acto imperfecto no puede cifrarse en un principio único, sino en una pluralidad jerárquica de principios, aunque en estricta concurrencia¹⁶.

En ello se cifra la noción de concausalidad o coprincipialidad, cuya interna coherencia o *conjugación* permite distinguir, paralelamente, una jerarquía de movimientos físicos, de actos imperfectos.

Ahora bien, hace falta sentar esa noción —tiempo como distinción de lo anterior y posterior— incluso sin la intervención anímica que nota o marca la diferencia de horas —según la que el tiempo puede ser medido o numerado—. Esta observación es pertinente para destacar la extratemporalidad del acto perfecto.

16. Se impone desarrollar el descubrimiento aristotélico de la noción de acto —con su distinción en perfecto e imperfecto— sin extrapolar la actualidad o presencia, que es propia del acto perfecto, al acto imperfecto. Y sin extrapolar la actualidad a unos supuestos principio y fin del acto, exteriores a él. Por su parte, la noción de móvil ha de reducirse a la de movimiento.

Cuando se extrapola la actualidad mental a lo extramental, el movimiento pasa a ser entendido como un medio entre un principio y un fin. La comprensión del movimiento como medio entre principio y fin conlleva la suposición del principio y del fin del movimiento. De una parte, el principio es supuesto de ordinario como cierta potencia que, al existir separada del acto que principia, habría de estar a su vez en acto (sustancia con inclinación según su forma, o con potencia operativa, etc.). De otra parte, el fin es supuesto al entenderlo como cierta forma que en virtud del movimiento, cuando éste cesa, llega a existir establemente separada en una sustancia que queda a modo de obra o cosa hecha. Pero también el propio movimiento, al ser tomado como un medio entre el principio y el fin, queda supuesto a manera de cierta sucesión —mental: ante todo, percibida o imaginada— de formas que cambian en un sujeto, también supuesto (y, además, supuestamente inmóvil en lo que le compete como sujeto).

Esa múltiple suposición es abandonada al equiparar el movimiento físico con una concausalidad, pues se pone en claro que ninguna de las causas que en él intervienen puede tomarse aislada —las causas lo son entre sí—, y que a ninguna aislada de las demás, le compete ser ‘activa’, actuante —en rigor, dinámica—. Por eso, ni la causa eficiente ni la final —que de entrada podrían tomarse como principio y fin del movimiento— ocurren aisladas, ni pueden tomarse sin más como acto, porque no son principios autosuficientes. No se requiere una causa eficiente como principio fuera del movimiento a modo de motor —según supone el filósofo griego—, ni un fin como término superior a él (el fin se confunde entonces con una noción de forma como efecto o como término del movimiento, noción sujeta a una grave contradicción, pues si el término del movimiento es superior a él, ¿cómo podrá ser causado por lo inferior?).

En rigor, el principio y el habérselas con el fin del movimiento no pueden ser distintos al propio movimiento; ello no sería compatible con su vigencia concausal. Correlativamente, el movimiento es una tricausalidad eficiente, formal y material, vinculada con la causa final de modos jerárquicamente distintos.

4. El movimiento físico como tricausalidad

Por ser acto imperfecto como principiarse plural que va hacia el fin —principiación distinta intrínsecamente y de su culminación—, el movimiento físico equivale sin excepción a una concausalidad o coprincipiación¹⁷.

Con todo, Aristóteles no explica acabadamente la noción de movimiento desde las cuatro causas. Ni siquiera lo equipara a la causa eficiente, pues la entiende como motor o principio *del* movimiento (*arkhè tês kinéseos*).

Paralelamente, el Estagirita de ordinario reduce la causa final a una forma final, es decir, a la forma de la sustancia que al cabo del movimiento habría de quedar como término suyo. Por eso, desde la separación —o suposición— del principio y del fin por fuera del movimiento, la causa eficiente y la final pasan a ser entendidas —y supuestas— como exteriores al móvil, no menos que al propio movimiento (y éste como exterior al móvil).

Tampoco el filósofo griego equipara el movimiento con las otras dos causas distintas de la eficiente y la final, pues, a su juicio, en la medida en que el movimiento va ocurriendo, la causa material y, hasta cierto punto, la formal, constituirían más bien, coprincipiando, el sujeto móvil en el que, de acuerdo con la noción de cambio, en instantes sucesivos algunas formas accidentales serían transmutadas en otras.

Sin embargo, al excluir la suposición de un móvil que sirva de sujeto invariable para formas distintas que se suceden, y puesto que el movimiento deja de ser confundido con el cambio, no se precisa tomarlo como un pretendido acto accidental, añadido a otro supuesto acto sustancial —que habría de ser más radical—. De ese modo se deja de extrapolar al movimiento cier-

17. La distinción entre principiación y culminación en el acto imperfecto es el intervalo real que da cabida a la causalidad física —o, si se quiere, es su ámbito de vigencia—. Desde esa perspectiva, la causalidad física estriba ineludiblemente en concausalidad, pues el acto imperfecto, por serlo, no puede mantener unicidad principal, y se disgrega en una diversidad concurrente de principios causales.

En consecuencia, la principal deficiencia de la doctrina moderna sobre la causalidad —doctrina que prevalece en la física matemática clásica y aún contemporánea— radica en que pierde de vista la distinción, jerárquica, de las causas físicas entre sí. En esa comprensión, la causalidad se reduce de ordinario a eficiencia, entendida además sin eludir la suposición del motor, del movimiento y del móvil, o, dicho de otra manera, suponiendo la dualidad de causa y efecto, entendidos como cosas distintas.

Por el contrario, desde la teoría de las concausalidades resulta viable dar razón de la distinción jerárquica de lo físico —de los movimientos físicos—, sin apelar a soluciones mecanicistas, lo que resulta netamente insuficiente cuando se tematiza la emergencia en el cosmos de novedades formales, cualitativas.

ta índole de acto perfecto, instantáneo y por eso sucesivo, pasajero, a la par que se abre la vía para tematizarlo según su importe como principiación que, por habérselas con su culminación, aunque careciendo de ella, se disgrega co-principalmente.

En la medida en que la separación supositiva del fin es evitada con respecto al movimiento, se descubre que en la concausalidad en que éste estriba vige —de modo más o menos influyente— la causa final. El movimiento físico es comprendido así como una principiación compleja, pero coherente o conjugada, es decir, como una concausalidad en orden a su culminación, orden —más que formal— cuyo fomento compete a su principio más alto. Se trata, por tanto, de una *tricausalidad* sometida o subordinada a la causa final, causa que se cifra en principiar el orden de acuerdo con el que el movimiento ocurre, sin que haga falta suponer esa causa como término formal, sustancial o accidental, del movimiento, y ni siquiera como disposición formal¹⁸.

Al excluir asimismo la separación supositiva del principio respecto del movimiento se sienta que, como concausalidad, éste involucra a la causa eficiente, esto es, aquella causa que, integrándose en una principiación no coincidente con su culminación, en cierto modo debe entenderse como derivada o dependiente de la causa final, pues no iría hacia adelante sin ser conducida o guiada por ella. Lo propio de la causa eficiente, en rigor, es el ir adelante, el *posteriorizarse* que compete a la principiación en orden a su culminación.

Paralelamente, atendiendo también a que el movimiento es acto imperfecto, o por no coincidir sin más con el fin —pues va hacia él—, se averigua que aparte de comportar eficiencia en orden al fin, conlleva *retraso*. Por eso, si el movimiento físico ocurre merced al habérselas con el fin de una concausalidad en la que interviene una causa eficiente, en cuanto que se retrasa también le compete vigencia causal de la *anterioridad temporal*, a la que se debe reducir la causa material, pues la materia, según el Estagirita, sólo puede tomarse como primera en cierta manera en cuanto al tiempo.

Pero tampoco basta la concausalidad de causa eficiente y material —en orden al fin—, ya que el movimiento físico requiere no menos causa formal en la medida en que la influencia de la causa final —principio o el orden—

18. De acuerdo con la noción de tricausalidad cinética guiada por la causa final, el movimiento es o bien más perfecto que la sustancia bicausal —hilemórfica— que es su término, o bien que es inherente a la sustancia tricausal a manera de despliegue plural de la perfección que a ésta le es propia en virtud del elenco de sus accidentes, según los que posee un movimiento intrínseco y es elevada a la condición de naturaleza.

solamente es real de acuerdo con cierta *distribución* o valor analítico. Correlativamente, la eficiencia sin la distribución formal es inviable, aparte de que se trata de una distribución *secuencial* por causa del retraso que en el avance eficiente es debido a la causa material¹⁹.

En definitiva, la triple causalidad eficiente, formal y material en que se cifra el movimiento físico como principiación compleja pero coherente, no ocurriría como concausalidad sin habérselas de algún modo con la culminación en virtud de la causa final: justamente yendo hacia el fin o, más aún, como principiación plural en cierta medida proveniente desde él, pues sólo cumpliendo cierta ordenación se conduce hacia adelante en orden al fin, en tanto que cumple cierta ordenación. En rigor, el orden no se debe tomar formalmente: no es una pauta de variación, sino lo que ‘activa’ la variación formal. La causa final es causa del habérselas con su propia culminación el principiarse en que estriba cualquier movimiento físico, precisamente porque no se reduce a mera forma final. Tampoco el orden —cuyo principio es la causa final— estriba en una mera distribución —formal— de las formas, sino que comporta un principiar distinto, más alto, que el de la causa formal, puesto que provoca la variación formal. Es la causa final. Y justo en esa medida la causa final ‘arrastra’ a cada movimiento en orden a su culminación formal.

En el acto imperfecto —el movimiento físico— el fin no es forma, ni sustancia, sino causa: tiene carácter principial. Únicamente con esta observación se abre el verdadero sentido de la teleología en física, en lo que atañe al fin como involucrado en el acto imperfecto. Más ampliamente aún: en cuanto que el acto —perfecto o imperfecto—, para serlo —esto es, para ser principio (o como *enérgeia*)—, se las ha con un fin (y por eso también es *entelékhēia*), en ese sentido, al fin corresponde asimismo índole de principio; en el

19. Siguiendo la continuación de ARISTÓTELES propuesta por POLO se sugiere entender la causa final como principio o causa del *orden*, y la formal como cierta *distribución analítica según la que el orden se cumple o impone*. De ese modo, al menos a través de la forma, nunca falta —o es necesaria— la vigencia de la causa final.

La noción de causa formal es, después de la de causa final, la que en el aristotelismo suele ser ordinariamente entendida a través de la extrapolación de la índole de acto perfecto. La final es tomada por el Estagirita como una forma pura o perfecta, pues el orden cósmico depende, según él, de la circularidad. Y en tanto que ARISTÓTELES no admite, con razón, causa eficiente —ni causa material— sin forma, la extrapolación se extiende a la entera teoría sobre las causas.

Por lo demás, como también indica POLO, una eficiencia sin forma concausal equivale a la noción de fuerza, noción que en física sólo es atendible si se conjuga con la noción de ley. Pero la ley es extrínseca a la fuerza de acuerdo con alguna medida o, en definitiva, desde un modelo hipotético. En líneas generales, así ha procedido la explicación en la física matemática.

acto imperfecto es una de las prioridades físicas, justo la más alta, y en el perfecto coincide con la principiación en unicidad²⁰.

De ahí que el acto como principiación que va hacia la culminación, el movimiento físico, no sea un principio único o simple, sino plural y concurrente, concurrencia ésta que se ha de entender como dependiente del fin tomado como principio o causa más alta²¹.

20. Desde lo dicho se entiende por qué no hace falta admitir que en el acto imperfecto la principiación vigente por parte de la causa final —que puede describirse como cierta guía o conducción—, haya de ser llevada a cabo a través de una intención o propósito mental. Va en ello el importe físico de la teleología en ARISTÓTELES. Esa confusión quizá se debe a que el acto que es fin —o lo posee— es, ante todo, según el Estagirita, la actividad mental: la vigencia del fin, pleno o entero, en el acto, es notoria sobre todo cuando se trata de una actividad mental de conocimiento —de modo más claro que cuando es sólo de apetición o tendencia—.

Hace falta, pues, precisar el sentido real, estrictamente físico, de la influencia del fin —esto es, el valor principal de la causa final— en el acto que es el movimiento, es decir, en el ámbito de lo meramente cósmico, lo que resulta inviable si el movimiento es objetivado según la noción de cambio.

Esa precisión se topa con una dificultad que aparece de modo neto atendiendo a la descripción aristotélica del acto imperfecto: si el fin del movimiento físico —entendido como su término o como su logro pleno— sólo existe fuera o al cabo de él, a saber, cuando el movimiento cesa, ¿cómo puede el fin influir en el movimiento mientras éste se lleva a cabo?

Desde tal planteamiento, el movimiento físico carente de vida es el acto que resulta difícil de ser caracterizado como *entelékheia* —es decir, en atención a su habérselas con un fin—, no tanto la actividad vital y, de ningún modo, la mental, que intrínsecamente, en menor o mayor medida, comportan el fin.

Aun así, en la *Física* ARISTÓTELES llama *entelékheia* al movimiento extramental, admitiendo además que ocurre no sin cierta habitud con el fin, a pesar de que sólo sea inteligible como acto en tanto que en potencia (el Estagirita añade que de ‘lo’ en potencia), es decir, como acto que no alcanza a desprenderse de cierta potencialidad intrínseca.

La dificultad estriba, al cabo, en mostrar cómo puede existir ‘habitud’ —incidencia, imbricación— del fin terminal correspondiente al movimiento en y con respecto a éste, puesto que dicho fin no existe, por así decir, entero o completo ‘en acto’ más que cuando el movimiento cesa. Según la tradición aristotélica, el fin del movimiento físico es la forma de la sustancia en que éste termina, a la que también se habría de atribuir la condición de acto, y de modo más alto que al movimiento. Para lo que parece inevitable la extrapolación de la índole del acto perfecto a la forma en tanto que fin del movimiento.

Dentro del horizonte peripatético, la única respuesta a esa dificultad es que el fin habría de estar en el principio del movimiento como forma de ese principio, principio que con ello sería el motor del movimiento en cuanto que inclinaría hacia él, según cierta *inclinatio formae*. El principio del movimiento sería, en último término, el generante, es decir, una sustancia, en acto como sustancia —acto primero— por tener la forma en acto, pero en potencia —activa— (o inclinada) para desplegar el movimiento como acto segundo al que estaría inclinado. La sustancia o sujeto que es principio del movimiento, desde su inclinación o potencia activa, suscitaría el movimiento como instrumento o medio para insertar o hacer valer su forma en otra materia —en otro sujeto o sustancia—.

21. En el aristotelismo no se consigue discernir el modo como en el movimiento la causa formal puede ser concausal con la eficiente, para lo que sólo parece atenderse al sentido

5. Intervención de la causa final en el movimiento físico

La causa final —prosiguiendo, por lo demás, sugerencias de Aristóteles en el último libro de la *Metafísica*—, se debe entender ante todo como principio según el que ocurre el orden, al cabo, del universo. Y se trata de un orden que jamás deja de ser perfectamente cumplido, a pesar de que —en esto hace falta rectificar al Estagirita— dicho orden nunca es cumplido de modo definitivo o por completo. De ahí que el fin como orden no pueda ser absolutizado con la noción de universo circular (ni con la de presencia total de las determinaciones o con la de eterno retorno de lo mismo).

En ese sentido, puesto que el orden siempre está por cumplirse mejor o de *distintos* modos nuevos, el principio que lo fomenta *no puede ser seguido* por ningún otro tipo de principiación. Por eso el principio del orden se denomina causa final, pues en la medida en que no puede ser seguida por ninguna otra causa, es la última o más alta de las causas, y ‘arrastra’ a las demás²².

de la forma en tanto que fin del movimiento. De ahí que se explique el movimiento a partir de una *inclinatio formae*.

Sin embargo, la influencia del fin en el movimiento físico no puede menos que admitirse, pues de lo contrario el movimiento no iría hacia ninguna culminación. Y si el movimiento no procediese hacia una culminación, sin más no se produciría, no ocurriría: no avanzaría. El ir hacia la culminación es inseparable del movimiento físico entendido como avance que procede o proviene a manera de principiación, por así decir, desplegada, a pesar de que, mientras el movimiento ocurre, su fin pleno o completo no exista.

Para aclarar esta cuestión y formular una solución ajustada a la dificultad sobre el modo como es real la influencia del fin en el movimiento físico, si sólo existe de modo pleno cuando éste cesa —en el término—, se requiere deslindar netamente la forma y el fin en tanto que causas, dejando asimismo de entender la causa eficiente según la noción de motor, y la final como término actual y estable del movimiento. Con ello, además, se torna viable caracterizar las distinciones jerárquicas que el movimiento físico incluye, precisamente en atención a la manera o modo de incidencia de la causa final en la concausalidad de las otras tres.

En suma, la dificultad mencionada puede resolverse cabalmente sólo desde la relación —o concausalidad— entre la causa final y la causa eficiente, teniendo en cuenta que la eficiente no puede ser tematizada, a su vez, sin concausar con la causa formal y la material. Hace falta, pues, entroncar la doctrina de la distinción entre acto perfecto y acto imperfecto con la de las cuatro causas.

22. Para la comprensión de la causa final como principio del orden, véase, por ejemplo, *Metafísica*, XII, 10. En atención a lo señalado allí cabe describir esa causa como la *unidad de orden* del universo físico.

Ahora bien, es preciso descartar la absolutización de la forma circular como manifestación o expresión del fin cósmico, típica del aristotelismo. Paralelamente, hace falta añadir —en contra de lo sostenido por el Estagirita— que el orden del universo nunca es, ni puede ser, enteramente cumplido —o perfecto— si bien nunca deja de cumplirse. Con

Por cuanto que en el movimiento físico la principiación es distinta o ‘alejada’ con respecto a la culminación y va hacia ella, ese principiarse nunca está plena o definitivamente ordenado, es decir, avanza sin término hacia más orden, en cuanto que cualquier situación o fase puede cumplirlo mejor. Y en vista de que el movimiento físico nunca agota el orden, hasta cierto punto es viable descubrir la manera como la principiación que en él interviene se disgrega en concausalidades derivadas de la causa final, en cuanto que se disponen en función del fin entendido justamente como orden. Asimismo se averigua que el orden no puede equipararse con ninguna distribución formal²³.

otras palabras, se requiere deslindar drásticamente la noción de orden con respecto a la de cualquier modalización formal (o estructural).

Al caer en cuenta que el orden, también por no cifrarse en forma, nunca puede ser enteramente cumplido, se descubre un extremo de la cuestión que escapó por completo a ARISTÓTELES: que la causa final tiene carácter potencial —o de posibilidad real—, y que, correlativamente, el universo físico no debe entenderse como entidad perfectísima —plenamente actual—, tesis con la que empieza el *De coelo*.

Sin esa aclaración se torna imposible entender un sentido del acto superior a la forma en acto —actual—, el acto de ser, descubierto en la filosofía medieval, aunque no desde un despliegue intrínseco de la noción de acto, sino más bien a partir de la noción de creación (no siempre deslindada de la de participación, en la que predomina un alcance meramente lógico).

El acto de ser extramental ha de entenderse como acto que se *despliega* analíticamente según las cuatro causas, causas que, en su entera concausalidad, pueden tomarse como esencia potencial —siempre posible— realmente distinta de él. De este modo POLO continúa no sólo la doctrina aristotélica de las causas físicas, sino, coherentemente, la tomista distinción real entre esencia y acto de ser.

23. En consecuencia, la distinción de las causas físicas puede entenderse como cierto ‘descenso’ desde la causalidad de la causa final, en tanto que esta causa, aislada, sería insuficiente en su condición principal; o puesto que la causa final no puede ser principiación única (la unicidad del principiar es exclusiva del acto perfecto). Se puede decir, incluso, que la causa material deriva del fin, aunque, en definitiva, la causa material debe tomarse, sostiene POLO, como un favor del Creador.

Con todo, ninguna causa puede provenir desde otra, o ser derivada de ella. Las cuatro causas son, solidariamente, el análisis real potencial, de un principio primero, del que sólo en ese sentido puede decirse que dependen o derivan. Ese principio primero es el acto de ser extramental, que, según POLO, se equipara con el valor exclusivamente real del principio de no contradicción, es decir, con el persistir entendido como comienzo ni cesante ni seguido.

Pero por ser la final la más alta de las cuatro causas físicas, en cierto modo cabe entender las otras como ‘surgidas’ justo en la medida en que esa causa, como fin, es potencial, por no alcanzar a ser suficiente como principiación, o en tanto que no llega a ser principio que recaba para sí entera la principiación, esto es, acto perfecto. En ese sentido derivan o dependen de la final las otras causas: en tanto que la complementan para que ella no falte. Con otras palabras, la causalidad de las demás causas es vigente en orden a la final, desde la que se ha de entender la entera causalidad física.

Ya que el principiarse propio del acto imperfecto no se recoge entero en la principiación correspondiente a la causa final, pues no coincide con la culminación, la causa final ha de concurrir con otra causa, la eficiente, a cuyo cargo corre el ir —o avanzar— de la principiación distinta de la final justo hacia más orden —es decir, hacia mayor variación formal—. De lo anterior se sigue que la causa eficiente haya sido descrita en el aristotelismo como ‘causada’ o, mejor, ‘provocada’ por la final en tanto que ésta sola no se basta como principio.

Pero la causa eficiente es requerida precisamente en la medida en que la principiación involucra todavía otra causa según la que el principiarse está separado de su culminación, la causa material, que da razón de la distinción entre el comienzo y el término en el movimiento físico. Por eso la causa material puede describirse como aquella a la que la causa final *se opone*, ya que solamente es causa en lo que atañe a la anterioridad temporal²⁴.

Las causas tampoco derivan del acto perfecto, aunque son descubiertas —conocidas, averiguadas— por contraste de él con ellas. Puede decirse que las causas no adelantan el acto perfecto, pero no que dependan realmente de él. Dependen del acto de ser extramental y, del modo indicado, las tres inferiores de la causa final.

En suma, las concausalidades —o tricausalidades— en que intervienen las causas distintas de la final pueden decirse derivadas o dependientes de esta causa, no porque sean causadas por ella —las cuatro causas son el despliegue analítico del acto de ser extramental (POLO describe la tetracausalidad como análisis potencial o pasivo del acto de ser del universo físico)—, sino porque son requeridas para que el fin, entendido como orden, pueda ser cumplido, ya que, por tratarse del fin respecto de un acto imperfecto, no puede recabar sólo para sí su cumplimiento —mucho menos pleno o completo—. La resolución del principio en el fin es exclusiva del acto perfecto, descrito justamente como culminación que recoge en sí la entera principiación.

Cuando el fin recaba para sí la entera principiación, en rigor no es causa o principio, sino sólo fin; paralelamente, excluye la anterioridad temporal, y con ello, en cierto sentido, también las otras dos causas. Esta indicación es asimismo pertinente para destacar la estricta extratemporalidad del acto perfecto.

24. El extremo inferior de la jerarquía de concausalidades en las que cabe distribuir la principiación que no coincide con su culminación habría de ser equivalente a la entera amplitud del intervalo entre la causa final y la ínfima de las causas, que es la material, sin el concurso de las otras dos, la eficiente y la formal. Pero esa bicausalidad, como tal, no ocurre, pues la causa final no se queda en oponerse a la material, sino que, mediante —mediada por— las otras dos, siempre la involucra en su principiación, justamente de distintas maneras, jerárquicamente dispuestas.

Aunque la distinción real entre principiación y culminación propia del movimiento físico puede describirse como cierta distancia o intervalo entre principio y fin, para caracterizar la concausalidad no es pertinente ninguna imagen o representación del espacio o del tiempo, pues las causas son nociones de estricto nivel intelectual y no imaginativo (tampoco basta comprender la concausalidad comparándola con la actividad artesanal o *poiética*).

Por su parte, la vigencia concausal que compete a la causa formal se cifra en una *distribución —secuencial— del orden*, mediante la que el principio ordenador, como causa final, es vigente en las distintas concausalidades que cumplen el orden en la medida en que va siendo instaurado en ellas a través de los distintos movimientos, es decir, o concausando la causa final con la eficiente. La causa formal es, por así decir, el modo —si se quiere, la medida o proporción—, según la que se *dispensa* o distribuye el fin —el orden— en la eficiencia concausal con la anterioridad temporal, de manera tal que ese orden sea cumplido.

Por tanto, la causa formal se equipara con cierto *análisis —real, no lógico— de lo que la causa final principia* —esto es, del orden—, sin el que ningún movimiento físico ocurriría. La distribución analítica y secuencial del orden equivale a una causa distinta de la final y de la eficiente, mediante la que cada concausalidad cumple ese orden y puede decirse ordenada —u ordenándose—²⁵.

No obstante, en atención a que la causa material —que ha de entenderse como anterioridad temporal—, es la causa según la que la finalización no acontece de entrada, queda claro que el movimiento físico comporta siempre tiempo.

De acuerdo con la exégesis poliana de la doctrina aristotélica sobre las causas, el tiempo del movimiento físico equivale a un *retraso*, distinto para cada tipo de movimiento, en atención a la distinta concausalidad eficiente y formal que le es propia. El retardo de la principalidad respecto del fin es inherente al movimiento físico, y en él se cifra el tiempo de la esencia extramental. De este modo se enfoca la correlación entre tiempo y movimiento físico.

25. En la medida en que se distribuye mediante causas formales, la causa final aporta a cada movimiento —es decir, a los distintos tipos de eficiencia retrasada— *una pauta o norma —no formal—, al cabo, un orden de control*, según el que ese movimiento se distingue de otros, y según el que, paralelamente, también se ordena con respecto a ellos.

La solución a la dificultad sobre el estricto valor físico del habérselas con el fin que es involucrado en el movimiento, en cuanto que éste sólo va o avanza hacia el fin —de modo que mientras el movimiento ocurre, no existe el fin hacia el que avanza—, sólo puede ponerse en claro si se entiende la equivalencia del movimiento físico, y de su propio habérselas con el fin, con la noción de concausalidad. Ante todo hace falta distinguir la causa final y la formal, y, luego, mostrar de qué manera son requeridas también la eficiente y la material.

El discernimiento entre fin y forma requiere notar que la causa final sólo puede entenderse como realmente influyente en el movimiento físico a través de cierta distribución de su propio valor de orden, según lo que esa distribución o análisis del orden comporta una índole causal peculiar, propia de la causa formal, a través de la que un movimiento es distinguible con respecto a cualquier otro en cuanto que se cifra en una distinción, por así decir, interna o intrínseca, pues la distribución del orden ha de ser, como tal, analítica (así se toca, por lo demás, la cuestión que una fórmula medieval, *forma dat esse*, tematiza en relación con el acto de existir o de ser). Según esto, la causa final no se cifra en ninguna distribución formal del orden, sino en el *orden de variación* de sus distribuciones formales. El orden (o la orden) de variación formal es el principio físico más alto, el que ‘cierra’, sin consumarla, la principiación cósmica.

En tanto que la causa final, como principio del orden, es cumplida en las distintas concausalidades solamente a través de distribución —esto es, de acuerdo con la causa formal—, queda claro que el orden cósmico nunca es agotado por entero o consumado bajo ninguna de las formas según las que se dispensa o distribuye. El orden nunca puede ser cumplido definitivamente porque, entre otros motivos, se confundiría el fin con una forma absoluta. Ello equivale a que la causa final no es autosuficiente: no se cumple ella sola o aislada. Por eso *el orden del universo físico nunca es acabado*. Aunque la causa final marca el valor principal del habérselas con la culminación para cualquier movimiento intracósmico, no comporta consumación.

La causa final del universo físico no es la culminación consumada del cosmos —de la entera jerarquía de los movimientos—, ni de ningún movimiento físico aislado, porque nunca es cumplida enteramente (ni siquiera, en el planteamiento aristotélico, por el circular. La circularidad cósmica no puede ser ajena al movimiento circular, que no se cumple de una vez y tampoco en una sola circulación entera, pues ha de seguir perpetuamente. Por eso es inevitable la vinculación de la circularidad cósmica con la inteligencia).

La causa final influye en cualquier movimiento físico, si bien de distintas maneras en cada uno, de acuerdo con cierta jerarquía de niveles de intervención. Ese *orden de intervención* de la causa final en los distintos movimientos da razón, a su vez, de las distintas maneras de intervenir en ellas las otras causas, que en ese sentido se dice que derivan o dependen de la final. Pero, aun así, la causa final nunca se cumple entera, ni es el fin o culminación de ningún movimiento aislado. Ningún movimiento culmina en la causa

Por su parte, como cualquier valor analítico o distributivo del orden es intrínsecamente distintivo o ‘variativo’, sólo puede ser efectivo si es conjuntado. En ello estriba, por una parte, la causalidad eficiente: en la *conjunción* del valor analítico de la causa formal, conjunción que es eficaz, por otra parte, a manera de cierto avance, en la medida en que la distribución sólo es viable en tanto que el orden nunca es enteramente cumplido, y por ser concausal con la anterioridad temporal, que es el valor causal de la causa material.

En suma, el fin, en el movimiento físico —la causa final—, ha de entenderse como orden que se cumple a través de cierta distribución de la ordenación —causa formal—, lograda mediante la causa eficiente, en cuanto que ésta conjunta la distinción o análisis según el que se distribuye lo ordenado. De ese modo se *vence*, por así decir, la pura anterioridad temporal a la que la causa final, sola, se opone sin más. Por eso el movimiento físico comporta retraso en su avance hacia el fin, y nunca llega a ser coincidente con él. El movimiento físico no alcanza nunca la mismidad y simultaneidad entre principiación y culminación: no *adelanta* al acto perfecto.

En definitiva, el movimiento físico estriba siempre en una tricausalidad formal, eficiente y material según la que se reduce la distinción de la principiación con su culminación. En esa tricausalidad, la causa final interviene a través de la causa formal y la eficiente. Ello equivale a habérselas con el fin sólo yendo o avanzando hacia él.

final; culminar como principiación corresponde al acto perfecto, en el que el fin ya no es causa final, sino que, por así decir, acapara entera la principiación. Por eso, la causa final —el fin cósmico— se distribuye o dispensa de acuerdo con la diversidad inagotable de las causas formales, que no son ni fijas ni predeterminadas. De ahí que siempre sea posible que surjan nuevas formas de cumplimiento del orden, y que la concausalidad cuádruple, entera —incluida la causa final—, sea potencial, posibilidad real inconsumable²⁶.

En resumen, la causalidad física tiene cabida únicamente en el principiarse que se distingue de su culminar, en cuanto que de dicha distinción —del principio con respecto al fin— se sigue el distinguirse intrínseco del principiarse (o principiarse). La distinción entre principio y fin es, por así decir, el ámbito de posibilidad para la plural diversidad de las causas, o, si se quiere, un intervalo —o distancia— que va siendo colmado —si bien nunca por completo— con la concurrencia de las causas físicas distintas, cuyo distinguirse no conlleva separación sino diversidad coherente o integrada —justo concausalidad—, en virtud precisamente de la inescindible dependencia con respecto a la causa final de las causas formal y eficiente en concurso con la causa material²⁷.

26. El orden del universo no es actual o, lo que es equivalente, nunca es enteramente cumplido; ni siquiera puede equipararse a una forma perfecta. En el aristotelismo las formas se suelen entender con índole actual. Pero, como causas, no pueden serlo. El universo que ARISTÓTELES admite es limitado por una forma con valor final o culminar —la forma circular—, que se corresponde no sólo con el movimiento circular, sino, ante todo, con la actividad intelectual más alta, la intelección de intelección —lo que cabría llamar plena conciencia (o conciencia cósmica)—.

En suma, aunque, por ser la causa más alta, la final, como orden del universo, nunca deja de ser cumplida, aún así no deja de ser potencial, pues siempre puede cumplirse de acuerdo con distintas (o nuevas) causas formales. Sin descubrir la peculiar potencialidad de la causa final no cabe sentar la tesis de que por encima del universo —como jerarquía de concausalidades— existe un acto extramental superior, el acto de ser. Además, en la medida en que ARISTÓTELES entiende el orden según la noción de forma perfecta, no puede hacer compatible la distinción real de potencia y acto con la doctrina de las causas. Cabe sugerir que por eso no logró entender la noción de acto de ser (a la que, por lo demás, ha de elevarse la de existencia).

27. La causa final no está al final y sin más fuera del movimiento físico, sino que siempre es un principio realmente influyente en él —el más alto—, de modo tal que las demás causas que componen ese movimiento —concausando en él— derivan en cierto modo de ella. Desde donde se puede refutar el emergentismo, una propuesta incluida en muchas teorías actuales sobre la evolución cósmica, tomado en el sentido de que lo más bajo o inferior podría dar lugar a lo más alto o superior gracias a ciertos ‘mecanismos’ que habrían de ser tematizados desde la lógica matemática de los procesos de alta complejidad.

La noción de causa final entendida como orden que nunca puede dejar de ser cumplido, pero que siempre puede ser cumplido según ordenaciones distintas, nuevas y más altas —o más bajas, si acontecen catástrofes—, permite explicar lo que cabría llamar ‘anástrofes’, sin reducirse a esquemas mecanicistas en los que la causalidad es reducida a materia

Es así como la pluralidad de causas distintas —al menos de causa eficiente y formal— ocurre siempre, y sólo, *en función de* la final —que es el principio del orden—, o ‘en orden’ a ella, en la medida en que esta causa, más alta por inducir un orden que nunca puede faltar (y por marcar el orden de causación de las demás causas), ha de provocar o arrastrar, para cumplirse, la plural manera de ir colmando —aunque siempre sin agotarlo— el intervalo o ámbito de distinción que la anterioridad temporal abre al retrasar el cumplimiento de ese orden. En cuanto que el orden no puede faltar, *la causa final se corresponde con la necesidad*, que se cumple progresiva o ascendentemente —orden ‘anastrófico’—, incluso aprovechando los episodios decadentes —catástrofes del orden—²⁸.

Por tanto, sin la vigencia principal de la anterioridad temporal, esto es, sin la causa material, no sería viable o posible el cumplimiento del orden. Dicho de otra manera, sin la causa material, el fin no sería causa final, y na-

y eficiencia —es decir, sin apelar a la noción de fuerza, que, por lo demás, siempre ha de ser completada con la de ley, a modo de causa formal extrínseca o ejemplar—.

Con lo dicho no se excluye la validez de los modelos lógico-matemáticos arbitrados para comprender los procesos de alta complejidad, pues el surgimiento de modos nuevos de cumplimiento del orden desde luego es de esa índole, a saber, altamente complejo. Lo que se excluye es la fijación o estabilización de cualquier modelo como explicación definitiva, mucho más si con ella se pretende descartar la comprensión de lo físico según las causas, propia de la filosofía tomada como saber de principios.

28. Cuando la principiación no coincide con el fin (porque el fin no se basta como principiación en tanto que ni siquiera puede reducir a sí mismo la principiación, lo que no le permite ser autosuficiente como principio), la causa final interviene ineludiblemente en la entera concausalidad cósmica, si bien como principio principal, y según distintos niveles de intervención, por los que se distingue en distintas tricausalidades.

En tanto que el fin no se basta como principio, ha de ser una causa entre otras, pero de manera tal que esas otras causas dependen de él, de la causa final. En ese sentido se dice que la causa final las ‘arrastra’.

Esas otras causas en función de la final son: una, a la que se debe que el fin no se cumpla él solo por entero, que es la causa material; otra, que se encarga, por así decir, del avance de la concausalidad hacia el fin —hacia una mayor o más plena ordenación—, y otra de hacerlo valer distribuidamente en ese avance, pues, de lo contrario, no cabría garantizar que el avance fuese hacia el fin.

Con todo, si el fin no es suficiente como principio, cabe preguntar: ¿de dónde viene, de qué depende? Así se abre la vía para descubrir la dependencia de la causa final —y, con ella, de las demás causas— de un primer principio, que, por eso, puede calificarse como trascendental. No obstante, dicha dependencia no puede tematizarse como principiación o causación, pues la noción de principio principiado o causa causada es contradictoria. POLO propone que las cuatro causas dependen del primer principio real de no contradicción —o persistir— como *análisis pasivo y potencial* de su ‘valor’ principal. Paralelamente, el primer principio muestra que es creado en tanto que sólo es vigente desde el primer principio de Identidad. Pero tampoco la creación o ‘causalidad’ trascendental puede equipararse con una principiación o causación, sino con la vigencia de la causa creada como primer principio —vigencia del persistir con respecto a la Identidad—.

da físico ocurriría. De ahí que, en cierta medida, la causa material sea la más requerida de las causas, a pesar de que puede ser descrita como la inferior en cuanto que a ella se opone la causa final²⁹.

De donde se sigue que la principiación en que se cifra el acto imperfecto, entendida ante todo según la concausalidad de la eficiencia con una forma física, no puede menos que ser concausal o coprincipial con el antes temporal, es decir, con la causa material.

Por consiguiente, en la medida en que el acto imperfecto es una principiación que sobreviene yendo hacia un fin, sin dejar nunca de ser regida por la causa final, a la par, e indisolublemente, tampoco sobreviene sin concau-

29. Como anterioridad temporal, la causa material es un sentido de la principiación que, por así decir, no parece que pueda ser derivado sin más desde la causa final, aunque tampoco ocurre sin ella. Así como el universo físico no existiría sin un orden que siempre puede cumplirse mejor, tampoco existiría sin la causa material. De ahí que esta causa no debe entenderse como refractaria al Creador y, ni siquiera, como previa a la ordenación del cosmos, de la manera que suele sugerirse en explicaciones de índole mítica.

Más bien, la causa material puede entenderse como el valor incesante del principiar. El entero principiar distinto de su culminación es incesante en virtud del antes temporal, cuya ineludible concausalidad permite llamar a la cuádruple concausalidad *antes realmente distinto del después*. Con esta fórmula alude POLO al importe indicial del tiempo respecto de la distinción real entre esencia y acto de ser en lo extramental.

Por su parte, la causa final es la posterior de las causas —el valor de *no seguida* de la principiación extramental—. Sin embargo, no por eso equivale al *después* —tomado en sentido estricto—, ya que el orden siempre admite una vigencia mayor: siempre puede ser cumplido ulteriormente por una variedad más amplia de concausalidades distintas.

El valor real del después es, según POLO, el del acto de ser extramental o primer principio de no contradicción, que ha de entenderse como persistir, en cuanto que —de acuerdo con una aparente paradoja— puede ser descrito como *comienzo* —y avance, cabría añadir— *que ni cesa ni es seguido*. Las cuatro causas son, el análisis real —no lógico—, del persistir, análisis que, precisamente por serlo, tiene valor potencial: ninguna de las causas es principio aisladamente; en ello estriba su carácter potencial (que no pasivo, pues son principios o ‘momentos’ del principiar).

La causa final es el valor de no seguido del principiar y la material el valor de no cesar; la eficiente estriba en el valor de avance —que requiere comienzo, pero no se reduce a él—, y la formal es de suyo analítica, como distribución del orden. Puesto que la causa final ha de entenderse como orden que se cumple según cierta distribución de la ordenación —causa formal—, ese cumplimiento sólo se puede lograr si la causa eficiente *conjunta* la distinción o análisis según el que se distribuye el orden que es cumplido. De modo que la causa eficiente se describe no sólo como avance en el cumplimiento del orden, sino también como conjuntiva de la distribución analítica de éste, es decir, conjuntiva de la pluralidad en la causa formal, pluralidad que es inherente a la causa formal como *distinción interna* o intrínseca, por su condición distributiva. Razón de más para sostener que no cabe eficiencia sin forma, pero tampoco forma sin eficiencia.

Ahora bien, ninguno de esos principios puede describirse sin más como después extramental. El después, como persistencia, equivale a la noción de acto de ser en tanto que principio primero, superior a las causas —que se distinguen de él realmente por ser su esencia a manera de análisis potencial— (y *puramente distinto* del acto perfecto).

salidad de esas dos causas con la material —esto es, con el valor principal del antes temporal—³⁰.

En ese sentido, por incluir como coprincipio el antes temporal, el acto imperfecto ineludiblemente comporta tiempo. El tiempo del movimiento físico ha de entenderse como cierto retraso o tardanza en la principiación que va hacia el fin debida a la anteriorización según la que concausa la causa material.

En correspondencia con ese retraso, el acto imperfecto, si bien sólo es principal en orden al fin, aún así no se adelanta hasta la inmediatez o coactualidad —mismidad o presencia—, entre el principio y el fin, que es lo propio del acto perfecto. De ahí que se describa como *principiación además de disgregada, retrasada*.

Si la principiación se disgrega en causas distintas justo por distinguirse de la culminación —hacia la que va o avanza en virtud, primero, de la causa final entendida no como forma final sino como principio del orden que se va cumpliendo, y, segundo, por la coprincipiación concurrente con la final de las otras causas—, dicha distinción entre principiarse y culminar no se tornaría posible sin que la principiación fuese retrasada. En ese sentido se ha de admitir que la anterioridad temporal es como un *favor* —divino— para que pueda ocurrir lo físico. Debido a la intervención de la causa material, la causa final no recaba para sí la entera principiación. Por eso, en rigor, el orden nunca es cumplido enteramente o consumado (lo que equivaldría a la mismidad simultánea entre principiación y culminación, esto es, al acto perfecto).

Se destaca, en definitiva, la preeminencia o primacía de la causa final con respecto a los demás sentidos de la principiación física. Por ser la causa final el principio físico más alto (o ser más *a priori* que los otros), ninguna principiación cósmica puede ser ajena a un habérselas con el fin —o con el orden del universo—; más aún, depende o deriva siempre de él, en cuanto que ineluctablemente ocurre en función o en orden al fin, que es el orden, aunque nunca acabado.

30. También por coprincipiar con el antes temporal, la causa final del cosmos no es cumplida por entero y, por tanto, no sólo no es seguida, sino que nunca está consumada: jamás llega a ser un fin *ya*. En tanto que no es seguida por otro fin, no cesa de cumplirse; y en tanto que no es ya —o consumada—, nunca es cumplida enteramente. En tanto que no es seguida, no es un fin extrínseco —o pospuesto—, que deba comenzar a ejercer su vigencia al cabo del acto, sino que nunca falta su vigencia. Ni cesa, ni es seguida, pero no comienza. En esto último se distingue del acto de ser del universo material, que cabe describir como persistir. Por tanto, la causa final no es un principio autosuficiente, sino que es principio sólo concausando con las demás causas.

Por tanto, el acto es imperfecto como principiación —movimiento físico— cuando no culmina sin más o de inmediato (ya o de una vez), por ser principio no solamente como fin, esto es, porque el fin —la causa final como principio de orden— no puede ser cumplido sin que sean *provocadas* otras causas. He ahí el estricto carácter potencial de la causa final, del que no se apercibió Aristóteles³¹.

Compete sin excepción al movimiento físico, bajo esa principiación de la causa final como última razón de la condición potencial —o de posibilidad— física, cierto habérselas con la culminación, según lo que es *entélékheia* y no sólo *enérgεια*. Y por eso nada cósmico ocurre fuera de la principiación de la causa final.

No obstante, lo físico es finalizado siempre imperfectamente, ya que al incluir la principiación del antes temporal no puede alcanzar la plenitud de la culminación mientras ocurre, sino que sólo va hacia ella —*enérgεια atelés*—.

En suma, el distinguirse de la principiación con respecto a su culminación, en tanto que cabe describirlo como cierta distancia o intervalo, puede decirse que va siendo colmado progresivamente —aunque nunca de modo pleno— mediante la concurrencia de las causas distintas de la final: ante todo mediante la concausalidad de la causa eficiente con la material, que da razón del retraso del movimiento en el ir hacia el fin; pero también a través de la concausalidad con alguna distribución formal del orden, sin la que la materia y la eficiencia no principiarían. Tanto la eficiencia como la forma

31. Se disgrega o despliega según las cuatro causas un principio más alto que la causa final, o cuyo carácter culminar es más alto que el mero no ser seguido propio del orden cósmico. Es el acto de ser extramental. Por eso, con respecto al acto de ser del cosmos, ese principio último, la causa final es potencial.

El estricto o extremo carácter culminar del principio primero no puede describirse sin más como posterioridad, pues en su propio nivel excluye la anterioridad, aunque la requiere como realmente distinta de él. Puede describirse con la noción de *después*, tomada en sentido estricto, es decir, como excluyente de nada antes y, por eso, como comienzo puro; sólo un puro comienzo puede ser puramente después: comienzo que ni cesa ni es seguido. Se trata de un primer principio (o un principio trascendental), en tanto que equivale a un comenzar —y culminar— que no admite consumación. En tanto que puro después, excluye *nada* antes (así como desde luego también después), y excluye el antes en su propio nivel: el antes realmente distinto del después no está ‘antes’ que el después, sino que es su despliegue analítico, la esencia extramental, esto es, la entera concurrencia de las concausas en que se disgrega precisamente por carecer de identidad (depende, por creación, de la Identidad originaria, que es Dios).

En suma, la concausalidad es el despliegue analítico real —y, por eso, potencial— de una principiación primera o culminación última, el puro después, de la que la analítica potencial se distingue realmente como antes que no puede faltar. Sin ese antes, el después tampoco sería después. Por consiguiente, el valor de antes de la entera concausalidad no depende tan sólo de la intervención en ella de la anterioridad temporal, sino sobre todo de su distinguirse realmente respecto del después.

dependen de la causa final, no de la material. Dicho brevemente, tampoco la sola anterioridad temporal basta para que ocurran movimientos físicos.

Concordando con ello, el movimiento físico admite, por así decir, un ‘entre’ el principio y el fin que, por un lado, imperfecciona el movimiento como principiación, o lo ‘desprincipia’, pues lo lleva a derivar o proceder disgregándose en causas o principios distintos concausando en distintas concausalidades o coprincipiaciones (y no sólo, por así decir, distendiéndose o dilatándose en tanto que comienzo o avance).

Por otro lado, ese ‘entre’ el principio y el fin imperfecciona el movimiento en su índole de fin, o lo ‘desfinaliza’, en el sentido de que nunca coincide como principiación con la culminación: no la posee. De donde se sigue que nunca ningún movimiento físico cumple por entero el orden del universo —no lo agota—, ni se equipara con él³².

32. En definitiva, la causa final no se disgrega, sino que, por así decir, preside —ordena— la disgregación o despliegue analítico del primer principio —o última culminación— extramental. En ese sentido la causa final pende del después, y no de sí misma. Y aún siendo culminación, la causa final es, por así decir, lo ‘menos anterior’ del antes realmente distinto del después. Por eso se describe como causa que se opone al incesante antes temporal en cuanto que no seguida por ninguna otra.

Ninguna culminación extramental comporta consumación. Ante todo, la última culminación —el después— no equivale a una consumación; pero tampoco la causa final, el orden cósmico, admite consumación. De ahí que se excluya la noción de absoluto en lo creado. Con todo, Dios, la Identidad originaria, tampoco puede en rigor considerarse como absoluto, pues, como se sabe por fe, y se entrevé desde la antropología, es personal y una persona sola es irreal; Dios no excluye la relación real en su seno.

La consumación de la principiación es su mismidad y simultaneidad con la culminación, es decir, la unicidad, que es propia y exclusiva del acto perfecto. En cambio, la culminación última es la culminación de un principio que, al culminar, no se acaba como principio o no se exime de principiar, ni de culminar; por eso se describe como después.

Si la principiación coincide con la culminación, por así decir, se ‘anula’ como principiación y como culminación, esto es, *se consuma* según el modo de la unicidad, mismidad y simultaneidad, de la pura constancia. Principiar consumándose equivale a culminar consumándose, esto es, a consumarse sin más, a quedar constante o presente eximiéndose tanto de principiar como de culminar. Por eso se habla de presencia mental como *exención* tanto de la principiación física como de la principiación trascendental —o metafísica—, y por eso tiene carácter de *límite*. La presencia mental es límite no sólo del conocer —*límite mental*—, sino también límite —o frontera— entre la esencia de la persona humana —que no es convenientemente descrita de acuerdo con la noción de principiación— y la esencia cósmica.

En tanto que la principiación se consuma como culminación, se exime de ‘seguir siendo’ principiación y culminación. Pero si el después se consumara, dejaría de ser después (al decantar en presencia). Culminar sin consumarse equivale a primer principio, pero también a última culminación, o a último fin, entendido éste, claro está, no como propósito último sino como el sentido más alto de la culminación extramental.

Tampoco el antes, la entera principiación física, se consuma, pues la causa más alta o culminar, el principio del orden, nunca es cumplida por entero. El antes proviene o de-

Por eso no cabe sostener, como Aristóteles, que en una determinada concausalidad formal, eficiente y material pueda cifrarse la causalidad final intrínseca al cosmos, a saber, en el movimiento circular. La causa final es la más alta condición de posibilidad de variación formal en el universo físico, y su intervención no falta —es necesaria— en cualquier realidad intracósmica, pues posibilita, más que la eficiente, el dinamismo de lo físico, ante todo la variación formal según la que puede hablarse al cabo de evolución.

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

e-mail: jorgeps@unisabana.edu.co

pende del después; pero al culminar según él (o en él), no se consuma, justo en tanto que el después no se consuma, ya que ni cesa ni es seguido. Así como no existe —o, mejor dicho, no ocurre— antes sin después, tampoco ocurre antes sin distinción intrínseca entre principio y fin, nunca consumada (en tanto que tampoco el después es consumado).

En ese sentido, el acto imperfecto, con la distinción jerárquica que incluye, puede describirse como *culminación siempre pendiente*. En cambio, el después es culminación última o más que pendiente; lo que no significa que no sea creado, pues la creación seguramente ha de ser entendida como vinculación más estrecha con el Creador que una mera dependencia, que un mero pender de Él.

EL LÍMITE MENTAL Y LA FENOMENOLOGÍA

DE LA REDUCCIÓN METODOLÓGICA

A LA AMPLIACIÓN TRASCENDENTAL

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ

Manuscrito recibido: 10-X-2001
Versión final: 12-XII-2001
BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 115-129]

RESUMEN: *El límite mental y la fenomenología.*- En este artículo se compara la fenomenología de Husserl con la filosofía del límite mental de Leonardo Polo; dicha comparación quiere subrayar la importancia de los hábitos en antropología.

Palabras clave: Fenomenología, hábitos, Polo, límite mental.

ABSTRACT: *Mental Limit and Phenomenology.*- In this work we compare the phenomenology of Husserl with Leonardo Polo's philosophy of the mental limit. Said comparison is orientated to highlight the importance of the habits in anthropology.

Keywords: Phenomenology, habits, Polo, mental limit.

Tengo para mí que Husserl es un punto de referencia inexcusable si queremos contextualizar la filosofía poliana del límite mental. Y no precisamente porque Husserl haya sido una de las fuentes inspiradoras del pensamiento poliano, pues en las primeras obras de Polo las alusiones a Husserl son escasas. Más bien, la idea del límite mental se le ocurrió a Polo directamente, sin especiales antecedentes, y su primera contextualización le llevó a examinar, tal y como se aprecia en *El acceso al ser*, de 1964, cuatro cuerpos doctrinales:

a) la doctrina aristotélico-tomista del concepto y su limitación, en virtud de la cual demanda su conversión a la fantasía y permite su posterior interconexión judicativa;

b) el racionalismo moderno, que toma la evidencia y la certeza como supremas categorías gnoseológicas;

c) la pregunta fundamental heideggeriana, con su crítica a la preeminencia del presente y la presencia;

d) y, sobre todo, la ciencia de la lógica hegeliana, que postula la autosuficiencia de la idea.

Pero, en cambio, con la maduración y desarrollo de su doctrina, es decir, en la segunda exposición de su filosofema central, que es el límite mental y su abandono metódico —llevada a cabo a partir de 1984 en el *Curso de teoría del conocimiento*—, la importancia de Husserl, tanto explícita como implícita, es más notable.

La discusión sobre el tiempo de la conciencia

Muy concretamente, en el volumen segundo de ese curso Polo sostiene una discusión entre la noción husserliana de presentificación, la heideggeriana de temporación y su propuesta de la abstracción como articulación presencial del tiempo¹. El meollo de esta discusión es distinguir la presencia de los vectores temporales de la fantasía —imaginación, memoria y estimativa— que ella articula en la abstracción: el pasado y el futuro.

Porque, para Husserl, presente, pasado y futuro son los tres momentos temporales, de acuerdo con los cuales, y con su conjunción, podemos distinguir el tiempo físico o biológico del tiempo psicológico de la conciencia intencional. Podemos distinguirlos porque la formación del noema inteligible exige, para Husserl, una modulación del tiempo que evite el fugaz tránsito del presente que acontece en los procesos que no son noéticos. El presente ha de dilatarse mediante la retención del pasado simultánea con su protensión hacia el futuro. Y así, con esta dilatación del presente a la que llama presentificación, se hace posible el objeto intencional, imposible en cambio en la sucesión temporal constante del tiempo físico o biológico.

Por su parte, para Heidegger, Husserl incurre, como antes Hegel, en el lastre de toda la ontología tradicional, que consiste en el primado del presente. A tal primado se debe el olvido del ser y la deriva idealista, teoretizante, del pensamiento occidental. Hegel es idealista, porque aspira a un presente total, que inhabilita el futuro y prescinde de lo más específicamente propio del tiempo, que es su curso. El tiempo entero de la síntesis hegeliana no transcurre, sino que está todo dado ya. Husserl, por su parte, no es un idealista absoluto, pero no deja de ser idealista, porque la presentificación comporta un primado del presente sobre los demás momentos temporales. La retención del pasado simultánea con su protensión hacia el futuro es, en definitiva, una

1. Cfr. *Curso de teoría*, II, 257-269.

imposición, un imperio del presente a toda costa, un mantenimiento de lo ideal que intenta evitar la corrosión del paso del tiempo.

En cambio, para Heidegger, el tiempo sólo es real en su temporear, en su discurrir. El tiempo extático que nos propone como horizonte de comprensión del ser es el tiempo en el que se entretrejen o entremezclan las tres dimensiones temporales: pasado, presente y futuro, sin que ninguna de ellas sobresalga o destaque sobre las demás, pues cada una remite a todas ellas. Un tiempo tal que impone la constancia de su curso, y que recuerda al eterno retorno de lo mismo nietzscheano: el invariante flujo del tiempo. Consecuentemente, pasaremos del orden ideal, separado del devenir temporal, al ámbito de la práctica humana, que se ejerce en el tiempo fluyente del universo.

Alternativamente, Polo sostiene que en la abstracción la presencia articula el tiempo de los fantasmas imaginativos. Y lo articula precisamente porque no pertenece a él, sino que es introducido desde fuera, por el cognoscente. Por esto precisamente la presencia es presencia mental, no temporal; es decir, es presencia a..., al cognoscente, tanto o más que presencia de..., de lo conocido. El presente temporal remite, pues, al acto de conocimiento, un acto que posee inmanentemente su fin, y que es externo al devenir de los procesos materiales. Precisamente por ser externo y articular desde fuera el curso del tiempo, cabe proponer el abandono de la presencia para conocer el ser extramental; pues, si la presencia perteneciera al tiempo, abandonarla sería tergiversar la índole de lo real. Pero no es así. La praxis cognoscitiva es simultánea, son uno y lo mismo el acto de conocimiento y el objeto conocido; y además es actual. Simple y llanamente, al acto cognoscitivo se debe la actualidad de lo presente. La presencia es la característica de nuestro conocimiento intencional. En consecuencia, distinguir acto de actualidad, es decir, de presencia, es la primera consecuencia que para la metafísica tiene la interpretación poliana del presente; la principal corrección que Polo propone a la metafísica generada a partir de Aristóteles.

Además, Polo sugiere que la actualidad del acto cognoscitivo en que se cifra la presencia constituye una limitación cognoscitiva a la que denomina límite mental. El límite mental afecta a todas las operaciones de la inteligencia humana, y no sólo a la abstracción. Porque la presencia no sólo articula los vectores temporales de la imaginación al abstraer, sino que lastra de alguna manera todas las demás operaciones intelectuales, que para Polo son el pensamiento generalizante, o sea, la reflexión o negación, y la razón discursiva. Porque todas ellas, éstas dos últimas tanto como la abstracción, son operaciones inmanentes, praxis perfectas, en las que el acto cognoscitivo es simultáneo, coactual, con su objeto. Precisamente, buena parte de *El acceso*

*al ser*² está consagrada a examinar de qué modo concreto afecta la presencia mental al operar intelectual del hombre, en su diversidad y pluralidad.

El límite mental y la reducción eidética

Pues bien, al margen de que lleve razón en ello o no, la fenomenología husserliana rectifica al idealismo alemán en un punto concreto: la conciencia no es conciencia de sí, como lo dijo Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, sino conciencia de objetos. El hombre es, más que nada, un ser en el mundo. Con esta rectificación se recorta la intención de identidad final, de absoluto, que caracteriza al idealismo hegeliano; y se asume, de un discutible modo distinto del poliano, la finitud del cognoscente humano.

Y a partir de esta rectificación, Husserl podrá distinguir la diversidad objetiva, por ejemplo, diferenciando mundo de la vida y mundo de la ciencia; y con esa distinción dictaminar sobre el motivo de la crisis de las ciencias europeas en el siglo veinte; o abrir las puertas a la postfenomenología antirracionalista, que ve, en el mundo de la vida prerracional, algo de irracional o de antirracional en el arrancar mismo de la actividad noética, y en la ciencia algo de idealizador y antivital que es mejor deconstruir.

Pero para Husserl esos objetos ante los que el hombre está, propiamente, son los objetos intelectuales: el *noema* correspondiente a la *noesis*. Por eso Max Scheler, Heidegger o Levinas, cada uno a su manera, han intentado corregir a Husserl mostrando las dimensiones sentimentales, prácticas o éticas de la conciencia; es decir, han ampliado la fenomenología dirigiéndola, respectivamente, hacia la ética de los valores, la acción práctica y técnica, y la intersubjetividad.

Entre estas críticas a la fenomenología, o más bien ampliaciones suyas, se encuentra también la filosofía del límite mental de Leonardo Polo; porque, como hemos dicho, señala en la conexión de *noesis* y *noema* una limitación cognoscitiva; y en consecuencia pretende, para acceder a la temática más alta, tanto de la metafísica como de la antropología, un método que aspira a ir más allá de la praxis noética, es decir, *más allá de lo que permite la noción de intencionalidad*. Ciertamente, *la noción de límite mental implica una revisión del método fenomenológico*³.

2. Cfr. *El acceso*, 54-155.

3. Cfr. *El acceso*, 16 y 14.

Repito que la operación intelectual, pensada por Aristóteles como *praxis téleia*, posee inmanentemente su fin; hay una conmensuración estricta entre la operación intelectual y su objeto: *intelligens et intellectum sunt unum, noesis-noema*. Pero, a juicio de Polo, en esta posesión objetiva radica precisamente la limitación del operar intelectual, porque la unidad que logra con su objeto, con ser fuerte e inmediata, una y simultánea, es una unidad en presencia; y eso quiere decir: sólo intencional, establecida por encima de la diferencia real entre cognoscente y conocido. Como lo que se recibe *ad modum recipientis recipitur*, el hombre al conocer eleva el universo material al ámbito de lo inteligible, al orden de lo que la inteligencia puede presenciar; de manera que la presencia mental constituye el estatuto de la verdad, pero se distingue en su realidad de la existencia extramental. En último término: la presencia suple al ser.

En consecuencia, Polo sugiere una metodología filosófica consistente en el abandono del límite mental, es decir, en el abandono de la presencia. Si la posesión objetiva oculta, precisamente por su unidad intencional, la diferencia real entre cognoscente y conocido, el abandono del límite aspirará a conocer la realidad de lo conocido al margen de su ser conocido, y la realidad del cognoscente al margen de su acto de conocer. Lo conocido, en su realidad, es el fundamento de su ser conocido, de su verdad poseída intencionalmente. Y, por su parte, el cognoscente es alguien además del ejercicio operativo de su conocer. En suma, la presencia mental es, tanto como noticia intencional, un obstáculo que se propone abandonar en orden a conocer, por un lado el fundamento, y por otro el carácter de además del ser cognoscente.

Pero entonces, la posesión fenomenológica —no ya referida a la sensibilidad como en la crítica del conocimiento kantiana, sino referida al acto intelectual— es limitada; particularmente en orden al conocimiento de la realidad: tanto la de lo conocido cuanto la del cognoscente. La fenomenología, por tanto, queda atrás, en cuanto que sometida al límite mental; ya que una cosa es la presentificación, y otra completamente distinta el abandono de la presencia.

Justamente Husserl estableció que la fenomenología comportaba una primera reducción, la reducción eidética, según la cual prescindimos de la creencia universal en la realidad de los fenómenos de conciencia, para atenernos exclusivamente a ellos. Pero si en el fenómeno intelectual detectamos una limitación cognoscitiva, y si a tal detectar le encontramos un valor metódico que sugiere abandonar dicha limitación, entonces no admitiremos la reducción eidética, sino que aspiraremos a conocer la realidad extramental; y en cuanto que tal, es decir, como fundamento de la verdad del orden ideal.

De manera que el primer punto de comparación entre la fenomenología y la filosofía poliana del límite mental es éste: la singular unidad del acto cognoscitivo con su objeto, que si bien permite a Husserl considerar aisladamente el fenómeno intelectual, permite también a Polo señalar con precisión la limitación que para la inteligencia humana significa su conocimiento intencional⁴. Esta comparación conduce a decir que la reducción eidética es un atenerse al límite mental, o un limitarse a nuestro conocimiento intencional. Como éste nos alcanza la verdad, particularmente de los seres del universo, la fenomenología es una metodología aceptable, aunque de corto alcance; porque el abandono del límite aspira a conocer aquello de lo que la fenomenología prescinde.

El abandono del límite y la reducción trascendental

Pero éste no es el único punto de comparación posible entre la fenomenología y la doctrina poliana del límite mental. Porque Husserl habló de una segunda reducción, la reducción que alcanza el *ego* trascendental; y por su parte Polo habla de una pluralidad de dimensiones del abandono del límite mental, en particular de dos de ellas con un carácter específicamente antropológico. Si el fenómeno intelectual está afectado por el límite mental, el abandono de dicho límite, el ejercicio antropológico de la filosofía, puede hacerse de varias maneras. Para compararlas con la reducción trascendental interesa considerar especialmente las dos dimensiones antropológicas del abandono del límite mental.

Sucede que la doctrina poliana del límite mental, o el señalar en la conexión del acto cognoscitivo con su objeto una peculiar limitación, no se puede considerar sólo temáticamente, aunque así se llegue a detectar y describir con alguna nitidez dicha limitación⁵. Porque, según lo afirma Polo, *el límite en cuanto tema es estricta vía de acceso*. Y eso quiere decir que la consideración temática del límite mental remite necesariamente a su consideración metódica, porque *el límite adquiere valor de tema precisamente en su abandono*⁶.

Esto quiere decir que o el límite se detecta desde su abandono, desde la temática a que su abandono conduce, o en caso contrario, considerado aisla-

4. Sobre este punto cfr. JUAN JOSÉ PADIAL, «Aspectos gnoseológicos de la noción de mundo», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 901-910.

5. Cfr. sobre este particular HÉCTOR ESQUER GALLARDO, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; capítulo III.

6. Cfr. *El acceso*, 14.

damente, el límite se vislumbra sólo en penumbra, o en condiciones tales que no cabe abandonarlo. Caracterizar el límite mental en sí mismo, como presencia, objetividad, constancia del fenómeno, etc. no es suficiente. Porque, por así decirlo, si el límite se ve en sí mismo, se lo ve como desde *dentro*, y entonces limita y sólo permite acaso suponer lo que nos veda; sólo si el límite se ve desde *fuera* se aprecia porqué es límite, qué limita y qué veda.

Lo cual sucede quizás no sólo con el límite mental, sino con cualquier otra clase de limitación. Recordemos lo que Hegel decía en la *Ciencia de la lógica* sobre los límites *barrera* y los límites *frontera*: éstos últimos permiten el paso, y observar por qué exactamente son límites y qué es lo que delimitan; los otros, en cambio, obstruyen, tapan y ciegan⁷. Por ejemplo, sólo los números enteros muestran con precisión en qué consiste la limitación de los naturales; y sólo los racionales en qué estriba la limitación de aquéllos; y así sucesivamente: rebasando fronteras la inteligencia avanza. En cambio, conviene recordar que el axioma D de la gnoseología poliana⁸ afirma que la inteligencia es operativamente infinita; y que por consiguiente carece de límites barrera. Por tanto, el límite mental es un límite frontera.

Justamente, la distinción kantiana de fenómeno y noúmeno es una apreciación incorrecta del límite mental. Porque el noúmeno es propuesto por Kant como concepto límite; pero límite barrera, en cuanto que imposibilita ir más allá de él. La perplejidad a que conduce el planteamiento kantiano⁹ es entonces una apreciación del límite mental *teñida de tonalidad afectiva, vivencial*¹⁰; es decir, una apreciación confusa de él, porque no se ha detectado en condiciones de abandonarlo.

De acuerdo con esto, hay que decir que sólo la consideración metódica del límite, aquella que lo detecta en orden a su abandono, ratifica su consideración temática. Y, por tanto, que *detectar el límite es solidario de su abandono*¹¹; o que *si se detecta el límite, se abandona*¹². Porque el límite sólo se detecta rigurosamente como tal cuando se lo detecta *en condiciones tales que*

7. Cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, en *Werke*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, 145.

8. Cfr. *Curso de teoría*, II, lección novena.

9. Cfr. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, *Perplejidad y filosofía trascendental en Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 71, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; capítulos I-III.

10. Cfr. *El acceso*, 17.

11. Cfr. *El acceso*, 17.

12. *Presente y futuro*, 180.

quepa abandonarlo, es decir, de manera que entren en juego actos cognoscitivos superiores¹³ a la operación inmanente en que tal límite se cifra.

En suma, la cuestión es que no basta con notar la limitación de la conexión *noesis-noema*, el valor de límite de la presencia mental; sino que además hay que dirigir hacia algún lado la posible ampliación del método fenomenológico.

Porque la fenomenología no sólo permite su ampliación *extensiva*: hacia los objetos sentimentales, técnicos y prácticos, o hacia la intersubjetividad; ésta es una ampliación, ya formulada en la filosofía del siglo veinte, que ensancha la primera reducción, la *epokhé* o reducción fenomenológica, efectivamente insuficiente si a la temática más alta de la metafísica y de la antropología no se accede en presencia. Sino que la fenomenología además reclama una profundización *intensiva*, que ensanche también la consideración en radicalidad de la segunda reducción: la reducción trascendental que remite la diversidad de los fenómenos al *ego* trascendental.

Los hábitos intelectuales y su ubicación en la realidad de la persona

Puesto que el límite mental es la misma operación intelectual¹⁴, detectarlo en condiciones tales que quepa abandonarlo se puede decir que es asumir de un cierto modo la propia operatividad intelectual; asunción que, por ser cognoscitiva, implica el ejercicio de actos intelectuales superiores a la operación: éstos decimos que son los hábitos intelectuales.

Es mi decidida opinión que la más profunda visión de la filosofía poliana del límite mental consiste en afirmar la dependencia que la naturaleza lógica del hombre tiene respecto de su ser personal. Desde este punto de vista, el límite mental es la *salvaguarda de la esencia del hombre*¹⁵, pues la distingue de la esencia del universo, y a su naturaleza de las naturalezas físicas, para preservar su exclusiva dependencia de la persona. El *logos* humano, finito, definido, limitado —en esto lleva razón Husserl frente a Hegel—, no es persona, ni subsistente por sí mismo, ni absoluto, sino dependiente de la persona. El *logos* humano es *la pura dependencia respecto del núcleo del*

13. *Ibid.*, 178.

14. *El límite mental es la operación inmanente* (cfr. *ibid.*, 194).

15. Cfr. *Antropología*, I, 162.

*saber*¹⁶; la operatividad intelectual del hombre depende exclusivamente de la persona.

Pero esta dependencia no es simple sino compleja, y apunta a una pluralidad de modos y niveles según los cuales la persona humana puede tener su naturaleza lógica, disponer de ella, hacerse con ella y dominarla. Y a estas tenencias personales la tradición las ha denominado hábitos intelectuales; un punto mediador, que la fenomenología no barrunta ni de lejos, entre las dos reducciones husserlianas, o entre las operaciones noéticas y el *ego* trascendental. El abandono del límite mental propugna la existencia de actos cognoscitivos superiores a las operaciones inmanentes, que son los llamados hábitos cognoscitivos, y que median entre el núcleo personal y los objetos del mundo ante los que está.

Ciertamente, la perfección de una naturaleza es su esencia, y la de la naturaleza lógica es la esencia del hombre; por tanto, las operaciones reclaman ante todo una esencialización que es su humanización, su crecimiento mediante los hábitos. La virtud es la perfección propia de la naturaleza humana, y así la que constituye su esencia. Pero aún más allá de la esencia de un ente está su ser, del que aquélla depende; y la esencia del hombre se dice precisamente suya porque remite al ser personal: la persona es lo más radical en el ámbito de lo humano. Y eso quiere decir que la naturaleza lógica, incluso perfeccionada con los hábitos esenciales, exige su personalización, su remisión al ser de la persona, que es un ser cognoscente¹⁷. Los hábitos intelectuales abarcan estos dos niveles que median entre el ser personal y su operatividad lógica. Por esto los hábitos intelectuales son de dos clases: los que han sido nombrados como operativos o adquiridos, y los que lo han sido como entitativos o innatos.

a) *Los hábitos operativos*

Los hábitos intelectuales operativos refuerzan la capacidad intelectual, permitiendo operaciones sin ellos imposibles. Y se dicen adquiridos porque ese refuerzo o repotenciación de la capacidad intelectual deriva del ejercicio de sus mismas operaciones. La segunda dimensión del abandono del límite mental consiste precisamente en el ejercicio de estos hábitos, que reportan ese refuerzo de la facultad; y de acuerdo con el cual se constituye la capaci-

16. Cfr. *El acceso*, 78.

17. El entender es para POLO un trascendental personal (cfr. *Antropología*, I, 3ª parte, c. II).

dad intelectual en proceder racional, mediante el cual pugnamos con los principios reales y los explicitamos.

El concepto, el juicio y el razonamiento son operaciones prosecretivas de la inteligencia a partir de la abstracción, imposibles sin los hábitos antecedentes: el hábito abstractivo, el conceptual y el judicativo¹⁸. Pero la razón termina percatándose exclusivamente del primado del principio de contradicción, que es su implícito final; en cambio, el conocimiento de la pluralidad de los primeros principios excede el poder de la razón, porque no se explicita operativamente desde un hábito de la argumentación o fundamentación.

Y hay que apreciar que proseguir la intelección, a partir de la simple aprehensión, razonando, o usar de las propias operaciones no para conocer los objetos que con ellas se conmensuran, sino para explicitar las causas con ellos y ellas coordinadas, es una especial manera de poseer la propia naturaleza lógica; y, por tanto, un hábito de la inteligencia, del que decimos que es adquirido u operativo.

Pues bien, este refuerzo habitual, como resulta claro, es la perfección de la capacidad natural de la inteligencia, puesto que la repotencia; y constituye así la elevación de la naturaleza lógica a esencia del hombre. Sin hábitos operativos la naturaleza no se esencializa, porque no adquiere su perfección propia. La racionalidad discursiva siempre se ha visto como un signo de imperfección por comparación con el entendimiento intuitivo; pero no es signo de imperfección, sino lo contrario, cuando se la compara con la simple aprehensión de una idea abstracta, o con la mera presencia de objetos ante una naturaleza intelectual.

Las otras tres dimensiones del abandono del límite mental en cambio se adscriben a hábitos que se dicen entitativos o innatos de la persona; por eso Polo afirma que su sujeto no es la inteligencia como facultad, sino el intelecto agente como núcleo personal del saber. Los llamados hábitos innatos de la inteligencia no son hábitos operativos, sino estrictamente personales, porque se adscriben al ser personal en tanto que ser cognoscente.

18. Cfr. a este respecto JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996; capítulo IV.

b) *Los hábitos innatos*

Y, efectivamente, advertir los primeros principios comporta una *renuncia* a la operatividad intelectual por no ser adecuada para ellos; y es así también una manera, por curiosa que resulte, de acuerdo con la cual el ser cognoscente puede habérselas respecto de su propia naturaleza lógica. El hábito de los primeros principios es ciertamente innato, pero no fijo; puede incrementarse, y su incremento es su personalización, una extensión de la libertad personal que afecta al modo como entendemos los primeros principios. Concretamente, según Polo, la intelección de los primeros principios puede evitar su macla, o la exclusividad del principio de contradicción, y distinguir entonces como mutuamente vigentes tres primeros principios: el de no contradicción, el de identidad y el de causalidad trascendental. Esta es la fecundación del hábito innato que la persona puede lograr libremente, y a ella se dirige la primera dimensión del abandono del límite mental.

Análogamente, *alcanzar* la propia existencia personal como siendo además de la operatividad intelectual es otra manera de asumir ésta en términos cognoscitivos, asunción que compete al hábito de sabiduría, un hábito estrictamente personal; de acuerdo con el cual nos hacemos cargo de nuestra naturaleza intelectual como lo que es, no algo idéntico con la persona, sino sólo la manifestación esencial del propio ser personal, un ser que se muestra así carente de réplica. A tal conocimiento del ser personal se dirige la tercera dimensión del abandono del límite mental.

Y también es una manera de asumir la propia naturaleza lógica, de habérsela con ella, el *detenerse* o *demorarse* en ella para conocer la esencia y naturaleza de la persona. Como la naturaleza humana se esencializa habitualmente, y los hábitos se adquieren por los actos, con su conocimiento se corresponde el conocimiento práctico. Por eso Polo dice que esta cuarta dimensión del abandono del límite corresponde al hábito innato de la *sindéresis*¹⁹; otro hábito que puede ser personalizado, fecundado, para modular libremente el imperativo práctico que rige la conducta humana: haz el bien y evita el mal. Tal es, efectivamente la naturaleza de la voluntad humana, pero como bienes hay muchos, la libre personalización de la *sindéresis* la modula y orienta hacia unos u otros bienes, propios o ajenos.

Por eso, según Polo, estas tres dimensiones, que diríamos superiores, del abandono del límite mental se adscriben a los tres hábitos innatos de la

19. Cfr. FRANCISCO MOLINA, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; parte II.

persona que hemos mencionado. Estos tres hábitos intelectuales superiores, por cuanto conectan la esencia lógica del hombre con su ser personal en su índole cognoscitiva, constituyen la personalización del *logos* humano: la culminación en el orden de la dependencia que la operatividad intelectual requiere.

Con una matización. Polo afirma que la persona humana no dispone de su esencia, sino de acuerdo con ella²⁰; o bien, que el *logos* depende de la persona no porque la persona disponga de él, sino porque dispone según él²¹. Por tanto, no sería adecuado entender los hábitos intelectuales superiores como estrictos usos de la naturaleza lógica, porque solemos hablar de usos con una connotación más bien práctica que teórica. Sólo la segunda dimensión del abandono del límite, y quiero hacer constar expresamente esta diferencia respecto de las otras tres dimensiones, constituye la esencia de la persona; y por tanto en esa medida es una disposición estricta de su operatividad lógica y conforme con ella, aun siendo cognoscitiva. La naturaleza lógica es esencializable mediante los hábitos adquiridos de la razón discursiva.

Pero además la persona tiene que asumir su propia esencia, tiene que personalizarla; tiene también que habérselas con sus propios hábitos adquiridos, es decir, con su esencia lógica entera, aunque este habérselas con ella no sea una estricta disposición o uso de ella. Porque ha de asumirla de acuerdo con su ser, que es también cognoscitivo, para acceder así a los temas más elevados a que el intelecto personal puede llegar. Lo cual remite a los llamados hábitos innatos del *cognoscente*, mediante los cuales el hombre puede lograr aquella personalización, y hacerlo de una manera plural, como ya hemos dicho: al menos puede detenerse en su propia esencia lógica, alcanzar la existencia personal que es además de la operatividad intelectual, o advertir los primeros principios allende las operaciones de la inteligencia.

Siendo estos tres ejercicios intelectivos dimensiones del abandono del límite mental, hay que decir que son estrictos hábitos, si bien innatos al intelecto personal; y que en ellos se posee, se asume de un cierto modo, el límite, la propia operatividad intelectual; y que esta posesión le otorga y confiere al mismo límite su valor metódico; y que de esta manera el límite es vía de acceso a la temática metafísica y en particular a la antropológica. Algo muy superior, desde luego, a la reducción trascendental, y más complejo que ella: porque los hábitos intelectuales superiores exigen a la antropología no una

20. Cfr. *Presente y futuro*, 190.

21. Cfr. *El acceso*, 80.

reducción, sino más bien lo que Polo ha denominado una *ampliación trascendental*²².

Balance sobre la antropología moderna y la antropología trascendental

Quiero ahora extraer un pequeño balance de este discurso que ha enlazado las cuatro dimensiones del abandono del límite mental con los hábitos, adquiridos o preferentemente innatos, del cognoscente. El balance debe ayudarnos a ver mejor su conexión con la reducción trascendental husserliana, que es la doctrina que nos condujo a aludir a ellos. Y el balance es el siguiente: me cabría denunciar en la filosofía moderna un defecto, principalmente derivado de su epistemología, que llamaría su precipitación en la consideración del yo cognoscente. La reducción trascendental husserliana es un modelo paradigmático de esta precipitación.

Desde Descartes hasta Husserl, pasando por Kant o Hegel, se da un tránsito precipitado desde las operaciones cognoscitivas al yo cognoscente. Y así tenemos un paso desde la duda metódica al *cogito* cartesiano, desde las categorías kantianas del entendimiento a la conciencia trascendental, desde los momentos dialécticos a la síntesis totalizante del universal concreto hegeliano en el que la idea se reconoce, y desde la variedad de los fenómenos al *ego* trascendental husserliano. Pero la doctrina clásica de los hábitos intelectuales, a la que se asimila, como una reformulación suya desde la averiguación del límite mental, la metodología poliana del abandono de este límite, proponen que entre la operación cognoscitiva y el yo median otros actos, como son los hábitos, adquiridos e innatos, del cognoscente. La ignorancia de este punto mediador precipita en una visión insuficientemente profunda de la persona, que no alcanza su ser cognoscitivo; y que malogra por ello la antropología, entre otras cosas porque de ese modo la construye en el vacío.

Polo sostiene ciertamente la tesis de que la antropología se distingue de la metafísica, porque el ser personal es cognoscente, y el ser de que se ocupa la metafísica es solamente el ser extramental. Pero la pretensión de separar la antropología de la metafísica, considerando que no es una filosofía segunda, categorial, sino aspirando a construir una antropología trascendental²³, ha de hacerse con cuidado.

22. Cfr. *Antropología*, I, 24-31.

23. Cfr. al respecto SALVADOR PIÁ TARAZONA, «La *Antropología trascendental* de Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 1999 (1), 101-115.

a) Primero, para no invalidar la metafísica: la realidad extramental existe y tiene su modo de ser, precisamente impersonal;

b) en segundo lugar, para no construir una antropología simétrica de la metafísica. Ésta es, concretamente, la acusación poliana a la antropología moderna²⁴: que ha simetrizado los conceptos de la metafísica clásica y los ha aplicado al espíritu humano. *Res cogitans*, *causa sui*, hilemorfismo del objeto conocido, identidad de la conciencia, etc., son tópicos que muestran esa simetría, de la que también habló Ortega²⁵;

c) pero además hay que cuidarse, en tercer lugar, de lo que he denominado construcción en el vacío de la antropología.

Construcción en el vacío significa que por una parte se fraguan unos recursos conceptuales novedosos para entender al cognoscente, como son el de *res cogitans*, incomunicada con la *res extensa*; la acusación de paralogismo al *cogito* en cuanto realidad sustancial; la transformación de la sustancia en sujeto; el aislamiento de la lógica respecto de la metafísica para lograr una lógica pura, etc.; impidiendo, por otra parte, descubrir en el ser humano en cuanto que cognoscente las claves ontológicas forjadas por la tradición: el ser, la esencia, la naturaleza y la sustancia del hombre, cuerpo y alma, etc. La antropología exige una ampliación trascendental, para ver de qué peculiar modo juegan esos conceptos en los dominios de la persona, del ser intelectual; pero no puede impedir reductivamente una concepción en profundidad, trascendental, del ser humano.

La doctrina poliana del abandono del límite es una doctrina epistemológica y antropológica completa, que recupera ese punto mediador entre el yo cognoscente y su operatividad que son los hábitos intelectuales, o que afirma que el límite mental puede ser abandonado; y así evita ésta que he llamado construcción en el vacío de la subjetividad personal; puesto que alcanza a formular la naturaleza, esencia y ser de la persona humana. Por tanto, en lugar de la postmoderna crítica de la noción de sujeto, por su aislamiento, solipsismo, autonomía, etc., la antropología del abandono del límite sugiere una ampliación trascendental para formular una antropología a la altura de la época, que tampoco ha de regresar a la antigua metafísica del hombre, filo-

24. Cfr. particularmente *Antropología*, I; 1ª parte, III, B.

25. “*El error de Descartes y de los caballeros del espíritu* —dice aludiendo a la filosofía moderna— *ha sido no llevar a fondo su reforma de la filosofía, y aplicar sin más a la nueva realidad que aspiraban estatuir —‘la pensée, el geist’— la doctrina vetusta sobre el ser*” (JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Revista de occidente, Madrid, 1958, 27).

sofía segunda y predicamental, o a construirse de un modo simétrico con la metafísica.

Incluso yo tendría que decir aquí a este respecto que la asimilación que aquí hemos sugerido entre las distintas dimensiones del abandono del límite mental y la doctrina tradicional de los hábitos intelectuales, adquiridos o innatos, con ser globalmente cierta y muy sugerente, no deja de ser una concesión al pensamiento clásico, o una contextualización en él de la filosofía poliana del límite mental. Porque la noción de hábito es heredera de un modo de pensar predicamental: la categorialización de los saberes superiores del hombre. Pero en estricta antropología trascendental, bastaría con hablar de las dimensiones del abandono del límite mental; porque, para una concepción definitiva del ser humano, no hay nada más específico que su limitación cognoscitiva, ni mejor género que el de las personas. El abandono del límite no es precisamente una tenencia de cierta clase de seres, ni menos una acción de una sustancia; lo que es el abandono del límite es pluridimensional, y en una de sus dimensiones alcanza el ser personal en su estricto carácter de además. Y así es como debe formularse una antropología trascendental no construída en el vacío ni simétrica con la metafísica.

Juan A. García González
Departamento de Filosofía
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos s/n
29071 Málaga (Spain)

e-mail: jagarciago@uma.es

DURACIÓN Y TIEMPO HUMANO

BERGSON-POLO

LUZ GONZÁLEZ UMERES

Manuscrito recibido: 25-IV-2001

Versión final: 5-X-2001

BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 131-141]

RESUMEN: *Duración y tiempo humano*.- Este trabajo presenta dos visiones del tiempo humano: las de Bergson y Polo. La propuesta bergsoniana está fechada en París, 1888, en un ambiente mecanicista al cual se enfrenta, recuperando el tiempo psicológico. La propuesta de Polo iniciada a mediados del siglo XX va más allá del nivel psicológico: se adentra en el ámbito de los trascendentales personales.

Palabras clave: Duración, tiempo humano.

ABSTRACT: *Duration and Human Time*.- This study presents two points of view on human time: those of Bergson and Polo. Bergson's proposition, which dates 1888 (Paris), came forth from the intellectual ambience marked by a mechanist vision of the world, which he confronts, recovering the psychological time. Polo's point of view, which found its beginning half way through the 20th century, goes beyond the psychological level: he goes deeply into the ambit of the personal transcendentals.

Keywords: Duration, human time.

La experiencia del tiempo recorre toda la Historia de la Filosofía y muerde con fuerza la vida del hombre. En las páginas que siguen presento breves síntesis del pensamiento de dos filósofos contemporáneos en torno al tiempo humano, Bergson y Polo, seguidos de un contraste general entre ambos. Concluyo señalando la posibilidad de enriquecer la intuición del tiempo psicológico explícito en el descubrimiento bergsoniano de la *duración* desde otro nivel: los trascendentales antropológicos propuestos por Leonardo Polo.

Bergson incoa su propuesta en 1888 y tiene una vigencia histórica de cinco a seis décadas. La de Polo nace en el siglo XX en la década de los 50, se desarrolla en las siguientes y está abierta al futuro.

1. La filosofía en la Universidad de París: 1888

En una entrevista con Charles Du Bos, evocó Bergson en 1922 el ambiente filosófico que se respiraba en la Universidad de París. Cito el texto: “a l’époque où je préparais mon agrégation, il y avait pour ainsi dire deux champs dans l’Université: celui, de beaucoup le plus nombreux, qui estimait que Kant avait posé les questions sous leurs formes définitives, et celui qui se ralliait à l’évolutionisme de Spencer. J’appartenais à ce second groupe”¹.

Son trazos que delinear bien los bandos y las temáticas que discutían profesores y alumnos, al finalizar el XIX en una de las más antiguas Universidades del mundo. En la Facultad de Filosofía de París, profesores como Boutroux, Durkheim, Lachelier, Alcan, Halevy, Delbos, Ravaisson vivirán inmersos en problemas suscitados por el *cogito* cartesiano y que —tanto los empiristas escoceses como los racionalistas continentales— habían intentado resolver en el siglo XVII.

La tradición francesa recogió estos temas modernos, pero también el gusto por los estudios clásicos. Estará presente en París el cultivo del griego y del latín y esta familiaridad con las lenguas clásicas dejará su huella en el joven estudiante que era Bergson. Presenta en 1889 una tesis sobre Aristóteles para demostrar su suficiencia en el manejo del latín y del griego². Este trabajo reflejará, a su vez, lo que su tiempo pensaba sobre el Estagirita. Hace allí el préstamo a Ravaisson —tenido como el experto sobre Aristóteles en París—, de algunas interpretaciones de la metafísica del Estagirita leída en clave neoplatónica³.

Bergson asimila también de ese ambiente el gusto por los datos inmediatos y una actitud empírica, que será para él como una segunda naturaleza; el culto a las ciencias experimentales; la neutralidad ante cuestiones que ro-

-
1. HENRI BERGSON, *Oeuvres: essai sur les données immédiates de la conscience, matière et mémoire, le rire, révolution créatrice, l’énergie spirituelle, les deux sources de la morale et de la religion, la pensée et le mouvant*. Textes annotés par André Robinet; introduction par Henri Gouhier, Presses Universitaires de France, Paris, 1970, 1541. Ese texto en español sería: “en la época en la cual yo preparaba mi agregación había, por así decirlo, dos bandos dentro de la Universidad: aquéllos, los más numerosos, que estimaban que Kant había planteado las cuestiones bajo sus formas definitivas, y aquéllos que se adherían al evolucionismo de Spencer. Yo pertenecía a este segundo grupo”.
 2. HENRI BERGSON, *Quid Aristóteles de loco senserit*, Alcan, Paris, 1889.
 3. Esta relectura de ARISTÓTELES desde los alejandrinos ha sido tratada por ROSE-MARIE MOSSÉ-BASTIDE, en su obra *Bergson et Plotin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959.

cen la ideología del Estado, como la ética o la religión; la convicción de que la evolución es una certeza, etc.

Su descubrimiento de la *durée*, que revolucionará pocos años después el ambiente mecanicista de la Sorbona, tiene lugar en Clermont-Ferrand hacia 1885, donde dicta clases: se produce mientras explica en un pizarrón negro los sofismas de Zenón de Elea⁴.

Estaba meditando tiempo atrás los *Primeros Principios* de Spencer, con la intención de corregir la noción de tiempo allí expuesta, que ya aparecía obsoleta a la física de su tiempo: “je me mis donc à examiner —dice Bergson— d’un peu plus près l’idée admise du temps, et je me rendis compte que, de quelque biais qu’on la prît, on aboutissait à des difficultés insurmontables”⁵.

2. Tiempo, libertad e intuición

El tiempo psicológico —que es el que descubre Bergson— es diverso del tiempo físico, medido por los relojes y en el cual se transforman los cuerpos físicos. Lo llama *duración* pues los estados psicológicos no se cortan —como una sierra corta la madera—, se superponen unos a otros: forman un todo unido. El análisis que intenta aislar estos estados para obtener ideas claras y distintas —siguiendo el *more geométrico* de razonar—, es artificial. Lo real del tiempo psicológico es esa interpenetración de estados, en los cuales no hay *necesidad* como sostenía el mecanicismo, sino *libertad*⁶.

El gozo de este descubrimiento lo colma de luz, y decide redactar su tesis doctoral sobre este asunto nuclear. Piensa hacer una relectura de la historia de la filosofía desde esta perspectiva. Durante tres años trabaja en la tesis, redactándola de un tirón —confía a Du Bos— y la sustenta en 1888. Será su famoso *Essai sur les données immédiates de la conscience*⁷.

4. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1541.

5. En el testimonio a DU BOS señala que antes ha estado meditando sobre los *Primeros principios* de SPENCER, en quien percibe una cultura científica débil (cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1541). Ese texto en español sería: “yo me puse entonces a examinar desde más cerca la idea admitida de tiempo y me di cuenta que desde cualquier ángulo que uno la tome, aparecían dificultades insalvables”.

6. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1541.

7. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, 1889.

La *duración* no es el tiempo físico, con cortes fragmentarios. Es, en frase de Zubiri, “el tiempo puro, no el esquema de la sucesión”⁸. Percibimos la *duración* en la conciencia que es el escenario privilegiado del tiempo psicológico. Pero en el hecho de *durar* Bergson entrevé también *el yo*. Sostiene nuestro filósofo que el *durar* está conectado con la *libertad del yo que decide*. Y argumenta en el *Essai* sobre esta conexión de *la duración y la libertad del yo*. Dice, tomando un ejemplo de la experiencia común: en ocasiones emerge súbitamente de lo profundo de nosotros una decisión de la cual no sabemos dar razones. Proviene —sostiene— de un núcleo en el cual nos *reconocemos* de un modo también singular: “el yo es el meollo de nuestra personalidad”⁹. Por eso, para Bergson, la *duración* nos aleja de la explicación mecanicista y nos acerca al mundo interior de nuestro propio yo. Y como dando razón, tanto del yo como de la personalidad, emerge a nuestros ojos interiores la *libertad*: es la responsable de esas decisiones súbitas. La *libertad* es, pues, una nota característica del yo que nos entrega la experiencia de la *duración*.

El razonamiento *more geometrico* es incapaz de dar cuenta de ella. Lo que quiere subrayar Bergson, es que la *duración* o la *libertad* son tan reales como el mundo exterior. Lo que acontece es que la razón científica está capacitada para enfrentarse con el mundo físico y para obtener un conocimiento que permita dominarlo¹⁰. No lo está para descubrir la libertad.

Por eso, Bergson ve claro que es preciso incoar un modo nuevo de alcanzar lo real —que denomina *metafísica*—, aunque en realidad se trate del mundo psicológico y elabora el método que denomina *intuición*¹¹, el cual permitirá conocer adecuadamente estas realidades interiores, tan ricas en contenido, pero a su vez tan desconocidas y negadas en su tiempo.

Las fases de este método tendrán que ver con lo que llama una *torsión del espíritu sobre sí mismo*¹², que a mi modo de ver, es un intento de *encarnar el esprit de finesse* del que habla Pascal —aunque no lo cite en sus

8. Cfr. XAVIER ZUBIRI, *Cinco lecciones de filosofía*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, 185.

9. H. BERGSON, *Oeuvres*, 109.

10. BERGSON comparte la inspiración cartesiana de buscar un saber filosófico que nos permita dominar el mundo material y así utilizarlo para subvenir a las necesidades materiales del hombre.

11. BERGSON habla de su método muchos años después del *Essai*. Hay una recolección de conferencias suyas publicadas en 1934 con el título de *La pensée et le mouvant*, que se refieren a esta característica de la intuición, y otras más (cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1249).

12. Esta torsión del pensamiento sobre sí mismo sería un intento de “recuperar las virtualidades del instinto” para el pensamiento.

obras— el cual complementaría las lagunas pendientes dejadas por el *esprit de geometrie*, abocado a conocer científicamente el mundo exterior¹³.

Este esfuerzo supone penetrar cada vez más en los repliegues profundos de nuestro espíritu, emparentados con lo que Bergson llama el *élan vital*. Maritain ha visto esta propuesta como una especie de recuperación violenta de las virtualidades instintivas escalonadas a lo largo de la evolución zoológica, en un intento de prolongar y transponer en reflexión lo que queda de instinto en el hombre¹⁴.

Pero también el método de la intuición supone un continuo ejercicio, es un *plegarse y replegarse: va-et-vien*. Por eso, no es un acto puntual y único como si fuera un simple abrir los ojos y contemplar pasivamente lo que se nos ofrece. Es un despliegue de actos continuos en una constante visión de lo nuevo, aquello que el espíritu presenta como creación: *une continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté*¹⁵. Este esfuerzo continuado nos mostraría la realidad.

La intuición como método deberá desarrollar también una actitud en el filósofo, la *simpatía*, es decir el esfuerzo por *co-vivir* lo real. Esta simpatía nos transportará al interior de un objeto para coincidir con él de un modo único e inexpressable, a través del cual nos entregará su intimidad¹⁶.

La intuición es pues una experiencia de la realidad, una especie de simbiosis con ella. En diversos textos Bergson dirá explícitamente que el idealismo se ha alejado de la realidad por desvincularse de la experiencia, pero el precio que paga por ello es demasiado alto. Por lo contrario, utilizando el método que él propone se podría acceder a la metafísica, esto es, la *essence du réel*¹⁷.

No es posible detenerse a referir con más amplitud el modo de arribar al tiempo a través de la intuición bergsoniana. Lo que sí se puede decir hoy es

13. La finura de las descripciones de BERGSON revelan una sensibilidad exquisita y unas cualidades estéticas bien desarrolladas.

14. Cfr. JACQUES MARITAIN, *De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1967, 26.

15. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1275. El texto en español sería: “una continuidad ininterrompida de imprevisible novedad”.

16. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1395.

17. Cfr. H. BERGSON, *Oeuvres*, 1285. MARITAIN ha hecho notar que BERGSON “con las propias armas de la ciencia antimetafísica [...] quiso superar el falso culto de la experiencia científica, pero esta nueva metafísica quedó mucho más estrechamente enclavada en la ciencia positiva y más dependiente de ella que lo que había dejado suponer su fuerte reacción contra la pseudo-metafísica cientista” (*De Bergson a Santo Tomás de Aquino*, 11).

que Bergson recogió —en términos muy bien pensados— su propia experiencia del encuentro con el tiempo humano y la libertad psicológica, llamada también libertad de espontaneidad por la tradición clásica¹⁸.

3. Los años 50 y el límite mental

Ricardo Yepes inicia un trabajo de divulgación del pensamiento de Leonardo Polo calificando de *enmarañamiento consciente* a la situación de la filosofía moderna, tomando prestado ese juicio de Polo¹⁹. María José Franquet, por su parte, relata cómo Polo se dio cuenta que el pensamiento moderno estaba afectado por tal enmarañamiento, pues vivía inmerso en el *límite mental*²⁰.

En Madrid, en la primavera de 1950, había detectado con una intuición expresa ese *límite*, en los siguientes términos: “eso se me ocurrió de repente, y punto. Estaba pensando acerca del pensar y el ser, y cómo tenía que ver el ser con el pensar; entonces me di cuenta de que al ser no podríamos llegar mientras no se abandonara la suposición del objeto, porque la suposición hace que el objeto sea limitado y un conocimiento limitado no puede ser un conocimiento del ser si éste se toma en sentido trascendental”²¹.

Nuestro joven filósofo leyó a autores diversos: Tomás de Aquino, Ortega, Zubiri, Hegel y Heidegger. A dos los había escuchado directamente, Ortega y Zubiri. También había leído a filósofos bien conocidos en las Universidades de París y Madrid: Leibniz, Kant y Aristóteles. Leerá a Bergson mucho más tarde, en los años 70. Sin embargo, el contexto cultural de los años 50 en Madrid es distinto en muchos aspectos al de 1888 en la Universidad de París.

Si bien ambos filósofos —Bergson y Polo— buscan adentrarse con profundidad en la realidad, con Polo estamos ante un metafísico que considera el ser desde la perspectiva de la tradición clásica²², sin los condicionamientos

18. Sostengo esta tesis en *El hombre: immanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 678.

19. Cfr. RICARDO YEPES STORK, «El realismo filosófico de Leonardo Polo», en *Nuestro Tiempo*, 1988-septiembre, n.º. 411, 114.

20. Cfr. MARÍA JOSÉ FRANQUET, «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 305.

21. M. J. FRANQUET, «Trayectoria intelectual», 305.

22. Sostiene POLO que “Aristóteles es el primer pensador en que la filosofía adquiere un perfil completo, pues investiga sobre lo intemporal y ofrece un elenco suficiente de filosofías

de la mentalidad mecanicista que rodeó a Bergson. Además, Polo conocerá un Aristóteles desprovisto de la interpretación alejandrina vigente en París a fines del XIX²³.

He oído decir a Polo que detectar el límite mental es una invitación a abandonarlo: “no se puede separar el ser del ser, no cabe apoderarse objetivamente de él porque en esa medida se *desrealiza*, pero si el ser no es real no es nada; la consideración intencional del ser es un *quid pro quo*”²⁴.

Para Polo el saber necesita *presencia*. Con ello quiere hacer notar que es requisito para el concepto esta presencia, pues sin ella el saber actualizado en el concepto no alcanza a ser una reflexión pura. En cuanto que el concepto requiere presencia se destaca del fundamento, se separa de éste. Por este procedimiento Polo reduce la perplejidad a la noción de *presencia mental* y aparece el *límite* en cuanto no se presenta como obstáculo para el conocimiento, sino que se oculta en él, comunicado, fundido con el pensamiento mismo, convertido en él²⁵.

Sólo entonces cabe establecer el valor y sentido de la presencia mental así como su distinción y unificación con las restantes dimensiones del conocimiento. Sólo en la irrelación consigo mismo se detecta el límite en condiciones tales que quepa abandonarlo. El abandono del límite se propone en Polo como un modo de proseguir la metafísica tradicional. Por eso sostiene: “¿qué se entiende en concreto por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas:

1. Despejar, apartar el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es la *existencia extramental*.
2. Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es la *esencia extramental*.
3. Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar *lo que es-además*. Se trata ahora de la *existencia humana*.
4. Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de *no-sí-mismo*. Es el tema de la *esencia humana*”²⁶.

segundas. Al afirmar esto expreso una convicción mía muy antigua: el Estagirita es el punto de referencia inexcusable en un estudio introductorio de la filosofía” (*Introducción*, 1ª ed., 10).

23. POLO no leyó a RAVAISSON (cfr. L. POLO, *Entrevista en Piura*, 1999, *pro manuscripto*).

24. M. J. FRANQUET, «Trayectoria intelectual», 305.

25. Cfr. *El acceso*, 25-192.

26. *El acceso*, 383.

En los años 50 y 60 Polo intenta desarrollar este hallazgo suyo y, como es sabido, desenvuelve una intensa labor docente y de investigación que le facilitará dar forma a sus descubrimientos²⁷. En España y en Hispanoamérica dictará numerosos Seminarios y Cursos de Doctorado en los años 70 a 90, iniciando una segunda rueda de sus publicaciones a partir de la década de los 80 que se sumará a la primera de los años 60.

4. El hombre, un espíritu en el tiempo

En la edición peruana de *Quien es el hombre*, Polo hizo hincapié en el subtítulo del volumen: *un espíritu en el tiempo*. En esa obra describe algunos modos sobre cómo el tiempo afecta al hombre: planteándole problemas a resolver; ofreciéndole determinados procedimientos para su resolución, sujetos asimismo al tiempo. Por su parte las modas —ese modo peculiar de vivir el *mientras*— también le afectan. O el gasto y el arreglo, inherentes a su condición humana. Pero hace notar la posibilidad de descubrir en el tiempo las oportunidades y alternativas, gracias al carácter creador de la inteligencia²⁸.

La inteligencia pone al hombre en conexión con la verdad y así no es absorbido sólo por los requerimientos prácticos: *ingresa al ámbito teórico*. La filosofía primera trata de la verdad, y las filosofías segundas del tiempo, de los asuntos temporales²⁹. Por eso la admiración está en la base de la filosofía, porque “caer en la admiración es caer en la cuenta de que no sólo entra en juego el tiempo; al admirarse se vislumbra lo extra-temporal, lo actual”³⁰.

Pero hay que tener en cuenta el carácter de *además*. Este adverbio expresa que el hombre no se agota en pensar, ni siquiera en actuar. Es *además* y esto significa que es capaz de “abrirse íntimamente a ser, sobrando constantemente siempre”³¹. El carácter de *además* permite alcanzar lo que Polo denomina la *co-existencia humana*³².

27. POLO ha viajado muchos veranos europeos desde 1983 a Piura, donde ha dictado Seminarios y Cursos de Doctorado hasta 1999. Publicó un importante libro suyo, *Hegel y el post-hegelianismo* en 1985, bajo los auspicios de la Asociación de la Rábida y la Universidad de Piura.

28. Cfr. *Quien es el hombre*, Universidad de Piura, Piura, 1993, 56.

29. Cfr. *Introducción*, 18.

30. *Ibid.*, 29.

31. LEONARDO POLO, *La libertad*, 1990, *pro manuscripto*.

32. Cfr. *Antropología*, I, 15.

En su reciente libro *Antropología trascendental*, presenta una reformulación de la antropología. Durante años ha estudiado las relaciones de la metafísica y la antropología, distinguiendo el *ser personal* estudiado por esta última, del ser que investiga la metafísica. Por eso, al estudiar la teoría de los trascendentales sostiene que al ser personal le corresponden también trascendentales, que se han de añadir a los descubiertos por la filosofía tradicional³³. Precisamente esa prosecución de la metafísica implica un ejercicio del pensar que significa abandono de la *presencia* y permite alcanzar los trascendentales personales³⁴.

Polo considera que la *libertad* es una cuestión clave que aconseja abordar la ampliación de los trascendentales clásicos: hay que recabar el valor trascendental que le es peculiar. “A la libertad no le corresponde ser fundamentada ni ser fundamento. Ninguna de estas nociones permite alcanzar el carácter trascendental de la libertad”³⁵.

Precisamente la libertad trascendental permite al hombre alcanzarla como *posesión del futuro que no desfuturiza*³⁶. Esto significa que la libertad no está vinculada a ningún presupuesto, no está ligada a ninguna condición de posibilidad³⁷. De allí que la capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración, o de mantenerlo como tal, es lo peculiar de la libertad humana³⁸. Polo puntualiza que sin la libertad el futuro sólo sería una dimensión del tiempo. Por eso, la posesión del futuro que no desfuturiza “no es la libertad psicológica, pero sí el sentido trascendental de la libertad humana, sin el cual no sería posible la libertad psicológica”³⁹.

El futuro del hombre no forma parte del tiempo cósmico. “No hay un ritmo universal que trece un devenir personal, ni ningún término creado hacia el cual la persona se dirija. El futuro es la apertura trascendental en la que el ser personal es otorgado creativamente”⁴⁰.

33. Cfr. *ibid.*, 11.

34. Cfr. *Curso de teoría*, II, 1ª ed., 130: allí sostiene que “la presencia es la presencia de lo presente”. Ésta es una indicación de que la presencia está conectada con el tiempo humano.

35. *Antropología*, I, 25. Afirma que lo fundado es el ser principal del cual trata la metafísica. Eso lo considera insuficiente para la libertad personal.

36. Cfr. *ibid.*, 230.

37. Cfr. *ibid.*

38. Cfr. *ibid.*, 231.

39. *Ibid.*

40. *Antropología*, I, 231.

5. Contrastes: duración y tiempo humano

Corresponde ahora contrastar —en una aproximación general— estos dos modos de enfrentarse con el tiempo humano, propuestos por Bergson y Polo, ambos interesados en descubrir la verdad de lo real.

A) La primera línea de contrastes tiene que ver con *el enfoque del tiempo*. Bergson se mueve en un ambiente en el cual se da una visión científicista del tiempo y para la cual encuentra un poco más de luz: el tiempo humano se percibe como *dato inmediato en la conciencia psicológica*. Es un durar el yo —núcleo de la personalidad— en el transcurrir temporal. La cuestión del futuro casi no aparece en estos análisis temporales.

Por su parte, Leonardo Polo tiene un enfoque global del tiempo humano: de un lado es ese cambiar que afecta diariamente al hombre, quien debe resolver numerosos problemas prácticos. Pero también el hombre puede salir de la dimensión del gasto: *salir* con su inteligencia. Ejercitándola ingresa al mundo intemporal de la verdad, de la *teoría*. Además, Polo pone la atención en el futuro, y estudia esta dimensión del tiempo humano vinculándola a la *libertad*: ésta es capaz de poseer el futuro sin desfuturizarlo.

B) La segunda línea de contrastes tiene que ver con el modo de *trascender la inmediatez* de los datos sensibles, en una búsqueda de sentido para el tiempo humano.

En el caso de Bergson, lo vemos apresado en los datos inmediatos de la conciencia psicológica, por su apego al empirismo, y por la convicción moderna —que comparte— de negar la capacidad de abstracción metafísica de la inteligencia. La abstracción la ciñe al modo de conocer de la ciencia empírica. Por eso Bergson es moderno en su teoría del conocimiento. La intuición que propone como método para la metafísica, es una especie de recuperación de la espontaneidad del instinto; la cual sería el sustituto del intelecto agente.

Polo encuentra el sentido del tiempo en la co-existencia, en ese *además* que caracteriza a la persona. Ha llegado a ella después de una larga búsqueda en la filosofía clásica y de un estudio detenido de la filosofía moderna. Ve que ésta ha incurrido en la *simetrización* del fundamento, es decir, en aplicar al estudio del hombre las categorías elaboradas por los clásicos para el estudio del mundo físico. Pero también vive inmersa en el *límite mental* que le impide descubrir el *además de la persona*.

C) Finalmente una tercera línea de contrastes entre Bergson y Polo podría hacerse en la línea del *origen del tiempo*: ¿cómo se origina el tiempo humano?

Bergson en la madurez de su vida se planteó el problema de Dios. Antes participaba de los prejuicios cientificistas: Dios era una cuestión superada por la ciencia. Sólo al final de su vida abordó la cuestión del Absoluto en una obra filosófica, en *Las dos fuentes de la moral y la religión*, y lo hizo en términos místicos. En la *Evolución creadora*, al referirse al origen del *elán vital*, ya había señalado a Dios como principio creador de la vida.

En Polo el problema de Dios y la creación del mundo —y con el mundo el tiempo intracósmico— así como la posterior creación de la persona y el tiempo humano, que es *estricta novedad*, estarán presentes desde los inicios en su reflexión filosófica. Alguna vez ha comentado que agradece a quienes contribuyen a “hacer más nítida la intención teológica a la que obedecen (sus) estudios, la cual a veces queda apenas insinuada”⁴¹. En esta línea hay que explicitar que en el pensamiento de Polo el origen del tiempo —tanto el intracósmico como el humano— está en el Creador del mundo y de la persona, esa imagen y semejanza única que es cada quien de Dios.

6. Conclusión

Termino sosteniendo la tesis de que la intuición de la duración, esa modalidad del tiempo humano percibido en los datos inmediatos de la conciencia por Bergson, renovó un contexto cultural cientificista en la primera mitad del siglo XX, que negaba la libertad psicológica, y por tanto es un aporte importante para la filosofía contemporánea.

Sin embargo, al quedar anclado en los datos inmediatos, ese tiempo humano no logra desplegar adecuadamente otros niveles antropológicos más profundos de la persona: no arriba a su dimensión ontológica propiamente dicha.

Dado que la propuesta poliana de una libertad trascendental —junto a otros trascendentales personales— amplía y enriquece esa perspectiva de la libertad y del tiempo humanos, haciéndola pasar del nivel psicológico al nivel antropológico-trascendental, al que posiblemente Bergson aspiraba a llegar, la considero un referente apropiado para enriquecer la experiencia de la duración interior propuesta por Bergson.

Luz González Umeres
Departamento de Filosofía

41. LEONARDO POLO, *Prólogo*, en JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996, XVIII.

DURACIÓN Y TIEMPO HUMANO

LUZ GONZÁLEZ UMERES

Universidad de Piura
Apartado 353-Piura (Peru)

e-mail: gonzaluz@udep.edu.pe

LA CRIATURA COMO DISTINCIÓN

M^a JESÚS SOTO BRUNA

Manuscrito recibido: 22-XI-2001

Versión final: 10-XII-2001

BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 143-167]

RESUMEN: *La criatura como distinción*.- El título del presente artículo apunta a la investigación de una de las tesis centrales del pensamiento de Leonardo Polo referido a la creación, y que se encuentra explícitamente formulada en el Tomo I de su *Antropología trascendental*. Concretamente, la tesis poliana propone abordar el estudio de la criatura desde su carácter de acto de ser *creado*, distinto por ello del Ser *increated*.

Palabras clave: Creador, criatura, nada, distinción.

ABSTRACT: *Creature as Distinction*.- The title of the present article underlines the investigation of one of the thesis central to Leonardo Polo's thought about creation, explicitly developed in the first volume of *Transcendental Anthropology*. Polo's theory studies the creature regarding its act of being *qua created*, therefore as distinct from the *uncreated Being*.

Keywords: Creator, creature, nothingness, distinction.

1. Introducción: el planteamiento creacionista

Una vez que el creacionismo se incorpora a la temática de la metafísica, ésta añade asimismo a su programa una serie de distinciones que no podían hallarse presentes en el pensamiento griego, que ignoraba la creación. La distinción más importante, según Leonardo Polo, no es —como se ha venido afirmando en la ingente literatura sobre el tema¹— la que resalta al ser de los lindes de la nada, sino la que distingue el ser creado propio del ente finito, del ser increado propio del ser divino: “la distinción *criatura-Creador* es mayor que la distinción *ser-nada*”², ha asegurado Polo reiteradamente. Enfocar la creación desde esta distinción me parece ser lo más característico de su pensamiento cuando se trata de abordar la cuestión del Creador y la criatura;

1. Cfr. dentro de la literatura reciente, puede consultarse al respecto: JAN AERTSEN, *Nature and creature: Thomas Aquinas way of thought*, Brill, Leiden, 1988, y la abundante bibliografía allí citada; así como los textos principales de TOMÁS DE AQUINO sobre el tema, especialmente tratado en el capítulo 7, 239-337.
2. *Antropología*, I, 133. Cfr. también, entre otros, *Presente y futuro*, 170.

desde ella se quiere poner de relieve, ciertamente, la trascendencia e independencia de un Absoluto que no queda determinado ni modificado cuando ejerce el acto creador; pero también la novedad que supone la advertencia de la realidad creada, la cual, precisamente en cuanto creada, posee su propio acto de ser, distinto de la esencia creadora y por tanto susceptible de una pluralidad real.

Al plantear entonces la creación en términos de distinción de actos de ser, la pretensión de L. Polo ha consistido en dar un paso hacia delante a partir de las formulaciones clásicas sobre el tema. Así, si una metafísica creacionista admite sin dudar que “el ser de la criatura se distingue de Dios”³, Leonardo Polo sostiene que tal distinción debe abordarse atendiendo al radical carácter de *creado* del ser que se distingue de Dios y que, por lo tanto, no atiende en primer lugar a la esencia del ente ni a la relación, en lo finito, entre la esencia y el ser. Esta tesis, apuntada ya en su obra anterior, se encuentra enunciada explícitamente en el libro *Antropología trascendental*, cuya primera edición data de 1999; está expuesta en los siguientes términos: “el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea realmente distinto de la esencia, sino por ser creado. Si esto no se entiende, se cae en un indiscernimiento unilateral del acto de ser. Por consiguiente, hay que aceptar la distinción entre Dios y la criatura en la línea del acto de ser, la cual, a su vez, comporta en la criatura la distinción del ser con la esencia”⁴.

Si, en efecto, la *creatio* es el acto por el cual Dios, *ex nihilo*, otorga o da el ser, éste —el ser otorgado, el ser de la criatura— no es que no pueda ser confundido con la nada, sino que, ante todo, no queda confundido con Dios⁵; pues el acto de ser finito debe ser *realmente* distinto del acto de ser divino, advirtiéndose ciertamente que tiene realmente su origen en una acción que procede *ex nihilo* y donde Dios no es entendido como un principio a partir del cual son producidos los otros seres. Desde tal distinción puede observarse la singularidad del pensamiento de Polo, tanto con relación al planteamiento clásico, en cierto modo sistematizado en el siglo XIII por Tomás de Aquino, como también en referencia a la gran corriente neoplatónica que recorre en una dirección determinada la historia de la filosofía, y asimismo en confrontación con los logros alcanzados en la especulación teórica por

3. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia Dei*, 3, a. 16, ad 24. En lo sucesivo, para citar esta obra, tendré en cuenta la edición preparada por ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ y ENRIQUE MOROS, en Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 128, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

4. *Antropología*, I, 121.

5. Cfr. *ibid.*, 143.

el idealismo contemporáneo. Las páginas siguientes suponen una aproximación a la posición de L. Polo con respecto al creacionismo, con el fin de introducir la originalidad de su planteamiento en relación con las grandes versiones históricas aludidas.

2. *Ex nihilo* y distinción

Es claro que ya Tomás de Aquino, al introducir la creación como *processio ex nihilo*⁶, se sitúa más allá del modelo aristotélico del cambio, que presuponía siempre el sustrato permanente de la materia, a partir del cual no surge en acto sino aquello que ya preexistía en la potencia de la materia. La noción de creación obliga, por el contrario, a pensar en una acción en la que se halla ausente toda potencia pasiva, pues el Creador, si es tal, actúa sin ninguna potencia previa; de tal modo “que no hay proporción alguna entre lo que no posee ninguna potencia y la potencia que presupone el poder de todo agente natural. Ambas (potencias) se comportan entre sí como el no-ser y el ser”⁷. Y de ahí la ya clásica descripción de la creación que fijó el Aquinate: “[...] *emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationem*”⁸, explicando así que el acto creador se dirige propiamente al ser, sin materia previa o supuesto alguno⁹ y, por lo tanto, es creación *de la nada*.

Leonardo Polo ha recogido el pensamiento anterior en su integridad. Pero, partiendo de éste, ha precisado que el carácter creado de la criatura adquiere su consideración radical al distinguirla de Dios: “según mi propuesta, el ser creado no es el ente transcategorial, sino distinto de la nada, porque sólo así la criatura es todavía más distinta de Dios. La distinción de ser y nada cede ante la distinción de la criatura y Dios”¹⁰, pues esta última es mayor. Ciertamente, la nada queda excluida del ser finito al ser creado; pero tal exclusión no es lo que en su radicalidad define, por así decir, la finitud, una

6. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 44: *De processione creaturarum a Deo, et de omnium entium prima causa*.

7. *Ibid.*, q. 45, a. 5, ad 3.

8. “Unde, si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod praesupponatur huius emanationi. Idem autem est *nihil* quod nullum ens [...]. Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil” (*ibid.*, a. 1, resp.).

9. Aunque introductoria, considero precisa en sus términos la exposición del pensamiento de TOMÁS DE AQUINO referente a la creación presentada por LAURENCE RENAULT, en su libro *Dieu et les créatures selon Thomas d’Aquin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1995, en el capítulo titulado: «Création et distinction», 50-70.

10. *Antropología*, I, 132.

vez aceptado que lo creado es *ex nihilo*. Antes bien, aquello que se consigue al distinguir al ser de la nada es lo que Polo considera la máxima distinción: “Dios ‘se ocupa’ de la nada para crear: crea ‘fijándose en’ la nada para establecer una distinción superior, es decir, *crea lo que se distingue más de Él que de la nada*. Con otras palabras, nada ‘sirve’ para sentar la ‘mayor distinción’, es decir, la de la criatura con Dios. La consideración filosófica de la nada se reduce a esto. *Nada* es la exclusión completa de que la criatura se distinga más de cualquier otra instancia que de Dios. Dios no crearía si lo creado se distinguiera más de cualquier otra cosa que de Él”¹¹. Tal distinción entra ya en el orden trascendental, pues se establece entre actos de ser.

De un modo sistemático lo había expresado ya en su libro *Presente y futuro del hombre*: “creación significa dos cosas: 1^a) Que la distinción más importante que se puede sentar no es aquella que existe entre lo que se mueve y lo inmóvil, o entre lo transitorio y lo permanente, porque *la distinción entre ser y nada* lo supera [...]. El creacionismo significa [...] que el ser es *realmente* lo más distinto de la nada [...]. 2^a) Significa, también, que si el ser se distingue de la nada en *sentido real*, todavía hay una distinción mayor: aquella que existe entre lo que se distingue de la nada y Dios”¹². Con ello, queda advertida la positividad propia de la criatura en cuanto tal¹³ y el alejamiento de una comprensión de la misma como un aspecto imperfecto de la perfección divina, o “como un precipitado degradado de la esencia divina”¹⁴.

Desde este planteamiento de la creación, la pluralidad de los sentidos del ser que tan original y genialmente había permitido a Aristóteles superar de un modo definitivo el monismo parmenídeo, queda situada en su propio ámbito categorial, para abrirse a una distinción mayor y que se asienta en la esfera de lo trascendental. Así lo ha expresado Polo en la actualidad: “creación significa que la distinción entre lo categorial y lo trascendental no es la más radical. Con ello se abre una distinción sin la cual el planteamiento trascendental que propongo no se entiende: es la distinción de la criatura con el Creador”¹⁵. Se trata de una consideración que no pudo atisbar la especulación confinada en la eternidad de las esferas celestes. A partir de ahora, en efecto, debe repararse en que el ser se divide en dos: el ser creado y el ser

11. *Ibid.*, 135, nota 136.

12. *Presente y futuro*, 138-139.

13. “La distinción es positiva” (*Antropología*, I, 133).

14. Expresión usada y rechazada para la comprensión de la criatura en *La persona humana*, 235.

15. *Antropología*, I, 133.

increado¹⁶; mientras que “el pensamiento griego estimaba que la diferencia más importante es la que existe entre lo que no puede permanecer en su ser y lo eterno —lo que permanece siempre en su ser— [...]. Por ello, el pensamiento griego no es creacionista”¹⁷.

Reconocer al ente finito como creado significa reconocer que su acto de ser propio consiste precisamente en su carácter de *creado*, distinto del acto de ser de Dios. Desde este reconocimiento, puede resaltarse adecuadamente la trascendencia e independencia del Absoluto y reconocerlo como *máxima-mente distinto*: “Dios no es lo absolutamente diferente, sino lo máximamente distinto”¹⁸; y, al mismo tiempo queda determinada la posición metafísica de la criatura: “la criatura *es* por Dios, es decir, por su causa, o por destinarse a su Creador. En cambio, el Ser increado es independiente de la criatura, *es* sin necesidad de ella”¹⁹. Desde este enfoque, el clásico tema referido a la relación Dios-mundo, no puede abordarse desde la diferencia entre lo ‘uno’ y lo ‘otro’. Establecer entre el Absoluto y lo creado una relación de diferencia, implicaría abordar esta cuestión desde la lógica de la unidad del ente y su relación, por así decir, con sus inferiores²⁰; pero entonces quedaría fuera de tratamiento la pluralidad real que se advierte al admitir la existencia de seres que son creados²¹.

En definitiva, una metafísica que quiera dar cuenta de la pluralidad de la realidad creada, y que no quiera por tanto confundir el ser del Creador con el ser de la criatura, debe sostener que la pluralidad creada no tiene término de

16. Cfr. *La persona humana*, 232.

17. *Antropología*, I, 132. Cfr. *Presente y futuro*, 138.

18. *Antropología*, I, 143. Según LEONARDO POLO, la *diferencia* se incluye dentro del marco de lo objetivo, mientras que la *distinción* penetra en el tratamiento de lo propiamente real: “el sentido trascendental de la distinción no puede ser pensado objetivamente, pues los objetos sólo se piensan en términos de unicidad (como dice Aristóteles, sólo se piensa lo uno). Paralelamente, las diferencias sólo se pueden subsumir en la unidad del ente de manera incoherente” (*ibid.*, 131). Cfr. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001, 68-75.

19. *La persona humana*, 232.

20. “Cuando se trata de la pluralidad de objetos es preferible hablar de diferencias [...]. Las distinciones son de mayor amplitud que las diferencias, las cuales corresponden al orden lógico” (*Antropología*, I, 131).

21. Tal advertencia requiere, en la filosofía de LEONARDO POLO, el abandono del denominado por él *límite mental*, que, fundamentalmente, consiste en la objetividad del pensamiento. Son ya muchos los estudios sobre LEONARDO POLO que han abordado este asunto; recientemente, lo ha expuesto con claridad JUAN FERNANDO SELLÉS, en su artículo: «El hábito de sabiduría según Leonardo Polo», en *Studia Poliana*, 2001 (3), 73-103, especialmente, 82-84.

comparación con Dios. O sea, Dios no es aquí el Ser-Uno, del cual los otros seres reciben, como por semejanza, su ser y su unidad. Antes bien, admitida la creación, “hay que admitir que *la distinción también es trascendental, o tan primaria como la unidad*”²²; con ello queda explicada la división del ser en ser creado y ser increado, además de haberse excluido de un modo definitivo el monismo en que el pensamiento antiguo quedaba —en última instancia— estancado. Además, esta determinación de la criatura como distinción atiende a la realidad última del ente finito; alejando entonces otro tipo de consideraciones que no se sitúan propiamente en este orden trascendental, sino que más bien equivalen a planteamientos lógicos u objetivistas. Como ha señalado I. Falgueras, el término *distinción* puede calificar a la pluralidad de los trascendentales últimos mejor que las nociones de *diversidad* o *diferencia*; pues —siguiendo en este punto la intuición poliana— ha explicado que “distinto viene de *dis-stinguo* que significa ‘no extinguirse o desaparecer’: lo distinto es lo que no desaparece en otro, o en otras palabras, lo que no se confunde con otro. En cambio, ‘diverso’ es lo que se orienta de otra manera (por ello se opone a ‘conversión’); ‘diferente’ es lo que lleva en direcciones dispares; y ‘dispar’ es lo no equivalente. Por ello ninguno de estos últimos es término apropiado a la ‘conversión’ de los trascendentales, sino sólo el primero, (‘distinto’) que afirma la no confusión de actos últimos”²³; es a mi juicio ésta una explicación última del interés de Polo por señalar a la criatura como distinción; pues, en efecto, sólo esta precisión permite no confundirla en modo alguno con el ser de Dios.

Quiere lo anterior decir que, para la criatura, es más radical su carácter de creado que su carácter de acto²⁴. Pues es precisamente por ser creada que queda alejada definitivamente de la nada y expresada en la plena positividad de su ser. Según Polo, crear no es un diferenciar o separar algo de un hipotético reino de la nada. Puesto que la nada no es algo a partir de lo cual pueda el ente surgir, aunque sea por un acto creador: “hay que decir más: en primer lugar, que es problemático que la nada sea pensable, es decir, que alguna operación intelectual se conmeasure con ella”²⁵. Crear, como acto propio de Dios, es, propiamente, dar el ser, pero no el ser del que crea, sino el ser de lo

22. *Antropología*, I, 131, ahí puede asimismo leerse: “la manera clásica de enfocar lo trascendental es objetivista y parte de la unidad del ente. Sin embargo, la distinción es tan primaria como la unidad”.

23. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, «Esbozo de una filosofía trascendental: Introducción», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 507.

24. “¿Qué es más radical para lo creado: el carácter de acto o el carácter de creación? Respuesta: el carácter de creación” (*Curso de teoría*, I, 1ª ed., 46-47). Cfr. HÉCTOR ESQUER GALLARDO, «Actualidad y acto», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 145-163.

25. *Antropología*, I, 131.

creado. Proposición esta que debe ser mantenida para poder expresar en la realidad la distinción que supone la criatura respecto del Ser Originario: “por decirlo de alguna manera: Dios ‘se ocupa’ de la nada exclusivamente en atención a la criatura; es decir, la crea excluyendo la nada de ella y, por tanto, distinguiéndola de la nada. Por tanto, la creación hunde sus raíces en el misterio del amor divino. Crear el ser inferior sin más al Ser Originario es una distinción simplemente admirable, y en modo alguno una diferencia”²⁶. Si el ser otorgado a la criatura no fuera propio —ser creado—, sino únicamente una suerte de prestación temporal del ser divino, la creación perdería su carácter de tal; ya que de ella quedaría ausente la radical novedad que supone ese acto divino. O, como ha escrito Juan García, “hay que retirar la mirada de la nada para entender la creación. Porque no está claro que el ser tenga opuesto, o que la nada sea su opuesto; ya que si el ser no es un género, menos será una especie, y por tanto carecerá de opuesto [...]. Lo más diferente del ser no es su opuesto, sino que lo más diferente del ser creado es el increado”²⁷: no es uno, sino distintos actos de ser.

La criatura debe ser caracterizada por su distinción con respecto al Absoluto: por ello, señalarla únicamente como acto, no expresa en su profundidad lo que es más propio de ella, a la vez que no resalta suficientemente la independencia del Absoluto. Así, la explicación del ser divino como independiente de la criatura, como no determinado respecto de ella, aleja la idea de un Dios comprometido con relación a su efecto, rechazando asimismo la consideración de la criatura como algo *producido* o *elaborado*: “Dios no es causa-en orden al efecto. Dios, en suma, es independiente de la criatura *precisamente dada la criatura*”²⁸.

“Precisamente dada la criatura”: resulta interesante notar cómo, advertida así la criatura desde su ser propio, queda totalmente inalterada la radical prioridad de Dios, nunca y de ningún modo entremezclada con los efectos. A su vez, la independencia y la necesidad del ser divino muestran justamente la distinción radical de la existencia creada, pues “sin esa necesidad la realidad

26. *Ibid.*, 135. “Sin percatarse de la distinción ser-nada la creación no se pone en claro. Pero, además, la criatura es distinta del creador, o como dice Tomás de Aquino, el ser se divide en dos: creado e increado. Por tanto, si se acude a la noción de distinción —no a la de diferencia— la cuestión es la siguiente: si la criatura se distingue más de Dios que de la nada, o bien, si se habla de la nada en tanto que la criatura se distingue de Dios” (*ibid.*).

27. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ, «Sobre el ser y la creación», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 601.

28. *La persona humana*, 233. “Creatio est perfectior et prior quam generatio et alteratio, quia terminus ad quem est tota substantia rei. Id autem quod intelligitur ut terminus a quo, est simpliciter non ens” (TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 45, a. 1, ad 2).

creada no es, no ya posible, sino real”²⁹; y su realidad exige una previa *donación de ser*, donación en la que consiste la creación. El ente creado no es su ser, sino que lo primero, para él, es ser creado: ha comenzado a ser, y en ese comienzo reside su dependencia respecto del Creador, dependencia que es a la vez la distinción que demuestra la existencia de Dios³⁰. Pues Dios, increado, es su ser, y por ello *Identidad*: “la Identidad es Origen, es decir, la Identidad no comienza, es acto de ser increado. Aquí está la distinción radical entre el acto de ser de Dios y el acto de ser de la criatura: Dios no comienza, pero la criatura sí”³¹; mientras que “el *esse* creado es otro que el *esse* creador, y ello quiere decir que él mismo no es idéntico, o mejor que no es la identidad ni el acto puro”³².

El comienzo es para la criatura su distinción respecto del Absoluto³³, en tanto que este último es su propio ser: ciertamente la distinción se opera en la línea del acto de ser. Debe entonces hacerse hincapié en la acción creadora desde el propio ser de Dios, y no en la noción de un Absoluto que lo comprendería como una suerte de modelo a partir del cual serían elaborados los entes finitos, los cuales imitarían —de un modo gradual— la esencia divina. No es éste el punto de mira que pretende Polo en su consideración de la criatura como distinción: “no podría decirse, meramente, que la esencia creada tiene su modelo en Dios, o que es un precipitado degradado de la Esencia divina, sino que la existencia, la actividad creada, exige la actividad existencial divina: Dios es creador ‘con’ su Ser. No se trata de Dios como modelo, sino de Dios como causa —*Deus non est esse essentielle sed causale rerum creatarum*, dice también Santo Tomás—. En Dios no caben meros posibles. Dios tiene que ver con la existencia y por ello es modelo en ese orden, no fuera de él”³⁴: la causalidad ejemplar no es exacta referencia teórica para

29. *La persona humana*, 234. La advertencia de la realidad creada únicamente es posible “sosteniendo la absoluta prioridad de Dios” (*ibid.*, 235).

30. “En rigor, la existencia de Dios es demostrada por el acto de ser creado” (*El conocimiento habitual*, 74; y *Nominalismo*, 251).

31. SALVADOR PIÁ TARAZONA, «De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 939.

32. IGNACIO FALGUERAS SALINAS, «Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real *esse-essentia*», en *Revista de Filosofía* (Instituto de Filosofía Luis Vives), 1985 (8), 239. Este trabajo lo citaré según esta versión, aunque se encuentra reeditado en *Crisis y renovación de la metafísica*, Estudios y Ensayos. Universidad de Málaga, Málaga, 1997.

33. Cfr. FRANCISCO JAVIER PÉREZ GUERRERO, «La criatura es hecha como comienzo o principio», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 323-331. Téngase en cuenta que, para LEONARDO POLO, el ‘comienzo’ es la designación propia de la criatura cósmica, no de la criatura humana, la cual co-existe, o es ‘además’.

34. *La persona humana*, 235.

explicar la creación; ésta debe abordarse desde el ser. De otro modo, cabría pensar —según Polo— que, con la creación, la perfección única se diversificaría en una suerte de proceso espacio-temporal que impediría siquiera atisbar la unidad de su procedencia. Y si esa unidad es índice de perfección, la multiplicidad desplegada en el mundo creatural mostraría antes bien imperfección y no la perfección que de suyo implica el acto de ser creado. En este punto precisa Leonardo Polo su comprensión del creacionismo frente a aquellas doctrinas de corte neoplatónico que han explicado la existencia del mundo como el paso de lo Uno a lo múltiple, y en las que la pluralidad debe ontológicamente resolverse en la unidad.

3. La positividad de la distinción frente a la negatividad de la degradación

Alcanzadas hasta ahora las premisas desde las que Leonardo Polo ha presentado la temática relativa a la creación, resulta patente que —según él— la creación no puede, en efecto, ser pensada en los términos de una difusión y degradación del ser divino, en cuyo extremo los entes creados, cercanos a la nada al cabo de la escala difusiva, imitarían pálidamente la absoluta perfección de Dios. Y ello de tal modo que, para que la finitud pudiera ser pensada, habría que situarla en la infinitud de la esencia divina; pues fuera de ella no quedaría sino el reflejo de lo que verdaderamente es.

A falta de la recepción, dentro de su proyecto especulativo, de una metafísica de la creación es seguramente éste el motivo por el que Proclo —en los inicios de la sistematización del neoplatonismo y a través de sus comentarios a la obra platónica— sostuvo que la individualidad no puede considerarse fuera de su intrínseca pertenencia a la unidad divina; más allá de la cual no hay sino la nada. Así, en efecto, lo expresó: “lo Uno se encuentra en todo, pues los seres individuales proceden ciertamente de los dioses, pero no se han separado propiamente de ellos, sino que permanecen arraigados en ellos. ¿Hacia dónde podrían apartarse, si los dioses lo envuelven todo, todo lo abarcan y lo contienen todo en sí mismos? Ciertamente, más allá de los dioses no hay sino la pura nada. Pues todo ser es comprendido en los dioses y está en ellos. Es misterioso entonces cómo todos los seres proceden de ellos y no proceden de ellos. Ningún ser puede hallarse separado de los dioses. Pues separado de ellos no podría existir”³⁵. De ahí que se haya comentado

35. PROCLUS, *Comentario al Timeo*, I, 209, 21 - 210, 2, en: PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, Introducción y notas por André-Jean Festugière, Vrin, Paris, 1967, vol. II, 30. Lo Uno es la comprensión de todas las cosas, y fuera de él no hay nada: como se lee en la última parte de su *Comentario al Parménides*, en: PROCLUS, *Commentaire sur le Parmé-*

que Proclo entiende la causalidad como un proceso en el que lo causado no comienza nunca como un ser conferido u otorgado que pueda mantenerse fuera de la causa³⁶.

Por su parte, Leonardo Polo, precisamente para refutar la concepción de lo creado como un efecto que permanece en la causa, ha considerado más exacto reformular la doctrina de la causalidad —y, en ella, las relaciones entre la causa y el efecto— con el fin de acceder a la realidad propia de la criatura. El problema que —según Polo— presenta el intento de explicar la creación desde la causalidad, es que, según el principio de causalidad, el efecto debe precontenerse siempre en la causa, con lo cual no quedan bien dibujados los perfiles que delimitan aquello que, propiamente es lo creado. Son sus palabras: “las nociones de causa y efecto presentan una aporía inevitable: si el efecto es real y distinto de la causa, ha de ser exterior a ella; pero, a la vez, la realidad del efecto ha de estar precontenida en la causa. Y, sin embargo, precisamente el estar fuera de la causa no puede estar precontenido en ella. Por tanto, el efecto, no puede ser, en cuanto que tal, efecto de la causa. La solución de esta aporía se encuentra dando la vuelta al planteamiento: lo que está fuera —no ya de la causa, sino de la identidad originaria— es la causa, no el efecto. En consecuencia, la causa se refiere no al efecto, sino al Origen, y en este sentido es causa en tanto que creada”³⁷. La noción de lo creado como causa creada o causada es imprescindible, en el pensar de Polo, para advertir bien que el ente finito es *ad extra* con respecto a su origen.

Conviene recordar que en aquellas afirmaciones, paradigmáticas de los sistemas neoplatónicos³⁸, pretende hallarse, una vez más, la solución al viejo dilema platónico relativo a la legitimidad de incluir en el pensar filosófico la temática relativa a la alteridad; para lo cual el pensador griego ideó un cierto “ser del no-ser”³⁹, a través de la participación de lo que no es uno en la forma de *lo distinto*. Así, el “Uno que no es” expresa una diferencia positiva, a saber, es “lo distinto del ser”⁴⁰.

nide, ed. de A.-Ed. Chaignet, Minerva, Frankfurt am Main, 1962, vol. III, *parags.* 158-168, 42-90.

36. WERNER BEIERWALTES, *Proklos. Grunzüge seiner Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, 2ª ed., revisada y ampliada, 134.

37. *Nominalismo*, 250-251.

38. El texto citado de PROCLO, ciertamente, ha sido considerado por KLAUS KRAMER, gran investigador del neoplatonismo, como un *locus classicus* a la hora de comprender la singular primacía que conviene a lo Uno en esa filosofía: KLAUS KREMER, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, 47.

39. PLATÓN, *Sofista*, 256 d.

40. PLATÓN, *Parménides*, 160 e.

La pregunta es, en efecto, antigua y resulta reiterada: “si lo Uno es, ¿qué experimentarán los otros que no son lo Uno? [...] Si son algo distinto de lo Uno, es claro que no son lo Uno, porque entonces no serían algo distinto [...]. Sin embargo, los otros no se encuentran totalmente privados de lo Uno, sino que participan en él de algún modo”⁴¹, ya que “donde quiera que se dé la pluralidad, debe darse también la unidad”⁴². La unidad debe encontrarse *en* la multiplicidad. Y entonces, para admitir la alteridad y, con ella, la pluralidad, Platón, frente a Parménides, hubo de otorgar —como acaba de decirse— un cierto no-ser al ser, así como un cierto ser al no-ser: “para defendernos, nos será necesariamente preciso poner en cuarentena la tesis de nuestro padre Parménides y establecer, por fuerza, que, bajo algunos aspectos, el no-ser es, y que el ser, a su vez, de alguna manera no es”⁴³. Esto significa —como se ha escrito— “disolver la estática identidad del ser consigo mismo y hacer al ser dialéctico en sí mismo”⁴⁴: el ser se halla presente en el no-ser, así como éste debe siempre participar del primero; con ello pretende haberse justificado la efectiva existencia de la pluralidad.

No obstante, lo que se acaba de señalar es una solución que se resuelve dentro del ámbito de lo ideal-real y que no alcanza, por tanto, a aclarar la auténtica positividad del mundo de lo finito; el cual, como se desprende de los textos citados, únicamente es visto desde su existencia en el reino de la unidad. Por ello en el platonismo la finitud deberá siempre ser considerada en función de la mayor o menor deficiencia de semejanza respecto de la unidad originaria. Temática esta que se incluye dentro de lo que la filosofía cristiana formula como la pregunta por el comienzo del mundo, y que en el pensamiento antiguo se hallaba implicada en la pregunta por la eternidad del mundo. En este ámbito, queda entonces por averiguar en qué consista la identidad dinámica o la unidad de los seres inferiores o que proceden de lo Uno; o cómo pueden hallarse las diferentes formas del ser unidas sin confundirse y al mismo tiempo inseparablemente separadas; esto es, cómo puede conservarse y mantenerse la singularidad propia de lo individual en su constitutiva relación a lo Uno. Es el problema, el de lo Uno y lo múltiple, que atraviesa —según Beierwaltes, gran estudioso del neoplatonismo— a los sistemas neoplatónicos, al menos hasta el siglo XII: “desde este respecto debe en efecto investigarse a Calcidio, Boecio, Gundisalvo (*De unitate*), Avicembrol (*Fons vitae*), Adelardo de Bath (*De eodem et diverso*), el platonismo de

41. *Ibid.*, 157 b.

42. *Ibid.*, 165 e.

43. PLATÓN, *Sofista*, 242 a.

44. WERNER BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, 17.

Chartres, especialmente Berbaro Silvestre, Thierry de Chartres y Clarembaldo de Arras⁴⁵. Y es el problema que, desde la metafísica medieval del *Éxodo*, plantea la tesis que sostiene la creación de la pluralidad de los seres por el Ser: “si Dios no es el Ser, ¿cómo explicar el mundo? Pero si Dios es el Ser, ¿cómo puede haber algo que no sea él?”⁴⁶.

En la actualidad, Leonardo Polo ha abordado la cuestión de la distinción de los seres tratando de profundizar en una metafísica de la creación. De modo especial, y sin duda distanciándose de los intentos de solución propios del platonismo y del neoplatonismo, ha tenido en cuenta como punto de partida el creacionismo formulado por Tomás de Aquino desde los términos que expresan el hallazgo de la composición real *esse-essentia*. Esta distinción real quiere prestar atención a la criatura misma —ciertamente, como distinta del Creador—, y por ello proporciona a la especulación una base metafísica suficiente para reparar en lo que es propio del ente en cuanto finito o creado; de tal modo que permite su estudio y examen sin necesidad de resolverlo en el *Ipsum esse*. La ciencia metafísica puede entonces explicar que el ser de la criatura, siendo verdadero ser, *no es* el ser de Dios: “sólo Dios es su ser, y en todas las demás cosas el ser difiere de la esencia”⁴⁷. Dios, desde la *creatio ex nihilo*, no es aquello a partir de lo cual son producidos los seres; siendo así que en el ente cuyo ser difiere de la esencia, la creación abarca a ambos y por ello queda explicado en su plena positividad: “por el hecho mismo de que el ser es asignado a la esencia, se dice que es creado no sólo el ser sino también la misma esencia, porque antes de tener el ser no es nada, salvo en el intelecto del creador, donde no es una criatura, sino la esencia creadora”⁴⁸. En este ámbito, ha escrito Polo, “no se trata de ir más allá de la distinción real de ser y esencia, sino de entenderla mejor”⁴⁹; y ello con objeto de atender a la distinción entre actos de ser que supone la admisión de la creación: “el ser se divide en dos: creado e Increado”⁵⁰.

No puede dudarse hoy —tampoco lo hace Polo— de que Tomás de Aquino alcanzó a advertir, al tratar de la creación, la distinción del *esse* en

45. W. BEIERWALTES, *Identität und Differenz*, 50. Dentro de los autores mencionados, he investigado esa problemática en GUNDISALVO en el libro: M^a JESÚS SOTO BRUNA / CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *De processione mundi. Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo*, Eunsá, Pamplona, 1991, esp. 72-81, en el epígrafe titulado: “La creación de la materia y de la forma: la creación como distinción”.

46. ETIENNE GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, 92.

47. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 61, a. 1, resp.

48. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, 3, a. 5, ad 3, ed. cit., 46.

49. *Antropología*, I, 144.

50. *La persona humana*, 232.

cada uno de los entes creados: “para Santo Tomás las cosas no se distinguen exclusivamente por sus esencias respectivas, sino porque adquieren el ser de modo diverso; de ahí que el *esse* de un hombre y el de un caballo no es el mismo [...]. En consecuencia, si bien las cosas tienen parentesco por el ser que poseen en común, se diferencian también por el mismo ser que confiere a cada una su actualidad”⁵¹. Lo que Leonardo Polo ha pretendido de un modo específico reside en profundizar en esta distinción que se abre, con la creación, entre los respectivos actos de ser; eliminando de su especulación el intento de considerar el *esse* creado como una semejanza deficiente del *Ipsum Esse*, o en una suerte de lógica inclusión en la infinitud divina. Así, en su estudio de la creación, ha avanzado en la línea de abordar el *esse* propio de lo creado; el cual, entonces, si es recibido, debe asignársele —a lo creado— como propio y no como el ser de Dios deficiente e imperfectamente apropiado.

Según Juan García, y profundizando en este punto en el pensamiento de L. Polo, el creacionismo no queda correctamente abordado haciendo referencia únicamente a Dios como *el ser* y a la criatura como *esencia* que se distingue del *ser*; pues ello “comporta un perjuicio para ambos extremos de la distinción real en las criaturas, porque conlleva una unidad del ser que no supera el monismo y porque supone una deficiente comprensión de la esencia”⁵². Motivo por el cual es necesario atender a la precisión poliana, según la cual es más adecuado decir que hay identidad entre Dios y *su ser*, y que hay composición entre cada esencia y *su ser*. Advirtiendo entonces la distinción entre actos de ser, la cual impide conceder un significado único al término *ser*, de un modo tal que debiera comprenderse como compartido por Dios y por las criaturas. Esto implicaría una generalización del ser y una graduación; “pero esta unidad del ser que late en su generalización para extenderlo, bien que graduado, a Dios y lo creado choca frontalmente con la noción de creación. Porque lo primero que sienta, aquello en lo que estriba, una filosofía creacionista es una taxativa diferencia entre ser creado e increado”⁵³. El argumento definitivo de la creación no se halla entonces dentro de la cuestión ‘el Ser y los seres’, sino que se encuentra partiendo del Ser divino, quien, con su ser, crea *actos de ser*.

51. ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, 3ª edición revisada y ampliada, Eunsa, Pamplona, 2001, 216. “Non idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis” (TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 5).

52. J. A. GARCÍA, «Sobre el ser y la creación», 592.

53. J. A. GARCÍA, «Sobre el ser y la creación», 593.

Desde el planteamiento poliano, el ser que no es Dios, esto es, la criatura, no se dice distinta por ser inferior, por advenir como segunda en la jerarquía que configura el todo de la realidad. Esa visión no acierta, según Polo, en la consideración de la centralidad de la criatura como tal; motivo por el cual rechaza algunas versiones estrictamente neoplatónicas y a las que hemos aludido anteriormente: “lo que procede de la causa lo hace por una suerte de dispersión o enrarecimiento. Esta metafísica del debilitamiento, que tiene mucho que ver con el neoplatonismo, aparece muy clara en formulaciones medievales (por ejemplo en Avicena y también en Escoto, y antes en algunos autores neoplatónicos distintos de Plotino). A Proclo, por ejemplo se le ha atribuido un librito sobre las causas que tuvo bastante influencia en Tomás de Aquino”⁵⁴. Según la interpretación de L. Polo, el que la criatura sea inferior a Dios “no se capta con la teoría de la degradación, pues entonces la criatura vendría a ser una especie de versión debilitada de Dios, como un descenso ontológico. Pensar que Dios crea en el modo de depauperarse a sí mismo, es decir, que lo creado es una depauperación de lo divino, va en contra de la dignidad de la criatura y contra el poder de Dios; eso no es crear *ex nihilo*”⁵⁵.

54. *El conocimiento habitual*, 50-51. Ha de tenerse en cuenta que el libro sobre las causas al que alude L. POLO en la cita, es ciertamente el *Liber de Causis* que fue comentado por TOMÁS DE AQUINO hacia el año 1272 y que comenzó a ser leído por los autores latinos a partir del siglo XII, después de que entre 1167 y 1187 fuera traducido al latín por GERARDO DE CREMONA en Toledo. Si ya TOMÁS DE AQUINO advirtió la cercanía de las proposiciones del *De Causis* a la *Elementatio Theologica* de PROCLO, queda aún hoy abierta la cuestión de su autoría, estando claro que el monoteísmo y el creacionismo mantenidos en esta obra son incompatibles con el politeísmo procliano. Cfr. entre otros, CRISTINA D'ANCONA COSTA, «Le fonti e la struttura del *Liber de Causis*», en *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 1989 (15), 1-38; *id.*, «Saint Thomas lecteur du *Liber de Causis*. Bilan des recherches contemporaines concernant le *De Causis* et analyse de l'interprétation thomiste», en *Revue Thomiste*, 1992 (92), 785-817; ALEXANDER FIDORA / ANDREAS NIEDERBERGER, *Von Bagdad nach Toledo. Das 'Buch der Ursachen' und seine Reception im Mittelalter*, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Frankfurt am Main, 2001; TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el 'Libro de las causas'*, Introducción, traducción y notas de JUAN CRUZ CRUZ, Eunsa, Pamplona, 2000; RICHARD TAYLOR, «St. Thomas and the *Liber de causis* on the Hylomorphic Composition of Separate Substances», en *Mediaeval Studies*, 1979 (41), 509-513.

55. *El conocimiento habitual*, 51. Ahí mismo ha señalado LEONARDO POLO cómo la idea de degradación, desde la concepción única —univocista— del ser ha llevado en la modernidad a la concepción de SPINOZA, en la que la finitud queda anegada en la sustancialidad de la causa única. Sobre este tema ha profundizado ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ, en su estudio: *El Absoluto como 'causa sui' en Spinoza*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 3ª ed., 2000, aportando además la bibliografía más significativa al respecto. Téngase en cuenta además que, según la proposición 17 del primer libro de la *Ethica* de BARUCH SPINOZA, no hay, propiamente, ser alguno fuera de la divina sustancia.

En todo caso, la inferioridad de la criatura proviene del carácter de creado de su ser⁵⁶. No cabe entonces pensar en una ‘ontología descendente’⁵⁷, ni en una metafísica de corte panteísta en la que, al incluir a Dios y a la criatura en la totalidad sustancial del ser, quedaría esta última disuelta, como tal, al considerar la plenitud del ser divino: “Dios es la radical trascendencia —insiste Polo—, y eso quiere decir que la expresión ‘Dios y la criatura’ carece de sentido: no cabe una totalidad en la que Dios y la criatura se integren como elementos. El carácter copulativo de la ‘y’ entre Dios y la criatura es irreal”⁵⁸. Y es que *creado* es un sentido del ser distinto —trascendentalmente— de *increado*, y de ahí que no quepa compararlos y englobarlos en un concepto genérico del ser, del cual los entes finitos serían diferencias. Sería ésta una consideración lógica, que no alcanzaría a penetrar la realidad que se quiere apresar⁵⁹, ni llegaría al planteamiento trascendental que Polo propone en la actualidad para afrontar la creación. Según este planteamiento, y como ha venido argumentándose, debe sentarse que la distinción es tan primaria como la unidad, y que la máxima distinción es la que se establece entre la criatura y Dios, no, ciertamente, la que distingue al ser de la nada.

4. Breve referencia a Eckhart

Que la criatura se distinga máximamente de Dios, siendo éste *Ipsum Esse*, no debe llevar a sostener que la criatura, en comparación a Dios, sea *casi nada*, pura contingencia o pura nada. En este punto Leonardo Polo se ha opuesto asimismo a ciertos planteamientos que, en el inicio de la modernidad, han recogido algunos elementos del neoplatonismo y que han llevado a reducir la positividad propia del ser de la criatura, para situarla en la esencia divina o considerarla, fuera de ésta, como pura contingencia no susceptible de estudio metafísico. Eckhart es entonces uno de los autores que Polo ha tenido en cuenta para presentar su propia postura. En el capítulo de la *Antropología trascendental* que hemos venido comentado se expresa del siguiente modo: “la distinción *criatura-Creador* es mayor que la distinción *ser-nada*. Algunos pensadores se percataron de ello formulando tesis que, sin embargo,

56. “Dios —el Acto Originario— crea actos” (*Antropología*, I, 136).

57. Esta ontología es rechazada expresamente en *Antropología*, I, 100, donde explica POLO que además arrojaría el problema de considerar al ser humano como ocupando un lugar intermedio entre la realidad material y Dios mismo.

58. *Ibid.*, 135.

59. “Sólo la distinción de los actos puede explicar la distinción real *essentia-esse*, no al revés” (*Nominalismo*, 240, nota 31).

no son sostenibles. Por ejemplo, Meister Eckhart sostiene que la criatura es nada. Por su parte, Ockham —no en vano Eckhart y Ockham son contemporáneos— afirma que la criatura es pura contingencia, obra de una omnipotencia arbitraria. De ahí surge la idea de Dios como lo totalmente diferente (o absolutamente otro)⁶⁰.

Tiene razón Polo cuando se observa que, en la misma línea del neoplatonismo aludido al comienzo del epígrafe anterior, cuando Juan Eckhart comenta la proposición bíblica *In principio creavit deus caelum et terram*, y sostiene que *in principio* no significa sino la creación de Dios en sí mismo —*secundo quod 'creavit in principio', id est in se ipso*—⁶¹. Pues, según Eckhart, el *ex nihilo* implícito en la *creatio*, no puede significar que la nada pueda recibir algo; si eso llegase a admitirse, o se supusiese que algo tiene en la nada su término, ese algo sería, simplemente, nada. Cuando se afirma que Dios todo lo creó de la nada, no debe entenderse que lo hizo según el modo de los agentes naturales, de tal modo que los efectos persistiesen fuera, enfrente o más allá de Él. Dios creó las cosas, esto es, las llamó desde el no ser al ser, para que en él permanecieran. Pero Dios es el mismo ser, por ello debe subrayarse: “no *a principio*, sino *in principio*, ha creado Dios todo. ¿Cómo podrían entonces las criaturas ser de otro modo, sino es en el ser que es su fundamento?”⁶². De ahí que leamos en su obra afirmaciones que sostienen que, siendo Dios el ser que existe desde el principio, nada puede ser antes o fuera de él⁶³: *extra ipsum vero esse nihil esse potest*⁶⁴, de tal modo que juzgan erróneamente, aquellos que consideran que algo pueda ser fuera de Dios⁶⁵, pues nada puede ser fuera de Dios, o además de Dios (*extra deum, vel praeter deum*)⁶⁶.

60. *Antropología*, I, 133. Como una reciente introducción al pensamiento de ECKHART, puede consultarse el siguiente capítulo: ROLF SCHÖNBERGER, «Meister Eckhart. Denken und Innwerden des Einen», en *Philosophen des Mittelalters: eine Einführung*, Primus, Darmstadt, ed. Theo Kobusch, 2000, 202-218.

61. MEISTER ECKHART, *Die deutsche und lateinische Werke*. Edición preparada en colaboración con: Der Deutschen Forschungsgemeinschaft. *Die lateinische Werke*, I, (*Lateinische Werke*), Kohlhammer, Stuttgart, 1964, *Prologus generalis in opus tripartitum*, 160, 15, 2-4.

62. KLAUS KREMER, «Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken», en *Trierer Theologisches Zeitschrift*, 1965 (72/2), 78.

63. “Ante quod nihil et extra quod nihil” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, I, 160, 14 - 161, 1).

64. *Ibid.*, 162, 5-8.

65. “Et iterum quia non reputant esse, sed pro nihilo habent esse quod non in deo est” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, II, *Expositio libri Sapientiae*, 372, 46, 5-7).

66. “Nihil enim potest esse extra deum” (*ibid.*, 328, 7, 7).

A raíz de las afirmaciones precedentes, se ha comentado que es la de Eckhart una metafísica de la unidad, en la que la oposición entre Dios y la criatura es encarada desde la oposición Uno y no-Uno, oposición que únicamente existe desde el ámbito de la criatura, ya que, desde Dios, no hay alteridad alguna, ya que lo ‘otro’ exige su pertenencia al ámbito de lo que realmente es⁶⁷.

Efectivamente —argumenta Eckhart— si la creación es dar o conferir el ser (*creatio dat sive confert esse*), y el ser es el principio y lo primero en todo orden —es Dios mismo—, nada hay o puede haber fuera de él (*ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus*). Dios, ciertamente, llama a las cosas de la nada al ser⁶⁸, pero si Él es el ser, las cosas no pueden entonces existir fuera del ser⁶⁹. Así pues, que Dios creó todas las cosas en el principio, únicamente puede querer decir que las creó todas en sí mismo. Pues todo lo creó en el ser, el cual es el mismo principio y es el propio Dios. Y por ello, según Eckhart, es preciso recordar que todo aquello que Dios hace, lo hace en sí mismo. Y entonces, lo que estuviera fuera de Dios o lo que Dios hiciera fuera de sí, sería fuera del ser, o sea, no sería⁷⁰.

Creatio est collatio esse, concesión —de ser— que únicamente puede competeer al que es *ipsum esse*, Dios⁷¹, en quien todo ser o modo de ser se halla contenido. En el principio, Dios ha invocado a las cosas de la nada al ser: en el sentir de Eckhart, esto significa que Dios ha llamado a las cosas hacia sí mismo, pues Él es el mismo ser. Lo propio de la criatura no es entonces —como pensara Tomás de Aquino— su composición de esencia y ser, sino un ser entremezclado con la nada⁷².

67. Cfr. VLADIMIR LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, Paris 1960, 208; BURKHARD MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Felix Meiner, Hamburgo, 1983, 44-50.

68. “Vocat ea quae non sunt” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, I, 162, 17, 5, referencia a *Rom.*, 4).

69. “Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium?” (*ibid.*, 162, 17, 3-4).

70. “Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit” (*ibid.*, 161, 17, 1-7). Las cosas no pueden ser concebidas como estando fuera del Absoluto: *ut starent extra se* (cfr. *ibid.*, 13-20).

71. “Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus” (*ibid.*, 160, 7-8).

72. “Ab omni nihilo, id est habente nihil sive privationem aut etiam negationem admixtam, qualis sit vel est omni creatura” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, IV, 283, 8-10).

En su argumentación, Eckhart recoge uno de los motivos fundamentales del neoplatonismo cristiano⁷³. El cual consiste en situar en Dios creador las perfecciones de todas las cosas que han de ser creadas. De tal modo que ha podido hablarse de un ‘ser’ más noble y perfecto de las cosas en la inteligencia creadora. Así, ya Tomás de Aquino había argumentado —siguiendo en este aspecto al *De Divinis Nominibus*— que las cosas existen en Dios, no según su finitud, sino según el modo del ser de Dios⁷⁴. Eckhart expresó esta doctrina distinguiendo el *ser formal* de la criatura, que es el que posee en su carácter de creado, existente espacio-temporalmente, de su *ser virtual* o causal, que es el que le corresponde en su fundamento⁷⁵. Pues bien, según Eckhart, el estudio metafísico de la criatura debe abordarla desde su ser en Dios, y no desde su ser en sí mismas: las cosas, propiamente, se encuentran en Dios. De otro modo habría que situar a Dios en las cosas, con lo que quedaría entonces desdibujada la absoluta prioridad de Dios en el orden del ser. De modo que si la alternativa es: el mundo en Dios, o Dios en el mundo, no cabe sino una salida: o es en Dios, o no es en absoluto. El paso del no-ser al ser, es, en Eckhart, el paso de la nada a Dios, pues pensar que Dios crea las cosas fuera de sí o estando además de Él, implicaría concebir la acción creadora al modo de la confección de otros artificios⁷⁶.

73. Cfr. *Platon in der Abendlandischen Geistesgeschichte: neue Forschungen zum Platonismus*, eds. T. KOBUSCH y B. MOJSISCH, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1997.

74. Algunos de los textos más significativos al respecto se encuentran, en TOMÁS DE AQUINO, en los siguientes pasajes: *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 1 “Ut dicit Dionysius, cap. 5 de Div. Nom., *sensibilium substantias et qualitates multas et differentia, ipse unus existere et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit, ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem. Et sic, quae sunt diversa et opposita in se ipsius, in Deo praexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius*”; q. 13, a. 2, resp. Cfr. K. KREMER, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Brill, Leiden, 1966. Por mi parte, he introducido este asunto en mi introducción a la cuarta cuestión —De Verbo— del *De Veritate*, publicada en Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 127, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001.

75. Puede leerse al respecto el siguiente artículo, que explica bien la mencionada distinción en ECKHART: KLAUS KREMER, «Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken», 65-82. “Rerum creaturarum rationes non sunt creatae. Sed nec creabiles ut sic [...] res autem ipse extra quantum ad esse suum formale mutabile est, creabile et creatum” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, II, 343, 1-5). Adviértase una consideración paralela en: TOMÁS DE AQUINO: “Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habent sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totium ens praexistit sicut in prima causa” (*Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 2, resp.).

76. “Ipse enim est esse. Extra ipsum vero esse nihil esse potest. Extra ipsum (scilicet deum) nihil est praeter nihil [...]. Creavit ergo deus omnia a non recipi seu terminari in nihil, non

Así pues, Eckhart no niega propiamente la criatura —posee su ser formal—, pero señala explícitamente aquello que la distingue del Creador: llamada de la nada, es nada frente a Dios, es nada si no es en Dios. Mientras que en el planteamiento contemporáneo propuesto por Leonardo Polo, la *creatio ex nihilo* aleja definitivamente a la criatura de la nada, para establecerla justamente como distinción positiva. Distinción no autónoma, pues es dependencia del Absoluto —por ser creada—, distinción que es máxima, pues lo creado se distingue más de Dios que de la nada; pero distinción, en definitiva, que le asigna su propio ser: el ser creado. En Eckhart, por el contrario, los entes finitos llevan la negación en sí, lo cual ha de conducirle a la extrema afirmación de que son “pura nada”⁷⁷; y ello no tanto porque niegue la existencia de la creación, cuanto por su afán de afirmar el absoluto ser de Dios, de quien, como dijimos, ningún modo de ser queda excluido.

Según Polo, el error de Eckhart, en esta su argumentación desde el neoplatonismo, consiste en haber apelado a la noción de diferencia y no haber tenido en cuenta la real distinción entre la criatura y Dios⁷⁸: “la distinción entre la criatura y el Creador es tan profunda que entenderla como diferencia es una equivocación metódica. La distinción criatura-Creador no es la diferencia uno-otro. Tampoco tiene sentido decir que la criatura es nada porque su diferencia con el Creador sea total; el error metódico consiste en que la noción de diferencia es negativa; en cambio, la distinción es positiva [...]. La distinción, por ser positiva, es tanto mayor cuanto más sea la criatura”⁷⁹. Y es que, efectivamente, Eckhart trabaja con una noción de ser que es entendida como lo contradictorio con respecto al no-ser; “y en su concepción del ser queda encerrada la identidad entre *esse* y *deus*”⁸⁰. De tal modo que, si —como ha escrito Polo— “su atracción místico-especulativa hacia la identidad compromete la distinción del principio de causalidad con el principio de identidad”⁸¹, ello se debe, a mi juicio a la unidad, en cierto modo absoluta, en la que quedan englobados Dios y *todo ser*; lo cual argumenta Eckhart a partir de su comentario a *Éxodo*, 3: *Ego sum qui sum*.

est ens, sed nihil. Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificium” (M. ECKHART, *Lateinische Werke*, I, 161, 17, 13-20).

77. Cfr. *ibid.*, III, 184, 18-85, 9; IV, 380, 1-6.

78. Cfr. *Curso de teoría*, II, 110-11.

79. *Antropología*, I, 133.

80. B. MOISISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, 44.

81. *Curso de teoría*, III, 1^a ed., 226. Preciso es recordar que en POLO, el principio de causalidad expresa la dependencia de la criatura como comienzo respecto del Origen (Dios), en tanto que Dios es la Identidad originaria; cfr. S. PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual*, 88-98.

En primer lugar, —y tal es la argumentación eckhartiana— si el ser fuera otra cosa que el mismo Dios, ni Dios sería, ni sería Dios. Pues, en efecto todo aquello que *es* o es *algo*, *es* y es *algo*, solamente en la medida en que el ser no es diferente de eso. Esto vale asimismo para Dios. Lo cual quiere decir: tanto el *ser* de algo, como el *algo* que es, suponen el ser; y ello de tal modo que únicamente como ser todo *es* y es *algo*. La diferencia de algo que pretende caracterizarse como ser —o como algo que es— con el ser, impediría justamente que fuese. Si el ser entonces fuera distinto de Dios, Dios no sería, ni sería *algo* (Dios). Además, si por un lado fuera Dios y por otro el ser, Dios debería su ser a otro, a saber, el ser; pero entonces no sería Dios.

En segundo lugar, es preciso sostener que todo lo que es, tiene su ser por Dios. Pero entonces si el ser fuera algo distinto de Dios, las cosas que son tendrían su ser, no por Dios, sino por otro. La identidad del ser consigo mismo permite ciertamente una diferencia entre la causa y lo causado; y así, el ser mismo es causa para todo aquello que es. Si ese ser fuera distinto de Dios, Dios no sería la causa de lo que es, y se volvería al problema anterior que consiste en resolver la cuestión acerca de dónde procedería el ser divino.

En tercer lugar, ha quedado claro que nada puede haber antes del ser; de ahí que quien confiere el ser sea el creador. Si crear es dar el ser de la nada, es patente que todas las cosas deben tener el ser por el mismo ser, como todas las cosas que son blancas lo son por la blancura. Si el ser entonces fuera distinto de Dios, el creador no sería Dios, lo cual va en contra de las argumentaciones anteriores.

En cuarto lugar, todo lo que tiene el ser es, como todo lo que posee la blancura es blanco. Si el ser no fuera Dios, las cosas podrían ser sin Dios, y entonces Dios no sería la causa primera ni la causa de las cosas que son. Pero nada puede ser sin Dios, pues eso llevaría a una premisa contradictoria: que algo pueda ser sin el ser. Puesto que el ser no es distinto de Dios, las cosas no pueden ser sin Dios. Por último, *extra esse et ante esse solus est nihil*; entonces, si el ser fuera otro que Dios y ajeno a Dios, Dios sería nada; o bien sería por otro anterior a él, pero entonces este último sería el mismo Dios de todas las cosas⁸².

Según lo anterior, toda analogía entre Dios y la criatura —que en todo caso debe considerarse como analogía de atribución⁸³— se resuelve adecua-

82. Acabo de resumir el texto de ECKHART que se encuentra en: *Lateinische Werke*, I, 156, 15-158, y lo ha comentado con amplitud y profundidad: B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, 44-56.

83. Es la tesis de KARL ALBERT, *Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Universitäts- und Schulbuchverlag, Saarbrücken, 1976.

damente en la unidad que los reúne en el Logos divino; en el cual las cosas poseen su ser causal o virtual, siempre más excelente que aquel que poseen formalmente. Desde esta concepción, el ser de lo creado es un ‘modo’ de ser divino. Esta afirmación no conduce, en Eckhart, a mantener la univocidad —de corte spinocista— en lo referido a la noción de ser; pero resuelve la cuestión de la relación Dios-criatura en la unidad absoluta; donde las diferencias no quedan anuladas al modo hegeliano: “la oscilación eckhartiana afecta a la criatura, no a Dios; es un remontar de la causalidad que desemboca en la fuente pre-causal, una regresión en que la causalidad desaparece y con ella la criatura. El *Deus desertus* de Eckhart es, por lo pronto, la deserción de la criatura; ello lo distingue del punto de partida hegeliano, pues Eckhart no admite que la anulación de la causalidad tenga lugar fuera de Dios”⁸⁴.

No cabe pensar, según lo anterior y en la línea de la reflexión poliana, en un ‘ser’ que la criatura tuviera en Dios antes de su creación, y de otro ser que adquiriría al cabo de la actividad creadora: “*a* es la criatura existente, hecha-ser; *A* es Dios como Acto”⁸⁵. Puede por ello aventurarse, y desde lo argumentado hasta ahora, que L. Polo dilucida la existencia de la pluralidad de entes creados, yendo más allá también de la explicación que Tomás de Aquino había expuesto para aclarar cómo la multiplicidad procede de un único Primero, y que escribió en los siguientes términos al responder a la objeción que sostenía que de la unidad de la esencia creadora únicamente podía proceder la unidad: “se dice que la criatura existe en Dios en dos sentidos. En el primero, se dice que la criatura está en Dios porque Él es la causa que gobierna y conserva el ser de la criatura; y de este modo se presupone un ser de la criatura distinto del Creador, para que se pueda decir que la criatura existe por Dios [...]. En un segundo sentido se dice que la criatura existe en Dios porque está en la capacidad de la causa agente, o como el que la conoce; y de este modo la criatura en Dios es la misma esencia divina, como se dice en *Juan* 1, 3: ‘lo que fue hecho en Él mismo era vida’. Aunque de este modo la criatura que existe en Dios sea la esencia divina, sin embargo no existe en Él de esta manera sólo una criatura, sino muchas”⁸⁶. En el pensamiento de Leonardo Polo, este modo de abordar la creación la enfoca des-

84. *Curso de teoría*, III, 227.

85. *La persona humana*, 235.

86. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, 3, a. 16, ad 24, ed. cit., 173. LEONARDO POLO hace referencia a este segundo modo de ser las cosas, a partir de la revelación, por la cual sabemos que es en el Verbo donde *es* creado el ser. Cfr. *La persona humana*, 236. POLO advierte que la filosofía no puede racionalizar el dato revelado: “como Dios crea en el Verbo [...] mientras no conozcamos al Hijo, no sabemos ‘cómo’ Dios crea” (*Curso de teoría*, IV/1, 48).

de el problema del surgimiento de lo múltiple a partir de lo Uno, aunque se explique, en Tomás de Aquino, ya en términos de la relación entre los seres y el Ser⁸⁷.

Las explicaciones anteriores de la creación se hallarían cerca del emanacionismo⁸⁸, en el cual no queda respetada la positividad de la criatura, debido a la exigencia de retorno a lo Uno primordial: “el neoplatonismo juega con las nociones de emanación y retorno. El regreso al Uno es imposible sin la emanación, que por eso es el primer camino, el *proodos*”⁸⁹. Pero este proceso implica potencialidad en lo Uno⁹⁰ e impide, por tanto, su comprensión como acto de ser increado, obstruyendo por lo tanto la vía para una comprensión de la criatura como acto de ser creado. Y de un modo paralelo en este respecto ha comentado Werner Beierwaltes: “*moné, próodos y epistrofé* se sitúan no obstante en la procedencia y salida de la causa y en su movimiento de regreso [...], de tal modo que puede afirmarse que la reunión última de las cosas es la causalidad de la causa activa y perfecta”⁹¹.

5. Conclusión. *Ad extra* y distinción

Por último, no es tampoco —la creación— tema que, como ha pretendido el idealismo contemporáneo⁹², pueda resolverse en la interioridad del Ab-

87. En su comentario a la *cuarta proposición* del *Liber de Causis* —*prima rerum creatarum est esse*— TOMÁS DE AQUINO recoge la explicación neoplatónica referida a la creación de los seres por el Ser. Y retoma ahí la extensa tradición del neoplatonismo, referida en este punto al tema de la *creatio mediante intelligentia*. Esta tradición, en sus hitos históricos más sobresalientes, se encuentra investigada en el siguiente capítulo: C. D’ANCONA COSTA, «La doctrine de la creation ‘mediante intelligentia’ dans le *Liber de Causis* et dans ses sources», en *Recherches sur le Liber de Causis*, Vrin, Paris, 1995, 73-96; y especialmente en TOMÁS DE AQUINO: JAMES ATHANASIOS WEISHEIPL, «The Axiom ‘Opus naturae est opus intelligentiae’ and its Origins», en *Albertus magnus Doctor Universalis 1280/1980*, eds. GERBERT MEYER y ALBERT ZIMMERMANN, Grünewald, Mainz, 1980, 441-464; ENRIQUE ALARCÓN, «Tomás de Aquino y la metafísica perdida de Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, 2000 (33/2), 557-571.

88. Indudablemente, no entiende LEONARDO POLO a TOMÁS DE AQUINO dentro de las doctrinas de la emanación platónicas o estrictamente neoplatónicas. Como ha quedado explicado, su filosofía pretende continuar el gran hallazgo del Aquinate referido a la creación: “con otras palabras —ha escrito— el abandono del límite mental es una nueva exposición de la distinción real del acto de ser con la esencia. La filosofía tradicional culmina con este hallazgo: la esencia y el acto de ser se distinguen *in creatis*” (*Antropología*, I, 130).

89. Hegel, 33.

90. Cfr. *ibid.*, 34, nota 16.

91. W. BEIERWALTES, *Proklos*, 134.

92. Para la comprensión de HEGEL en LEONARDO POLO, puede consultarse, además de su obra sobre *Hegel y el posthegelianismo*, la introducción al tema de MIGUEL GARCÍA-VALDE-

soluto; el ser creado debe expresar, por proceder *ex nihilo* y asentarse como positiva distinción, su ser *ad extra* del Absoluto: “el ser que se dice creado se distingue radicalmente de la nada, y por ello es ser ‘extra nihilum’. A su vez, define al ser creado el hecho de que la creación es ‘ad extra’ respecto del Creador. Pero de tal forma que la distinción que expresa el ‘extra nihilum’ es incomparablemente inferior a la que expresa el ‘ad extra’”⁹³.

En el proceso hegeliano el Absoluto es presentado como resultado, no como Origen; y la pluralidad, entendida como alienación en la mediación, no deja de ser —en expresión de Polo— un fraccionamiento de la Idea⁹⁴: “para Hegel la diferencia por antonomasia es la negación [...]. Para Hegel la ascensión no está tanto en la diferencia como en la supresión de la diferencia, puesto que el término del proceso es, ya lo hemos dicho, la totalización. Lo superior es el todo. El todo es lo superior en tanto que suprime el valor separado de las partes, o en tanto que el todo integra. La confusión de Platón se acentúa en Hegel”⁹⁵. Y es que Hegel, en la interpretación de Polo, explica el proceso del surgimiento de la pluralidad desde la diferencia y la negatividad; de ahí que sitúe la nada al principio, o, lo que es lo mismo, el ser entendido como pura indeterminación, como carencia de notas. Pero “el carecer de notas no es la simplicidad. La simplicidad absoluta es la simplicidad divina. La simplicidad no puede reducirse a extrema pobreza, como hace Hegel [...]. El ser de Hegel es privación, eso sería simplicidad en sentido pobre. La simplicidad divina es la absoluta riqueza, no ya de contenido, sino precisamente de ser”⁹⁶; y únicamente el ser absoluto así entendido es capaz de crear distinciones positivas, que no enriquecen al que es la plenitud de ser: “Dios crea, pero la criatura no le añade nada”⁹⁷.

Leonardo Polo compara en este momento a Eckhart y a Hegel, considerando que la filosofía de Hegel “es una versión débil de la de Eckhart”, pues Hegel no respeta ni el valor del Absoluto como tal ni el de lo finito; “con esto —dice Polo— no se excluye que Eckhart se equivoque en lo que toca a los primeros principios [...]. Eckhart elucubra sobre la distinción de la cria-

CASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

93. *Presente y futuro*, 139. “El primer dar *ad extra* parece congruente que sea el acto trascendental de *ser* creado” (IGNACIO FALGUERAS SALINAS, «Los planteamientos radicales de la filosofía de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 63).

94. Cfr. *Hegel*, 35 y ss.

95. *Curso de teoría*, I, 186.

96. *Curso de teoría*, II, 110.

97. *Ibid.*, 105.

tura *fuera* de Dios y *en* Dios, en el sentido de proponer una anulación de la exterioridad de la criatura por medio de un salto que (la) instala en la identidad. En este salto la criatura se pierde en cuanto que tal (la pérdida en Eckhart es metafísica, y no ascética, moral o psicológica tan sólo). Ello, sin embargo, muestra que la mixtura hegeliana no es propuesta por Eckhart: la distinción de criatura y Dios es mantenida; lo que se admite es que la criatura puede dejar de ser criatura⁹⁸; lo cual es justamente lo que no puede ser aceptado en la comprensión poliana del asunto que nos ha ocupado en estas páginas.

Extra nihilum, distinción y dependencia: son los términos empleados por Leonardo Polo para caracterizar la positividad del acto de ser creado. *Extra nihilum*: la nada no aparece o sobreviene en la consideración de la criatura, sino que lo que se advierte es la trascendencia del Absoluto creador y aquello que se distingue de Él más que de cualquier otra cosa. Crear la criatura significa precisamente excluir la nada de ella y, a la vez, crear el ser inferior al ser Originario. A partir de aquí, no puede pensarse en la criatura sin advertir la dependencia respecto de su origen: “la mayor distinción para el ser creado es la dependencia pura [...]. Precisamente porque depende, y la dependencia no colapsa la positividad de la distinción, la criatura es acto de ser”⁹⁹.

Efectivamente, al distinguir a la criatura de la Identidad como Origen, puede accederse a la constitución real de lo creado como aquello que no coincide consigo mismo; pues el ente creado es poseedor de una esencia que no coincide con su ser. En ello reside justamente el que se halle necesitado de explicación: ahí se alberga la razón de su dependencia. Así, si por la distinción la criatura no es Dios, es por esa misma distinción por la que debe comprenderse como dependencia; pues su distinción muestra justamente su falta de identidad. La doctrina poliana quiere ser de este modo una profundización que parte del gran logro del Aquinate: “la distinción real *esse-essentia* significa [...] únicamente que el *esse* creado, siendo realmente, no coincide nunca consigo mismo, y tal real no coincidencia es la esencia. Más que dos actos, la criatura o diferencia real es un solo acto, pero un acto que no coincide nunca consigo”¹⁰⁰. Esa no coincidencia en la que reside la distinción, muestra entonces asimismo, que el ser de la criatura no puede proceder sino de un acto que es un *dar* como creación. La criatura es, en definitiva, acto de ser

98. *Curso de teoría*, III, 225-226.

99. *Antropología*, I, 136.

100. I. FALGUERAS, «Consideraciones filosóficas», 240.

como término positivo de una acción donal¹⁰¹: “Tomás de Aquino entiende la creación como donación de ser. La criatura no es una parte de Dios (Dios no tiene partes), sino realidad otorgada. El otorgamiento es tan radical como la realidad”¹⁰².

M^a Jesús Soto Bruna
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: msoto@unav.es

101. “Es característico de la filosofía de Polo abordar el tema de la creación desde el don, que deja de lado el principio de causalidad” (*ibid.*, 235). Sobre el sentido del don, en toda su amplitud, en la filosofía de LEONARDO POLO: cfr. RICARDO YEPES, «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los trascendentales personales», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1077-1104. Y el libro de FERNANDO HAYA SEGOVIA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997.

102. *Sobre la existencia*, 131.

NOTAS

- **José Ignacio Murillo**

La temporalidad humana. Acerca del libro «Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo» de Leonardo Polo

- **Juan Fernando Sellés**

La unidad de las dualidades humanas. Sobre «El hombre como ser dual» de Salvador Piá Tarazona

LA TEMPORALIDAD HUMANA
ACERCA DEL LIBRO «QUIÉN ES EL HOMBRE.
UN ESPÍRITU EN EL TIEMPO» DE LEONARDO POLO¹

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Manuscrito recibido: 8-I-2002
Versión final: 21-I-2002
BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 171-182]

RESUMEN: *La temporalidad humana.*- Las ciencias fundadas sobre el método analítico se muestran insuficientes para hacerse cargo de lo humano y para organizar la sociedad. Por eso hace falta un modo más adecuado de entender al hombre que permita abordar su extraordinaria complejidad haciéndola compatible con su libertad radical. *Quién es el hombre* emprende este proyecto tomando como hilo conductor la condición temporal del ser humano y proponiendo un método —el método sistémico— para abordar de modo adecuado las diversas dimensiones del ser humano.

Palabras clave: tiempo, radicales antropológicos, naturaleza, libertad, método sistémico, método analítico.

ABSTRACT: *Human Temporality.*- Sciences based on analytical method are insufficient in order to understand human being and organize society. Therefore we need a more suitable way to study man which allows to grasp both his complexity and his freedom. *Quién es el hombre* take on this project having as thread human temporality and proposing a method —systemic method— to understand correctly the divers aspects of man.

Keywords: time, anthropologic radicals, nature, freedom, systemic method, analytic method.

Quién es el hombre recoge un curso de Antropología que Leonardo Polo impartió a los alumnos de primer curso de Filosofía de la Universidad de Navarra (curso 1989/90). Esto explica que exija pocos presupuestos terminológicos y conceptuales al lector, y, tal vez es esto, junto con el interés general del tema que aborda, lo que lo ha convertido en uno de los más conocidos de entre las obras de su autor asequibles a un público no especializado. Esta feliz circunstancia supone, sin embargo, un peligro, que, en mi opinión,

1. LEONARDO POLO, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Madrid, Rialp, 2001, 4ª edición, 261 págs.

conviene conjurar: el de considerarla una obra menor, meramente divulgativa, y no pensar seriamente sus propuestas.

Una dificultad para calar en la hondura de su contenido puede provenir de la forma de exponerlo. Por su estructura y estilo, este libro está concebido como una exposición introductoria a la antropología filosófica, que pretende, ante todo, ofrecer dos cosas: un método para abordar el estudio del hombre y un hilo conductor que permita reunir la inmensa cantidad de temas, datos y puntos de vista que confluyen a la hora de estudiarlo.

Para cumplir este objetivo, es preciso aludir a un buen número de temas, lo que puede dar la impresión de una sucesión incompleta y deslavazada. Pero este peligro se amortigua si no perdemos de vista los ejes que lo vertebran. En primer lugar, el método, que, como ya se anuncia en el prólogo, se trata del metódico-sistémico. En palabras del autor, no sólo se expone un método, sino que “el libro mismo es metódico-sistémico, es decir, una configuración en marcha de contenidos, algo así como una elevación de experiencias a unidad de modos gradual, apelando a dimensiones humanas de niveles superiores”². Por su parte, el hilo conductor a que nos referimos es la índole temporal del ser humano. En este sentido, el subtítulo —*un espíritu en el tiempo*— que desde el primer momento le dio el autor —definitivamente corregido, al parecer, en esta cuarta edición— es sumamente aclarador y facilita su comprensión. En estas páginas me centraré principalmente en este aspecto.

La temporalidad es uno de los temas más importantes de la antropología contemporánea. Quizá lo primero que esta afirmación trae a la mente es la obra de Heidegger, *Ser y tiempo*, que, si bien no fue concebida como un tratado de antropología, ha influido notablemente en el estudio del hombre. Pero el interés por este tema es muy anterior, y aunque siempre ha estado presente, ha ido alcanzando más importancia en los últimos tiempos.

En la antigüedad, el tiempo connota ante todo para el hombre su caducidad, y tiende a aparecer como algo negativo. Pero el cristianismo le otorga un nuevo sentido. La peculiar vivencia del tiempo del pueblo judío, que vive en la espera de una salvación que tendrá repercusiones cósmicas, desemboca en la convicción cristiana de que ha acaecido ya la plenitud de los tiempos. Esto produce un cambio en la concepción del tiempo de los pueblos cristianos. En el tiempo ha acaecido una novedad, cuya consumación se espera. El futuro deja así de ser amenazador, y el hombre se abre a la esperanza, que es un modo optimista de vivir en el tiempo, de interiorizarlo. Por otra parte,

2. *Quién es el hombre*, 18.

puesto que lo definitivo ha acaecido en la historia, el cristiano tiende a valorar de un modo distinto su influjo, de un modo que, sin embargo, no lo encierra en ella, puesto que reconoce la vinculación del presente con la trascendencia y conserva la esperanza de un feliz cumplimiento del tiempo histórico, que no se reduce a un mero despliegue de lo que en él se contiene. No es éste el lugar de analizar exhaustivamente la concepción cristiana del tiempo. Sin embargo, conviene tenerla en cuenta para nuestro propósito porque no se puede entender sin ella la obra que nos ocupa.

Pero una cosa es la vivencia cristiana del tiempo, y otra son los temas y desarrollos de las diversas antropologías de los autores cristianos antiguos y medievales. Puesto que su matriz teórica depende mucho de la antropología antigua, en ellas el hombre se estudia más bien en sus dimensiones constitutivas, y arroja a menudo una visión demasiado estática de su naturaleza y perfección, mientras que la temporalidad queda relegada a la ética, puesto que sin ella no se puede entender la acción. Por supuesto, no quiero decir con esto que estos autores no se hayan preocupado del estudio del tiempo, sino más bien que han dedicado poco interés a la temporalidad específica del ser humano. Y aun esto hay que matizarlo, puesto que en ellos, como en los filósofos paganos precedentes, podemos encontrar valiosas observaciones sobre este tema.

Pero es un hecho que a partir de la filosofía moderna se produce un cambio de acento. Esto se nota en la importancia que comienza a adquirir la noción de progreso, que comporta acentuar el carácter transformador de la acción humana. Para Polo, poner de relieve esta dimensión humana, que conduce a interesarse de modo especial por la tecnología y por el conjunto de conocimientos que la hacen posible, es una de las grandes aportaciones de la filosofía de los últimos siglos. Sin embargo, este reconocimiento va acompañado de una crítica a las bases teóricas con que se aborda. Aunque esta crítica no es abordada en el libro que nos ocupa es interesante tenerla en cuenta.

Hasta ese momento, la filosofía occidental había alumbrado dos versiones de lo radical³. La primera es la que Polo llama radical clásico y que gira en torno a las nociones de alma y de naturaleza. Quien alcanza a formularla teóricamente y a extraer sus consecuencias antropológicas es Sócrates y, con él, los pensadores que de él dependen. Para estos autores, el hombre tiene una naturaleza, es decir, un principio de actividad orientado hacia un fin. El hombre consta de diversos principios de actividad que están orientados cada uno a una actividad determinada; sin embargo, todos ellos, en cuanto forman

3. *Sobre la existencia*, 159 y ss.

parte de un único ser, están ordenados entre sí en beneficio del viviente. Decir que el hombre tiene una naturaleza significa sostener que ese orden unitario existe y, por lo tanto, que cabe hablar de una perfección del hombre en cuanto hombre, y no sólo de sus diversos aspectos parciales. Esta perfección, por otra parte, no consiste en la detención de su actividad, sino en el pleno despliegue de ésta, según la cual alcanza los fines a que aspira. Ese logro se denomina felicidad.

Esta tesis está preñada de consecuencias. Al afirmar que existe la naturaleza, se está señalando que cabe lo bueno y lo malo. Lo bueno es aquello que favorece la naturaleza y le posibilita alcanzar la actividad perfecta a que está orientada, mientras que lo malo es lo que la desordena, debilita o destruye, haciéndola incapaz de alcanzarlo. Pero lo más decisivo del movimiento socrático es afirmar que la parte rectora del ser humano es su dimensión intelectual. El logro de la felicidad está unido al desarrollo de la más alta capacidad humana: la de conocer intelectualmente la realidad y de conducirse de acuerdo con ella. A la perfección que deriva de este logro es a lo que se denomina virtud.

El lema que, sobre esta base, se dirige al hombre es: desarrolla tu naturaleza. Pero en esta concepción la naturaleza humana tiene un marcado carácter ahistórico. La naturaleza humana es común a los hombres de todas las épocas. Esto implica, por un lado, una tesis optimista frente al mito. El mito sitúa la plenitud en el origen y tiende a considerar el transcurso histórico como una separación del origen y, por lo tanto, como decadencia. En cambio, la filosofía, que en la doctrina socrática obtiene consecuencias antropológicas, sostiene que la realidad posee un fundamento estable. Para los socráticos la naturaleza humana es estable, y por eso su perfección es esencialmente la misma, independientemente de los cambios históricos y culturales. Esto tiene claras consecuencias en lo que respecta a la valoración de los medios técnicos e incluso de las instituciones políticas. Aristóteles y Platón son seguramente una excepción a una tendencia que se va a manifestar con claridad en las éticas del helenismo. Para aquéllos la naturaleza humana no es independiente de las instituciones políticas, porque el hombre es un ser social y la naturaleza humana tiene un reflejo social, que, a su vez, es condición de posibilidad, al menos en parte, de su perfección.

Pero, en cualquier caso, el descubrimiento socrático, expresado con la máxima «es mejor padecer la injusticia que cometerla», tiene un marcado carácter individual: si la perfección humana es la perfección que deriva del ejercicio de la inteligencia, nada de lo externo puede corromper al hombre, de modo que éste tiene en sus manos, al menos en lo esencial, su propio destino. Por otra parte, la eficacia de la inteligencia alcanza tan sólo a quien la

ejerce. Sólo mediante la enseñanza puede beneficiar a otros, pero la enseñanza no tiene un efecto automático, y su éxito depende de la iniciativa del discípulo.

El descubrimiento del radical clásico es, en definitiva, una invitación a descubrir la libertad del hombre frente a lo externo, y a cuidar de sí en la forma de alcanzar la perfección que le corresponde de acuerdo con su naturaleza intelectual.

Pero esta versión de lo radical se muestra insuficiente para el pensamiento cristiano. Es cierto que éste se sintió desde el principio bastante cómodo con muchas de las categorías de la antropología griega y que tardó en ir extrayendo las consecuencias teóricas de su novedad. Pero éstas se hacían patentes en el núcleo mismo de la revelación que el cristiano acepta y en el ideal de vida a que se encuentra invitado.

El ideal del cristiano no es primariamente desarrollar las virtualidades de su naturaleza racional, sino, ante todo, la respuesta a una llamada personal que Dios le dirige. Ahora no se sostiene en general la dignidad humana en virtud de su semejanza con el principio rector del universo, sino que se afirma que cada hombre cuenta para Dios y que está llamado a una relación personal con él. Esta afirmación es paralela al descubrimiento de un nuevo radical: la persona.

De todos modos, el radical cristiano convive pacíficamente con el griego, a condición, claro está, de ordenarlo a su servicio. Si Dios invita al hombre a la perfección, es lógico sostener que la respuesta del hombre a Dios consiste en el desarrollo de la naturaleza con que éste le ha dotado. Pero, como esa perfección se subordina a una relación personal, adquieren preponderancia las categorías de donación y de entrega. La capacidad activa del hombre se entiende como ocasión de ofrecer dones a Dios en respuesta del amor de que ha sido objeto.

Por otra parte, y esto aporta un matiz importante a la versión griega de la perfección humana, el cristianismo sostiene que el crecimiento del hombre en esta tierra no está limitado, porque no lo está, al menos, su capacidad de amar, que es la más radical de sus perfecciones y que tiene por modelo a Dios. La virtud, que los griegos tendían a ver como una perfección que debe ser poseída por completo, se considera ahora como un progreso que no tiene límite biográfico: siempre se puede crecer. En palabras de San Agustín: si dices basta, estás perdido. La primera exigencia ética es ir a más, no conformarse. Esto introduce una nueva forma de afrontar la temporalidad y su significado positivo.

Sin embargo, la dependencia de la cultura antigua, será responsable de que la posibilidad del crecimiento se considere ante todo en el plano individual y no se alcance a comprender del todo su repercusión histórica y social. Así, por ejemplo, la ética cristiana conservará de la herencia antigua durante bastante tiempo, un cierto menosprecio hacia las actividades externas productivas. De todos modos, la vida cristiana irá por delante de la teoría, porque se mostrará como una poderosa fuerza de cambio social. En primer lugar, por la riqueza de formas de vida a que irá dando origen, y, por otra, por su insistencia en la preocupación efectiva por mejorar las condiciones vitales de los demás. En efecto, la convicción de que cualquier circunstancia, por adversa que resulte, es adecuada para alcanzar el fin del hombre, que, mal entendida, puede ser una excusa para el conformismo, se compensa con la exigencia moral de poner los propios talentos al servicio de los demás. Esto se traduce en el impulso a difundir ilimitadamente la verdad, que dará lugar a una nueva forma de entender el carácter social de la ciencia, y el bien, que se traducirá en la multiplicación de las formas de servicio.

En mi opinión, sin ese espíritu sería muy difícil entender las condiciones sociales y culturales que dieron a luz esa nueva versión del hombre que Polo denomina radical moderno, y que consiste en captar al hombre como ser productivo, y valorar, por tanto, la capacidad transformadora de su acción.

Sin embargo, Polo considera que el descubrimiento moderno se encuentra viciado por un error metafísico y antropológico, que conduce a proponerlo como sustituto de los otros radicales. Ese error estriba en una nueva interpretación de la libertad, que tiene como padres a Duns Escoto y Ockham⁴. No es extraño que el problema se plantee en estos términos, puesto que la libertad es un tema de radical importancia para la concepción cristiana del hombre. Hasta entonces la libertad se ha entendido como el dominio de los propios actos, cuyo máximo rendimiento es la elección por Dios o contra él, que determina el destino definitivo del hombre y que se expresa en todas sus acciones libres. El problema que ahora se plantea es la relación entre la libertad y la naturaleza. Los nuevos pensadores, influidos seguramente por la interpretación que algunos comentaristas medievales han ofrecido de Aristóteles, y nutriendo sospechas contra su paganismo, insisten en el carácter determinado y necesario de todo lo natural, que impide conjugarla con el carácter indeterminado y novedoso de lo que se entiende en el cristianismo por libertad. Y para marcar ese carácter oponen la libertad a la naturaleza aplicando a aquella el concepto de espontaneidad. La espontaneidad es una ca-

4. Cfr. *Presente y futuro*, 40-61.

pacidad de determinarse desde una indeterminación previa, que es libre en la medida en que es independiente a priori respecto de cualquier ley.

Una consecuencia de esta tesis es la contraposición casi dialéctica entre naturaleza y libertad. Lo natural es ahora lo que tiene ley, y la libertad, lo que carece de ella. Otra consecuencia es entender que lo más importante del hombre es su capacidad de producir, pues para la espontaneidad, sus resultados son siempre productos externos, configuraciones que podrían ser de otro modo y que nunca agotan la libertad.

Polo señala también las consecuencias de la teoría del conocimiento a que va unida. El modo en que se interpreta ahora la libertad reduce a un papel secundario al conocimiento. Esto es coherente con la afirmación de que la libertad es espontánea, porque, para sostenerlo, es preciso negar poder determinante al conocimiento, que es lo único que puede condicionarla. Por eso la libertad espontánea es arbitraria. Pero, por eso también, el conocimiento de la realidad queda reducido a un papel utilitario. Así las cosas, es lógico abandonar a una fe de tintes marcadamente voluntaristas el conocimiento de Dios —un Dios cuyo atributo primordial es una omnipotencia que lo convierte en imprevisible— y dedicar nuestros esfuerzos a aquellos ámbitos que posibilitan nuestro dominio del mundo.

Entender la acción humana como producción conducirá a una sobrevaloración de la capacidad transformadora del hombre. Pero la técnica alcanzará un nuevo papel con la aparición de la ciencia moderna que, mediante la aplicación de modelos matemáticos a la realidad, proporciona una previsión de los fenómenos naturales que nos permite intervenir en ellos. La ciencia convertirá la técnica humana en tecnología.

La ciencia moderna llamó poderosamente la atención de los filósofos de esta época. Entre sus características, además de su utilidad, hay otra que provoca admiración: su carácter progresivo. La aplicación del método científico permite ir incrementando gradualmente el saber. Además, dicho método puede ser aplicado a ámbitos distintos. En comparación con ella, la filosofía aparece como un intento desorientado de conocer la realidad, que nunca alcanza su objetivo y que parece tener que recomenzar con cada filósofo. Este pensamiento seducirá constantemente a los filósofos, que se verán instados a elaborar una filosofía que goce de esas propiedades.

Pronto se descubre también otra virtualidad de la ciencia: su capacidad para transformar la sociedad. Los avances científicos, al resolver los problemas antiguos, cambian las formas de vida; pero, para que los avances sean eficaces, es preciso configurar la sociedad de un modo distinto. Las cosas no pueden hacerse como antes. Todo esto provoca una conciencia muy aguda

del cambio social, que llevará a la idea moderna de progreso. Se trata de un progreso que, puesto que la ciencia parece no tener límite en su progreso, puede ser un progreso indefinido. Es decir, si apostamos por la ciencia, la humanidad puede mejorar indefinidamente su situación. Esto exige una apertura a las innovaciones tecnológicas, que obliga a estar dispuesto al cambio, pero proporciona una razón para el optimismo: del mismo modo que la ciencia ha resuelto muchos problemas insolubles para nuestros antepasados, podrá resolver los que actualmente se nos plantean.

Según Polo, esta idea se encuentra formulada en Leibniz⁵. Se trata de una nueva forma de concebir la vida humana, que comporta una nueva visión del tiempo histórico. Ya no se trata sólo de que cada hombre pueda siempre mejorar, sino de que el hombre puede mejorar en su condición social. Como es bien sabido, el siglo XVIII y, sobre todo, el XIX van a estar presididos por esta confianza en el progreso de la humanidad, que se verá confirmada constantemente por las nuevas cotas alcanzadas y por los buenos augurios que ofrece. Parece que el hombre ha tomado por fin su destino en sus manos y que puede hacer de sí mismo lo que quiera.

Pero esta confianza comenzará a quebrarse en el siglo XX. La confianza en el progreso abrigaba la certeza de que la ciencia constituía un poder civilizador que, además de resolver los problemas que se van planteando al hombre, conjuraba la barbarie y era capaz de producir una mejora automática del hombre. Pero quienes así pensaban se enfrentaron a serios problemas que dejaron ver que tal confianza era infundada. Por una parte, se agudizaba la conciencia de que la industrialización, una de las consecuencias del progreso, generaba serios problemas sociales. En realidad, quienes criticaban este aspecto del progreso solían seguir confiando en la tecnología, aunque señalaban que, para que el progreso fuera auténtico, había que desconfiar de su carácter automático y emprender serias reformas sociales. Sin embargo, la actitud hacia la ciencia experimentó un cambio decisivo cuando la Gran Guerra descubrió que la idea de civilización que se había forjado gran parte de Occidente era ilusoria, y mostró, con poderosas connotaciones existenciales, hasta qué punto la ciencia podía convertirse en instrumento de la barbarie.

Pero quizá fue más decisivo el golpe que asestó a la confianza en la ciencia algo que, en realidad, era para ella un claro progreso. La Nueva Física mostraba que el mismo progreso científico está sometido a cambios imprevistos, y que tal vez debamos reconocer fronteras insalvables a su avance. El progreso, que se había planteado como una ley inexorable y de resultados

5. Cfr. *Quién es el hombre*, 27.

previsibles, se descubre como un mito cuyas pretensiones deben ser sometidas a revisión.

El punto de partida de *Quién es el hombre* es nuestra situación actual, en la cual el vector que animaba la nueva forma de tiempo histórico en que vivíamos revela su crisis. Polo expone la crítica a que la teoría de la ciencia moderna ha sometido la idea de progreso, exponiendo el trilema del barón de Münchhausen⁶. El trilema revela que la ciencia no basta para afrontar los problemas que la sociedad actual se plantea al menos por tres razones. En primer lugar porque no está fundada: en realidad desconocemos por qué funciona y por qué pensamos como pensamos. En segundo lugar, porque no es un todo coherente. Aplicamos modelos distintos a problemas diversos sin que nuestros diversos saberes sean susceptibles de unificación. Es más, en ocasiones son contradictorios: no pueden ser verdaderos al mismo tiempo. En resumidas cuentas, la ciencia no forma un sistema. Y, en último lugar, las teorías científicas agotan sus virtualidades y generan problemas que sólo pueden ser resueltos formulando nuevas teorías. Pero esas teorías no se deducen de los conocimientos científicos anteriores, sino que están a merced de la aparición de un genio. Nuestra dificultad consiste en que ni siquiera sabemos cómo se puede suscitar un genio, y que estar a merced de su aparición convierte en impredecible tanto si será posible el progreso como la forma que pueda adoptar. Curiosamente, una de las consecuencias de nuestra actual visión del progreso es la crisis de la ciencia ficción como género narrativo, que se ha convertido en una simple variante de la literatura fantástica.

Para Polo, la ciencia moderna es una poderosa herramienta del hombre como solucionador de problemas, que es una de las formas en que tiene que ver con el tiempo. Pero no está garantizado que sea el único modo ni el mejor de afrontar la realidad, y, más en concreto, la realidad del hombre. Y es que la ciencia aborda los problemas según el método analítico. Este procedimiento consiste en simplificar los problemas para quedarse con los datos más relevantes —los que resultan pertinentes—, pero, ¿qué ocurre cuando todos los elementos son relevantes? Una de las grandes dificultades de este procedimiento es que, cuanto más compleja es la realidad que aborda, los efectos perversos que genera son más numerosos y más graves. Este riesgo

6. Este trilema tiene en realidad una larga historia, que se remonta al siglo pasado. Sobre este tema, CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI ha redactado un trabajo de próxima publicación con el título «El problema del fundamento en Apel y Polo. ¿Límites irrebasables o abandono del límite mental?» (en IGNACIO FALGUERAS (ed.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 2002, en prensa). POLO toma como referente principal la formulación popperiana.

se agudiza en el caso de una realidad tan compleja como el hombre, como se puede comprobar recorriendo los modelos reduccionistas en que el pensamiento moderno ha incurrido a la hora de entenderlo.

Por otra parte, habría que considerar que, teniendo en cuenta, como sostiene Polo, que la temporalidad es tan importante para entender al ser humano, el método analítico no resulta del todo adecuado para tratarla. Pues una de las deficiencias de todo análisis es que, al descomponer la realidad en partes, tiende a fijarla y a considerar sus relaciones como algo externo a ellas, de modo que el cambio aparece como algo exterior a aquello a que afecta. Además, la ciencia no parece considerar cumplido su objetivo hasta que descubre las leyes necesarias que rigen el desarrollo de la realidad. Pero, si este proyecto es hacedero, el futuro desaparece, pues se encuentra contenido en las condiciones iniciales. Y si no lo es, parece que tenemos que resignarnos a aceptar la imposibilidad de conocer completamente la realidad.

Pero la novedad está para Polo intrínsecamente unida a la libertad. Si tenemos que aceptar que la novedad comporta irracionalidad, la libertad se convierte en arbitrariedad y el hombre no puede organizar coherentemente el tiempo. Por eso, antes de presentar su propuesta, expone dos modos extremos de concebir el conocimiento humano que lo reduce a mera memoria: el de Platón, para quién conocer es siempre recordar, y el de Hegel, para quien el verdadero conocimiento de la realidad es la narración del proceso que la alumbró y sólo es posible cuando ya no estamos a merced del futuro.

Polo manifiesta su convicción de que el hombre no sólo puede hacerse cargo de la novedad, sino que de hecho la introduce. Esto se hace patente en el cambio histórico. La historia humana es una sucesión de inicios que no derivan de lo dado, porque abren posibilidades inéditas. Una de las formas en que esto se da es la invención de *oportunidades*. Inventar oportunidades es encontrar en la realidad posibilidades que no le pertenecen y es un modo superior de habérselas con el tiempo que la mera solución de problemas. Son oportunidades, por ejemplo, los inventos técnicos, cuya aparición abre cauces de acción que antes no existían. Vista de este modo, la aparición de la novedad no es el límite de la inteligencia humana, sino una de sus manifestaciones, y es una señal distintiva del tiempo humano.

Esto no quiere decir que el tiempo humano tenga que ver sólo con el futuro. Caben otras actitudes típicamente humanas, que tienen que ver con la conservación del pasado, pero que no constituyen un fin en sí mismas, pues si el hombre precisa la conservación es para aprovecharla en orden a la acción, que siempre está orientada hacia el futuro.

Para Polo la apertura a la novedad es positiva porque se corresponde con la libertad. Pero para sostener esta tesis, es preciso explicar de qué modo se integra lo nuevo, pues de lo contrario la novedad sería algo destructivo, porque, como hemos dicho, haría incoherente la vida humana. En este sentido, Polo defiende que el hombre y la sociedad no constituyen un sistema cerrado, que sólo puede aspirar al equilibrio, sino sistemas abiertos, capaces de formas crecientes de equilibrio. En rigor, la intervención de la libertad siempre altera el equilibrio precedente, sea para mejorarlo o para empeorarlo. Por eso, la forma en que el tiempo y la novedad que aporta se aprovecha es para Polo una modalidad superior al mero progreso, el crecimiento.

El hombre puede crecer como organismo, pero ese crecimiento es limitado. Todo animal alcanza la madurez, y después envejece y muere. Pero el carácter espiritual del hombre se manifiesta en su posibilidad de crecer ilimitadamente en cuanto hombre. Así Polo, aprovechando una aportación crucial de la visión cristiana del hombre, extrae de ella algunas consecuencias para la ética y para comprender la sociedad.

La moral puede ser descrita, desde este punto de vista, como un modo de ganar tiempo o de no perderlo. Ésta tiene que ver con otro modo en que la libertad se refiere a lo nuevo: las alternativas. Las alternativas son las elecciones típicamente éticas. Los diversos caminos que se pueden emprender para resolver los problemas mejoran o empeoran la situación del sistema libre. Las alternativas tienen que ver con el aprovechamiento del tiempo en la medida en que la alternativa por excelencia es la muerte⁷. Desde este punto de vista, el hombre no sólo vive en el tiempo resolviendo problemas e inventando oportunidades, sino también encontrando alternativas, que constituyen modos de aprovechar un tiempo limitado.

Este enfoque se manifiesta en el tratamiento de las tendencias. Polo se fija en las tendencias porque de suyo son un modo de organizar el tiempo de los seres que las poseen. Para un ser que no tiene tendencias, el tiempo no tiene ningún sentido real. Está claro que el hombre tiene tendencias, pero ¿de qué modo son compatibles con su libertad? En primer lugar, cabe una respuesta negativa: son compatibles porque no están orientadas a alcanzar un equilibrio homeostático. La respuesta positiva es su afirmación de que las tendencias reflejan la libertad del ser que dispone de ellas, porque es posible reforzarlas como tendencias, es decir, tender a más.

Puede parecer que esta tesis conduce a un dinamicismo exacerbado y que niega la posibilidad de satisfacer las tendencias humanas. Pero, para

7. Cfr. *Quién es el hombre*, 55.

Polo, la naturaleza humana sólo es compatible con la libertad si no deja de crecer como naturaleza. Por otra parte, Polo piensa que, precisamente porque depende de un ser libre, no cabe una culminación de la naturaleza y sus tendencias en su propia línea, y que el cumplimiento del ser humano tiene que ver con la apertura a otras personas. Por eso da tanta importancia, entre las tendencias, a dos que reflejan con especial claridad la libertad del ser de quien dependen: la tendencia a la piedad, por el que la persona refiere su origen a una libertad personal que no suprime la suya, sino que la crea, y la tendencia al honor, que refiere sus obras a una sanción o ratificación por parte del Creador. Dicho de otro modo, el hombre no puede encontrar su culminación en su propia naturaleza o esencia, sino en la apertura a otras personas y, en último extremo, a Dios.

Se puede ver que la propuesta de Polo concuerda con la visión cristiana del tiempo. Antes decíamos que el pensamiento cristiano se había detenido más en las consecuencias que ésta tiene para el individuo. Pero Polo, además de ir más lejos en su formulación teórica, extrae de ella también importantes consecuencias para la sociedad⁸. Sin detenernos en enumerarlas, acabaré intentando exponer de modo resumido la respuesta de Polo al problema que plantea el trilema del barón de Münchhausen.

En primer lugar, la ciencia moderna no sirve para organizar la sociedad porque el *método analítico* es insuficiente para resolver los problemas humanos. En concreto, a la hora de estudiar al hombre, es preciso acudir al *método sistémico*, que permite encontrar relaciones entre los diversos aspectos humanos, sin necesidad de incluirlos en un modelo cerrado, lo que hace posible encontrar modos crecientes de unificación. Esos modos crecientes de unificación son la respuesta al problema de la consistencia. Por otra parte, no podemos esperar una consistencia cerrada porque la naturaleza humana no se sustenta en un fundamento cerrado, sino que depende de la libertad. Y, por último, la discursividad temporal se soluciona afirmando que la forma más alta de organizar el tiempo humano es el crecimiento ético.

José Ignacio Murillo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: jimurillo@unav.es

8. Cfr. FERNANDO MÚGICA, «El pensamiento social de Leonardo Polo», Introducción a Leonardo Polo, *Sobre la existencia*, 13-55.

LA UNIDAD DE LAS DUALIDADES HUMANAS

SOBRE «EL HOMBRE COMO SER DUAL»

DE SALVADOR PIÁ TARAZONA¹

JUAN FERNANDO SELLÉS

Manuscrito recibido: 26-XI-2001

Versión final: 11-XII-2001

BIBLID [1139-6660 (2002) n° 4; pp. 183-209]

RESUMEN: *La unidad de las dualidades humanas*.- El libro de Salvador Piá Tarazona, *El hombre como ser dual*, es un decidido avance metódico-temático en la investigación de una *antropología trascendental*, es decir, no ceñida a la *naturaleza* humana o al desarrollo de ésta (*esencia* humana), sino a la radicalidad de la intimidad personal y su apertura a la trascendencia.

Palabras clave: dualidad, antropología trascendental, persona.

ABSTRACT: *Unity of Human Dualities*.- Salvador Piá Tarazona's book, *El hombre como ser dual* (Man as Dual Being) is an important methodical-thematic advance in the research of *transcendental anthropology* in as much as it does not detain its focus on human *nature* nor on its development (human *essence*), but rather on the radicality of personal intimacy and in its openness to transcendence.

Keywords: duality, transcendental anthropology, person.

Así como Leonardo Polo escribió en su día (1964) un libro central, *El acceso al ser*, donde desarrolla su método filosófico, y después (1965) otro donde expone la temática, *El ser*, Salvador Piá ofrece en la Iª Parte de esta investigación el acceso a la temática antropológica: el descubrimiento del *método dual*, un hallazgo de primera magnitud, y en la IIª Parte expone el núcleo de la *antropología trascendental* descubierta por Polo y continuada por él. Cada parte podría constituir un libro por separado, aunque su unidad es palmaria.

El libro, en rigor, no defiende 'una tesis', sino un cúmulo ingente de tesis de gran calado filosófico. Unas lo son de *teoría del conocimiento*, otras

1. SALVADOR PIÁ TARAZONA, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la «Antropología trascendental» de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001, 478 págs.

de *metafísica*, y unas terceras de *antropología trascendental*, pues el autor es muy versado en cada una de estas disciplinas teóricas y sobresalientes de la filosofía. De entre las tesis propuestas, algunas son axiomatizables, y el autor ha sido capaz de traducirlas de modo axiomático.

Estamos, pues, ante un trabajo que aquellos que se dedican a la parte culminar de la filosofía deben estar tan agradecidos a Salvador Piá como él mismo lo debe estar a D. Leonardo Polo, por haber sido durante tantos años testigo de excepción, colaborador y colega habitual, precisamente durante los años más maduros del pensamiento de su maestro, y de su copiosa producción, que —a mi juicio— es capaz de conjurar el actual estado de crisis de la filosofía y animar constantemente el pensamiento.

Como *axioma central temático* de la *antropología*, Piá Tarazona establece que “el hombre es un ser dual” (pp. 121, 298). Descubre un *método* de alcanzar las dualidades que caracterizan al *acto de ser personal* humano, método que es *dual*, al que así llama, y que continúa el método de hacer filosofía descubierto por D. Leonardo Polo, al que éste denominaba “abandono del límite mental”, es decir, abandono de la exclusividad del conocimiento objetivo o del conocer según objeto pensado. Ambos métodos son de ejercicio *libre*, pero se emplea más la libertad en el desarrollado por Piá que en el descubierto y ejercido por Polo. Si son libres, ello indica que no son *racionales*, donde impera el ámbito de la *necesidad*. Tampoco significa que sean *irracionales*, sino que están al margen del alcance cognoscitivo de la razón, puesto que son *personales*, dado que la persona humana como *ser cognoscente* es y se sabe superior a su razón.

El conocer personal es *libre*; el racional, en cambio, en la mejor de sus facetas (*razón teórica*) necesario; en la menor (*razón práctica*), probable. Pero es claro que *la libertad es superior a la necesidad y probabilidad*. De modo que lo más alto que puede alcanzar a conocer la persona humana no son asuntos necesarios o probables, sino libres. Si ante esta propuesta alguien alega que prefiere que se le demuestren de modo necesario las cosas, se le puede responder que la demostración sólo tiene sentido para quien *necesita* de ella, pero no para el que está *libre* de tal necesidad. Con todo, el que ‘prefiera’ la demostración necesaria a la aceptación libre de lo diáfano, de lo no menos *axiomático*, ya ha ejercido la *libertad*, aunque en este caso sólo sea para vincularla a lo menor que ella, a lo necesario. Con ello se pretende hacer caer en la cuenta de que *la necesidad está en función de la libertad*, y que sólo por ella se puede explicar, y no a la inversa. No implica esto ceder al *voluntarismo*, porque la *libertad* no es patrimonio originario de la voluntad, sino de la *persona*, y sólo secundariamente accede a la inteligencia y a la voluntad, pues estas facultades, originariamente puras potencias, no

son libres por sí, sino que lo son al adquirir hábitos merced a la activación que reciben de lo superior a ellas, tesis, por lo demás, netamente tomista.

El libro se divide —como se ha indicado— en dos partes. La primera consta de tres *Capítulos* y la segunda de cuatro. Cada una de ellas está precedida por una *Introducción*. La extensión de las partes es parecida entre sí. En la primera *Introducción* se atiende a la figura de D. Leonardo Polo como filósofo, al *método* de filosofía por él descubierto, a los motivos que justifican la presente investigación, y a las dificultades encontradas en este estudio.

La Iª Parte es *metódica*. Trata del *método de acceso* a las dualidades trascendentales de la persona humana. Se denuncia la inoportunidad de abordar el estudio del ser humano desde la *mismidad* (que caracteriza al objeto pensado) o desde la *identidad* (constitutiva de la divinidad). Con ello, de paso, se salva a la *metafísica* del precario estado actual en la que se encuentra sumida, a saber, un modo de saber *prematureo* que no trasciende la *mismidad* y que por ello cede al *monismo*.

La IIª Parte es *temática*. Trata de las *dualidades trascendentales de la persona* humana, es decir, no de las dualidades de la *naturaleza* humana o de lo común al género humano (sentidos externos—sentidos internos, sentidos—apetitos, sentidos—razón, apetitos—voluntad, razón—voluntad, varón—mujer, etc.), ni de las dualidades de la *esencia* humana, esto es, del perfeccionamiento dispar que cada persona educa de su inteligencia y de su voluntad (objetos conocidos—operaciones inmanentes de conocer, actos—hábitos, hábitos teóricos—hábitos prácticos, actos de querer—virtudes, etc.), sino de esas dualidades insertas en el corazón humano que caracterizan al ser personal: *coexistencia-con, libertad, conocer personal y amar personal*.

El lenguaje del libro es técnico, preciso. Difícil de entender, por tanto, para los no iniciados en el léxico poliano. Ahí radica el motivo de que, seguramente, el libro tenga un grupo de lectores más bien reducido y selecto, pues no se trata de una exposición *sencilla* del planteamiento poliano, sino de una profundización y prolongación de él en sus mismos términos. Ése ha sido, por lo demás, el reparo que muchos lectores han mostrado a los escritos de Polo. Tampoco este libro pretende *traducir* los logros polianos a un mayor número de pensadores, sino ahondar en lo descubierto por el maestro, pues es más fácil encontrar candidatos y tiempo para descifrar que para descubrir. Con todo, es claro que quien puede lo más puede lo menos, y así como Polo cuando ha querido se ha hecho entender muy bien, poniéndose al nivel de cualquier oyente, también para quien conoce a Salvador Piá sabe que este autor es capaz de hacer asequible la doctrina que aquí se plantea al gran público universitario. Por lo demás, con las ya 500 páginas que expresan un pensamiento, al que podemos calificar de *duro*, no parecía oportuno

plantearse la explicitación, la glosa de lo arduamente alcanzado. Esperemos que tal tarea el autor la lleve a cabo por otros escritos o derroteros.

Por lo demás, el manejo de las *fuentes* polianas es excelente, y las referencias a la *filosofía tradicional* suficientes, tanto a pie de página como en la bibliografía que se incluye al final del texto. Su *redacción* —como se ha indicado— es muy densa y certera, *more* aristotélico. La claridad en la exposición de los puntos centrales es, para quien esté hecho a la filosofía poliana, como la procedencia del propio autor, a saber, *mediterránea*. La obra está escrita, por lo demás, con verdadero afán *sistémico*. Abre muchos caminos de investigación en temas capitales respecto de los que arroja claridad, y ofrece multitud de temas sugerentes a desarrollar. En suma, al margen de la bibliografía, contamos con 450 páginas que no admiten desperdicio para los pensadores que pretendan continuar una antropología gran hondura. Pásemos, pues, a sintetizar el *método* que caracteriza la Iª Parte.

Iª Parte. Planteamiento del carácter dual del hombre.

El *Capítulo I*, al que se llama *Cuestiones preliminares*, procede a distinguir el método cognoscitivo para acceder al conocimiento personal del resto de modos cognoscitivos, sean éstos *objetivos* (según objeto intencional pensado) o *transobjetivos* (los que alcanzan las realidades no personales). Es un capítulo muy técnico de *teoría del conocimiento* que, precisamente por ello, su lectura puede hacerse difícil a quien no esté familiarizado con esta materia, pero esclarecedor y sugerente al que se maneje en esta disciplina, eje de toda la filosofía. Me extenderé menos en el resumen del primer y segundo capítulos que en el tercero, por ser temas más tratados por Polo, y de menor aporte novedoso que el tercero.

El abandono de la *objetividad* (unicidad del objeto pensado *commensurado* con el acto de pensar) permite alcanzar *la realidad principial extramental* en su dualidad, pues el conocer humano se abre entonces a los *dos* primeros principios trascendentales: el *acto de ser de la criatura cósmica* o acto de ser no personal (al que Polo llamó “principio de *no contradicción*”), y al *acto de ser divino* (“principio de *identidad*”, según Polo). La exposición ofrece una lúcida, y a mi modo de ver certera, rectificación al planteamiento poliano de los *tres* primeros principios por él admitidos (no contradicción, identidad y causalidad trascendental), reconduciendo la supuesta existencia de un tercero (el de causalidad trascendental) a la dependencia del principio de *no contradicción* respecto del de *identidad*. En rigor, se trata de la *creación*, que no es un tercer principio al margen de Dios y de lo creado, pues la

creación *active sumpta* —como indicaba Tomás de Aquino— se identifica con Dios, y *passive sumpta*, con lo creado.

Se podría añadir todavía una ulterior precisión, a saber, que en rigor, la denominación de ‘primeros principios’ es *generalizante*, es decir, pertenece a la *lógica* de la razón, y por tanto, no describe ajustadamente la realidad extramental. De modo parejo, llamar ‘acto de ser’ a los distintos actos de ser reales también es una *generalización* en la que incurre con demasía la *metafísica prematura* al uso, y que imposibilita el discernimiento entre cada acto de ser real. Otra tradicional e inapropiada denominación es la de ‘primeros’ principios. En efecto, los dos primeros principios (que no tres) no son realmente *primeros*, pues primero es la *Identidad*, el *Origen*, ya que la *no contradicción* o acto de ser del universo físico es forzosamente *segundo*, deducido de (creado por) la *Identidad*. Sólo son ‘primeros’ respecto de nuestro *hábito intelectual* llamado de los *primeros principios*, porque tal hábito cognoscitivo es posterior a la existencia de tales temas, y porque, además, no los puede captar aislados, sino vinculados en dependencia de uno respecto del otro, como, por lo demás, intuyó Tomás de Aquino: “esse rei non potest intelligi nisi deductum ab esse divino”².

A su vez, tampoco se les puede llamar propiamente ‘principios’, pues uno, la *identidad* es el ‘sin principio’ y sin fin, pues es ‘el inprincipiado’, mientras que la *no contradicción* es el comienzo o el ‘principiar’. Lo que alumbró este hábito nativo humano es que la realidad extramental se divide en creada e increada, siendo lo creado lo que remite (es *via ad Deum*) al increado. No se trata, pues, de ninguna ‘demostración’ *racional* de la existencia de Dios, sino de la ‘mostración’ intuitiva y palmaria de que el *acto de ser* creado depende del Creador. Pero como todo ser humano dispone de tal hábito innato, quien no admite al Creador tras acceder al *ser* de lo creado, es —como sentenció San Pablo— inexcusable. Ello permite vislumbrar también que la distinción real más grande posible no es entre *esencia* y *acto de ser* (descubrimiento culminar del siglo XIII presente en los textos de San Alberto Magno y recordado por Tomás de Aquino), o entre el *ser* y la *nada* (como pretende el *existencialismo* contemporáneo de cuño heideggeriano), sino entre el *ser creado* y el *ser increado* (como ha propuesto Polo).

Si el conocer *transobjetivo* (el que abandona la unicidad del objeto pensado) permite el acceso a las dualidades reales extramentales, el conocer *transinmanente* (el que abandona la exclusividad de la operación inmanente que se conmensura con el objeto por ella formado) permite el acceso cognoscitivo a las dualidades reales que quedan no más allá de él, sino precisa-

2. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 1.

mente más acá. Se distinguen entonces las dualidades radicales del *acto de ser humano*. No se trata ya de la distinción real entre *esencia* y *acto de ser* en el hombre, sino de que el *acto de ser* humano es dual.

El Capítulo II, denominado *El carácter dual del hombre*, tiene por objeto presentar al lector el carácter dual del *acto de ser* personal humano, sin esclarecer todavía las diversas dualidades. Tal acto se describe como *coexistencia*, pero no hacia fuera (con el mundo, los demás y Dios) sino hacia dentro, acompañándose en intimidad. Tal dualidad, imposible de alcanzar desde el conocimiento objetivo (la unicidad) se alcanza dualmente. Es decir, si el *tema* presenta una dualidad, el *método* apto para conocer la dualidad debe ser dual. Ésa es la novedad filosófica que introduce este capítulo y que se desarrollará abundantemente en toda la obra.

Por otra parte, se expone asimismo la dualidad en la distinción real del *acto de ser* con la *esencia* humana. Esa distinción es clásica, y constituye un aporte de primera magnitud del siglo XIII. Precedentemente encontramos la distinción entre *persona* y *naturaleza* en el hombre, por ejemplo, en San Juan Damasceno³, asunto que constituye un descubrimiento netamente cristiano. Por su parte, esta distinción también se encuentra claramente en Tomás de Aquino: “persona significa lo perfectísimo en toda la naturaleza”⁴; “este nombre de persona no ha sido impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza”⁵; “la persona significa un ser subsistente distinto en la naturaleza intelectual”⁶; es lo “subsistente espiritual”⁷.

Con todo, ni Tomás de Aquino, ni dentro del *tomismo* y del *neotomismo* la distinción real entre *esencia* y *acto de ser* o entre *persona* y *naturaleza* queda suficientemente explicitada en *antropología*. Pero Piá Tarazona no sigue un planteamiento tomista sino poliano. Por eso, tras esa distinción real, y tras la exposición de los trascendentales personales descubiertos por Polo que caracterizan al acto de ser personal, sugiere que cada uno de tales radicales se dualiza con la *esencia* humana de modo distinto: el primer radical, la

3. Cfr. JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, III, PG MG, 44, 985-988.

4. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 29, a. 3 co.

5. *Ibid.*, I, q. 30, a. 4 co.

6. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 2, a. 4.

7. *Ibid.*, q. 9, a. 4 c. Por lo demás, la distinción entre *persona* y *naturaleza* en el hombre según TOMÁS DE AQUINO se acepta en estudios tomistas recientes tales como los de FERNANDO HAYA SEGOVIA, *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Eunsa, Pamplona, 1997; J. MUNIZ, «El constitutivo formal de la persona», en *Ciencia Tomista*, 1956 (70); JOSÉ ÁNGEL LOMBO, *La persona en Tomás de Aquino. Un estudio histórico sistemático*, Roma, Apollinare Studi, 2001.

coexistencia se dualiza con la esencia como *manifestación*; el segundo, la *libertad*, como *disponer*; el tercero, el *intelecto personal*, como *iluminar*, y el cuarto, el *amar personal*, como *aportar*. En rigor, lo que el autor realiza no es sólo aplicar la distinción real al hombre, sino ampliar nuestro conocimiento acerca del *acto de ser personal*, de la *esencia* humana, y de cómo sea la vinculación del acto de ser personal con la esencia humana, asunto que, en sentido riguroso, carece de precedentes.

En el *Capítulo III*, al que titula *Estudio temático-metódico de la dualidad* presenta cuatro asuntos: A) El elenco de *axiomas temáticos* a exponer. B) La relación de *axiomas metódicos*. C) La lista de los *criterios metodológicos* a seguir. D) La exposición del *carácter dual del límite mental*. Como se puede apreciar, el empeño es muy ambicioso y sistemático, pero realista, porque a lo largo del trabajo el autor va demostrando que es capaz de llevar a cabo su proyecto.

A) *Axiomas temáticos*

El *primer axioma* propuesto, el de la *radicalidad humana*, dice que “para el hombre ser creado equivale a ser dual” (p. 148). Éste es el axioma central de la antropología, según Piá Tarazona. Indica que la realidad del hombre es la dualidad. Y por tanto, que el hombre, por dual, no puede ser originario sino creado; y creado por la identidad originaria. Con este axioma se distingue el ser del hombre del ser del universo físico (que no es dual sino sencillo) y del ser divino (que es idéntico). Pero para dejar más claro el fondo del axioma se añade un *corolario*, que dice así: “la unidad de la dualidad se distingue netamente de la unicidad o *mismidad*, del orden físico y de la identidad” (p. 149). La *mismidad* es el estatuto del objeto pensado. La unidad del orden físico es el acto de ser del universo, uno para toda realidad intracósmica. La identidad es el acto de ser divino. A tal corolario se podría añadir una pregunta, aunque no formulada desde la filosofía, sino desde la teología de la fe revelada, a saber, ¿en qué se distingue el ser personal humano del ser personal angélico?, ¿el acto de ser angélico también admite dualidades trascendentales (aparte de la dualidad neta entre su acto de ser y su esencia)? Pero Piá Tarazona no está obligado a contestar a esta cuestión, puesto que está conformando la antropología, no la angeleología.

El *segundo axioma*, el de la *dualidad*, se formula de este modo: “la dualidad es dual” (p.149). Ello indica que la *unidad* característica del hombre es una unión entre dualidades. La unidad del *acto de ser* y la *esencia* humana se llama *hombre*. De modo que, a distinción de las interpretaciones antropológicas al uso, aquí *persona* no es sinónimo de *hombre*, ni de *alma*. *Persona* es

el *acto de ser personal* humano, o también, lo que en lenguaje bíblico se denomina *espíritu*, y asimismo, *corazón*. Si la antropología clásica de corte tomista se ciñe a entender por hombre un ‘compuesto sustancial de alma y cuerpo’, tendrá problemas para comprender que tras la muerte uno sea hombre o sea persona, porque, como es claro, según ese esquema precario, a la muerte sólo pervive el alma, y es manifiesto que tal antropología admite (a distinción de la platónica-agustiniana) que el hombre no es su alma.

Para un tomista sagaz, la salida del precedente intrincado problema pasará por distinguir —con Tomás de Aquino— entre la ‘sustancia’ del alma y el ‘ser’ de ella, es decir, aquello que en el alma actúa como *acto* respecto de ella, y aquello que actúa como *potencia*⁸ respecto del acto, aunque eso que es potencia actúe a su vez como acto respecto de lo inferior a ella. En ese caso, no habría problema de hacer reconducir el *ser* del alma, que es *acto*, a lo que Polo llama *persona*. En efecto, tampoco Polo admite que el hombre sea su alma, y menos aun que la persona humana sea su alma. Para Polo —y para Salvador Piá, que sigue a D. Leonardo fielmente en este punto—, la persona humana es cada quién, es decir, un *acto de ser* que dispone de un alma y de un cuerpo. Si hombre es la unión entre *acto de ser* y *esencia*, uno no sólo no deja de ser *persona* jamás, sino que tampoco deja de ser *hombre* nunca, puesto que, aunque con la muerte se carezca de cuerpo, no se carece de *esencia*, ya que el cuerpo no es la *esencia* humana, sino que forma parte de la *naturaleza* humana. La muerte nos despoja de la herencia *natural* (*vida recibida*), pero no de lo *esencial* (*vida añadida*) y menos de lo *personal* (*vida personal*). El fallecido no es menos *hombre* que el que vive.

A este axioma de la dualidad Piá Tarazona añade un *corolario*, el de la *unidad humana*, que declara que “la unidad humana es doblemente dual: el co-acto de ser se dualiza con la esencia acto-potencial” (p. 149). Ello indica, que hombre equivale a la unidad de dos dualidades, dos de las cuales existen a nivel de *acto de ser*, y las otras dos a nivel de *esencia*. Esto significa, obviamente, que no existe una única dualidad en la esencia humana, asunto que, como se acaba de ver, estaría dispuesto a admitirlo Tomás de Aquino, sino que la dualidad afecta también al *acto de ser* humano, asunto ignoto en la tradición filosófica antes de Polo.

8. “El alma humana como subsistente, está compuesta de potencia y acto, pues la misma sustancia del alma no es su ser sino que se compara a él como la potencia al acto. Y de aquí no se sigue que el alma no pueda ser forma del cuerpo, ya que incluso en estas formas eso que es como la forma, como el acto, en comparación a una cosa, es como potencia en comparación a otra” (TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones Disputadas De Anima*, q. única, a. 1, ad 6. Cfr. también: *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 6).

A su vez, se proponen dos *subcorolarios*: a) “la dualidad se extiende al hombre por completo” (p. 149), y b) “las distintas dimensiones humanas forman dualidades” (p. 149). Según el primer subcorolario se amplían las dualidades humanas del *acto de ser* y de la *esencia* también a la *naturaleza* humana. Según el segundo subcorolario se ratifica que ninguna dimensión humana permanece al margen del régimen de las dualidades. Ello comporta, por tanto, que nada en el hombre es explicable en régimen de aislamiento sin su vinculación a otro miembro de la dualidad. Por poner un ejemplo, si varón y mujer constituyen una dualidad de la *naturaleza* humana, que afecta también a la *esencia*, un miembro de esa dualidad no será explicable sin el otro, asunto que es mucho más elocuente que la reiterada *complementariedad*.

Con todo, la clave de la distinción entre dualidades estriba en que un miembro es superior al otro. Por eso, se formula el siguiente axioma central, el de la *jerarquía*. El *tercer axioma*, el de la *jerarquía*, formula sintéticamente un descubrimiento sumamente relevante, descrito por Polo a nivel de *esencia* y *naturaleza* humanas, pero que él no ha tenido en cuenta a nivel trascendental, a saber, que “las dualidades son jerárquicas” (p. 150), esto es, que no sólo los miembros de cada una de las dualidades *naturales* o *esenciales* se distinguen porque una es superior a la otra, sino también las *trascendentales*. Esto último, bien pensado, tampoco tendría reparo en admitirlo un tomista, puesto que sabe que, en rigor, la jerarquía es propia de lo inmaterial, y aquí el *co-acto* de ser personal equivale al *espíritu* o *persona* humana.

Los *corolarios* que Piá Tarazona adjunta a este axioma son los cinco siguientes: 1) el de la *jerarquía interna*, el cual expone que “cada dualidad está formada por un miembro superior y otro inferior” (p. 151), asunto, por lo demás, obvio, al que se añaden, también, dos *subcorolarios*: a) el del *miembro favorecedor*: “el miembro superior de la dualidad favorece al inferior” (p. 151), y b) el del *miembro subordinado*, “el miembro inferior de la dualidad se subordina al superior” (p. 151). Sobre estos dos extremos habría que precisar si el superior favorece *siempre*; asimismo, *hasta qué punto* el inferior está subordinado o se deja subordinar. A mi modo de ver, en las dualidades trascendentales cabe cierta separación e incluso escisión entre el miembro superior y el inferior de la dualidad. Pero esta brecha es más drástica y notoria, por una parte, entre el *co-acto* de ser personal y la *esencia* humana. Y más intensa aún, a su vez, en el plano de la *naturaleza* humana⁹.

9. Sostengo que la ruptura de la armonía entre el favorecimiento y subordinación en las dualidades de la *naturaleza* humana se debe al *pecado original*. En cambio, la falta de vinculación armónica entre el favorecimiento y la subordinación en el *co-acto* de ser personal y en la *esencia* humana se deben a los *pecados personales*.

2) El corolario de la *jerarquía externa* sostiene que “cada dualidad humana se dualiza con otras dos dualidades, siendo una inferior y otra superior” (p. 151). Adviértase que no se dice que cada dualidad humana se dualiza *siempre* con otras dos dualidades ‘humanas’, puesto que existe una última dualidad *inferior* humana, y otra *superior* a todas las demás dualidades en el hombre. Y es claro que la inferior no se puede dualizar con una realidad inferior ‘humana’, sino cósmica o intramundana; y la superior tampoco se podrá dualizar con una realidad humana sino suprahumana. También por ello, el hombre sin lo inferior y sin lo superior es inexplicable. A ello obedece la mentalidad medieval que concibe al hombre como el confín entre lo sensible y lo inteligible. En efecto, sin lo inferior no se explica la *naturaleza* humana y sus dualidades. Sin lo superior no se explica el *acto de ser* humano y sus dualidades. Y sin ambos, no se explica la *esencia* humana. A la exposición de este extremo obedecen, como veremos, el *cuarto* y el *quinto* corolarios. El segundo corolario cuenta, además, con dos *subcorolarios*, a los que afectan las precisiones realizadas al corolario. Son éstos: a) el de la *dualidad benefactora*: “la dualidad superior beneficia a la inferior” (p. 151), y b) el de la *dualidad dependiente*: “la dualidad inferior depende de la superior” (p. 151).

3) El corolario de la *distinción*, expresa que “cada dualidad es distinta de las demás” (p. 151). En rigor, se trata de la negación de que la *igualdad* sea real. Ni existe igualdad ni *uniformidad*, pues la distinción en lo humano es de tal riqueza que no se repite el modo de unión de las diversas dualidades jamás. Por tanto, no hay que repetir modelos de dualidades inferiores descubiertas (ej. la que media entre acto de pensar y objeto pensado), en otras superiores (ej. la que media entre un hábito nativo y su tema correspondiente; o entre el conocer personal y su tema, etc.), y mucho menos extrapolar un tipo de unión descubierta entre dualidades como modelo para conocer lo infrahumano o lo suprahumano. Adviértase ahora el por qué muchas antropologías acaban teniendo una visión antropomórfica de las realidades físicas, y por qué varias teologías intentan explicar a Dios según un modelo antropomórfico, es decir, según el modelo de ciertas dualidades humanas (ej. la de acto de conocer–objeto conocido de la inteligencia para exponer la relación entre el Padre y el Hijo; o la de acto de querer de la voluntad–realidad querida para exponer la relación del Padre y el Hijo con el Espíritu Santo, etc.).

4) El corolario de la *apertura* se describe así: “en el hombre existe una dualidad superior y una dualidad inferior” (p. 154). La dualidad *superior*, de la que se trata al fin de la obra, es de orden *trascendental*, es decir, ceñida al *acto de ser* de la persona. Si los trascendentales personales son cuatro y conforman entre sí una doble dualidad, es decir, los dos inferiores entre sí (*co-acto* y *libertad*), los dos superiores entre sí (*conocer* y *amar*), y la dualidad

inferior queda unida con la superior, y si además la dualidad superior entre los trascendentales es la que media entre el conocer personal y el amar personal que conforman la *apertura íntima*, la dualidad superior humana debe cernirse sobre esta cúspide. Pero el amor personal es, a su vez, superior al conocer personal. Además, cada uno de estos dos trascendentales personales más altos admite también una dualidad. De modo que la dualidad superior humana es la propia de la estructura del amor personal humano: *dar-aceptar*.

Por su parte, la dualidad inferior humana no puede ser *trascendental* ni *esencial* sino del ámbito de la *naturaleza*. Son dualidades que afectan a la naturaleza humana, como se ha dicho: sentidos externos–sentidos internos, sentidos–apetitos, sentidos–razón, apetitos–voluntad, razón–voluntad, varón–mujer, etc. Pero lo inferior en la naturaleza humana son las *funciones vegetativas*, que son, de menos a más, tres: nutrición, reproducción celular y desarrollo o crecimiento diferencial. La inferior es la nutrición, y es claro que ésta se dualiza con las sustancias físicas.

5) El último *corolario*, el de la *exclusividad*, se enuncia de este modo: “el hombre se dualiza con un ser superior y con un ser inferior que no son duales” (p. 154). En efecto, ni el *ser divino* es dual, pues es *idéntico* (*mysterium simpliciter*), ni el *ser del universo* es dual, pues es *sencillo*. De este corolario cabría deducir varias conclusiones, a saber, a) que si el acto de ser humano no se puede dualizar con actos de ser superiores o inferiores que sean duales, sí se puede dualizar con actos de ser como él, que sí son duales, a saber, las demás personas humanas; y b) que si el acto de ser humano no se puede dualizar con un ser superior y con otro inferior que sean duales, la *esencia* y la *naturaleza* humanas tampoco se pueden dualizar con una esencia y naturaleza superior y otra inferior que sean duales. Por eso, ni la esencia divina es dual (es simple), ni lo es la esencia del universo (que es tetra-causal). Como se ve, este último corolario no prohíbe que el hombre pueda dualizarse libremente con otros *actos de ser* que no sean superiores o inferiores a él, pues —como veremos— queda la puerta abierta a que el hombre se dualice con otras personas humanas (o también con las angélicas).

Además, a mi modo de ver, al menos las tesis siguientes se podrían axiomatizar. La primera es una formulación distinta del axioma central. Las otras, afectan a la *antropología de la fe cristiana*, pues sin la revelación no se pueden formular. En cualquier caso, estas tesis abren la reflexión filosófica y teológica. A ninguna de éstas estaba obligado atenderlas Piá Tarazona: la primera, porque ya está implícita en su axioma central. Las otras dos, porque el autor no pretende ofrecer una antropología de la fe.

1) La que podríamos llamar de la *unidad*, que se formularía así: “el modo de dualizarse las dualidades humanas es *unificante*”, porque todas son

atraídas por la dualidad humana superior: la del *amar personal*. Esta tesis es otro modo de formular del axioma central que propone Salvador Piá, el de la *dualidad*, pues la dualidad es *unificante*. Con todo, me parece que es mejor poner el acento más en la *unidad* entre las dualidades que entre las mismas dualidades, porque las dualidades son por *mor* de la unidad, y no a la inversa. En efecto, sin la dualidad superior, en sentido estricto, no se acaban de entender las dualidades de la *naturaleza* y de la *esencia* humanas¹⁰, pero la dualidad superior es la raíz y vínculo último de ellas.

Sin embargo, Polo afirma que “la introducción del tema de la unidad siempre es prematura en antropología”¹¹. No obstante, a mi modo de ver, hay que precisar que siempre es prematura para descubrir las distintas dualidades humanas, pero no para comprender el sentido último humano (e incluso trascendente) de ellas. Conviene, por tanto, atender a la unidad tras haber descubierto las distintas dualidades humanas, es decir, al final. A ello responde en el plano esencial la llamada *unidad de vida*, en el trascendental, lo que podríamos denominar la unidad de *corazón*, y en el sobrenatural la identificación con Cristo.

2) La que cabría denominar de la *elevación*, que diría así: “las distintas dualidades humanas pueden ser elevadas”, aunque no por el hombre, sino por Dios. Efectivamente, si el segundo miembro de la dualidad de los trascendentales personales no tuviera como *tema* a Dios serían ininteligibles. Con todo, cada uno de ellos tiene a Dios como tema de distinto modo; distinción que es jerárquica. Pero el que un radical personal tenga como tema a Dios indica que tal radical está llamado a corresponderse *personalmente* con Dios. Con todo, Dios es Dios y el hombre hombre, es decir, que es incommensurable la *distinción real* entre Creador personal y criatura personal. Sin embargo, nada prohíbe que el hombre sea elevado por Dios, si el hombre está radicalmente abierto *personalmente* a Él. Por tanto, nada impide que los

10. Sin ella las dualidades en la *naturaleza* y *esencia* humanas carecerían de último sentido. Pero como la dualidad superior es la del *amar personal*, el modo de unión de las diversas dualidades de la *naturaleza* y *esencia* humanas, el *favor* del miembro superior al inferior y la *subordinación* del inferior al superior se entienden mejor desde la atracción que les ofrece el *amar personal*. Apurando la cuestión: si el *amar* y el *aceptar* personales sin Dios son inexplicables, las dualidades naturales y esenciales humanas deben tener su última explicación en orden a esa dualidad trascendental humana abierta a Dios. Por eso, nada de la *esencia* y de la *naturaleza* humana tiene como último destinatario al hombre o al mundo, sino a Dios. En definitiva, toda explicación de cualquier aspecto humano (*sexualidad*, *cultura*, *trabajo*, etc.) que excluya a Dios es sesgada: un reduccionismo inhumano.

11. *Antropología*, I, 167.

trascendentales personales sean *elevados* por Dios¹². Si el hombre no es un ‘fundamento’¹³ aislado, esto es, si es inexplicable en última instancia como persona sin Dios, ¿por qué Dios no le va a poder *asumir*, elevar, es decir, divinizar?

A la tesis precedente le cabe un *corolario*, que dice así: a) si los trascendentales personales son susceptibles de *elevación*, evidentemente, también “son susceptibles de ser elevadas las dimensiones humanas de la *naturaleza* y de la *esencia* humanas que no son trascendentales”. En efecto, la doctrina de la fe católica admite que las potencias espirituales humanas, la inteligencia y la voluntad, pueden ser elevadas¹⁴ por don divino y, asimismo, que el cuerpo humano es susceptible de mejoría en la vida presente también por don divino¹⁵.

3) La tesis que podríamos llamar de la *glorificación*, y que se puede exponer así: si glorificar se distingue de elevar, nada prohíbe decir que “los trascendentales personales son susceptibles de glorificación”. Es decir, que éstos pueden aceptar una transformación de cara a Dios, esto es, una divinización *post mortem*¹⁶. No se trata de que tales trascendentales se transformen

12. Propongo que la *coexistencia* es elevada por el don sobrenatural de la *gracia*; que la *libertad* personal es elevada por la virtud sobrenatural de la *esperanza*; que el *conocer* personal es elevado por la *fe* sobrenatural; y que el *amor* personal es elevado por la *caridad*.

13. Si se concibe al hombre como *fundamento*, no se distingue realmente el acto de ser del hombre del acto de ser del universo. Con ello, se pierde de vista la dualidad radical humana, lo específico de la coexistencia humana y, obviamente, los otros trascendentales personales que son superiores al acto de ser humano dejan de alcanzarse como trascendentales y pasan a ser entendidos como predicamentales, lo cual es una lamentable pérdida. En efecto, una libertad que se entienda como fundamento (que deberá ser entendida a la par como *fundante*) es un hierro de madera. Por tanto, como no se podrá admitir, se perderá su carácter trascendental y se pasará a entenderla como una propiedad de la inteligencia o de la voluntad humanas, en rigor, como un accidente. A su vez, un conocer personal que sea entendido como *fundamento* es ininteligible, porque el conocer por definición nada funda (es una denominación extrínseca para lo conocido). Por último, un amor que sea *fundamento*, es malbaratar el amor humano por una causalidad de corte necessitarista.

14. A ello obedecen, a mi modo de ver, por ejemplo, las virtudes cardinales infusas, los dones del Espíritu Santo, etc.

15. Ello lo ratifican algunos hechos extraordinarios tales como innumerables milagros presentes en la *Sagrada Escritura* y a lo largo de la historia de la Iglesia, así como ciertos dones ordinarios asociados a algunos sacramentos, tales como, por ejemplo, la salud corporal que a menudo lleva aparejado el sacramento de la unción de enfermos.

16. A ello obedece, a mi modo de ver, lo que la teología llama *lumen gloriae*. Con todo, el nombre de esta glorificación parece redundar más en el conocer personal que en los demás trascendentales, porque la luz es propia del conocer. Habría que investigar qué es y cómo llamar a la glorificación de la *coexistencia*, que también tiene que ver con el conocer (“seremos semejantes a Él porque le veremos tal cual es”, I *San Juan*, 3, 2). Asimismo, qué es y cómo llamar a la glorificación de la *libertad* personal. A la glorificación del *amar* personal se la denomina con el mismo término que el que se usa para designar la

en Dios o que con Dios se identifiquen, pues en ese caso dejarían de ser duales, y por tanto, trascendentales personales humanos. No, eso sería imposible para Dios mismo, que no puede sino respetar la índole del acto de ser personal humano que ha creado. La distinción entre criatura humana y Dios se debe mantener en la glorificación, como también se mantiene la distinción entre ángeles y Dios. Tampoco describe bien la glorificación el que el hombre ‘participe’ de la vida divina, como se suele repetir, porque tal estado no es cuestión de partes o de totalidad, nociones lógico-generalizantes y, por tanto, no reales. Es mejor hablar de que la persona humana ‘co-exista-con’ las personas divinas sin posibilidad de no coexistir; de que sea ‘co-libre-con’ ellas sin posibilidad de dejar de ser libre; de que ‘co-conozca-con’ ellas, sin posibilidad de perder ese conocer; de que ‘co-ame-con’ ellas sin posibilidad de no amar.

Obviamente, a esta tesis también le cabe un nuevo *corolario*: a) si los trascendentales personales son susceptibles de *glorificación*, por redundancia de lo que nutra a la raíz, también “las dimensiones humanas de la *naturaleza* y de la *esencia* humanas son susceptibles de glorificación”. A la glorificación del cuerpo responde el premio que, según la doctrina católica, se le otorga al justo tras la resurrección de los muertos; es decir, su estar transido de gloria, y su correspondencia adecuada con la llamada ‘nueva tierra’. A la divinización de las potencias espirituales no se añade de ordinario nombre especial, pero es claro que la deberá haber, pues sin ésta es imposible la glorificación corpórea. La distinción entre la 2ª tesis y la 3ª, entre *elevación* en esta vida y la *glorificación post mortem*, se puede describir con dos preposiciones distintas: *en* y *con*. La divinización en esta vida significa que somos hijos *en* Dios, en concreto, *en* el Hijo, que es el Camino; por tanto, el “*En*” hacia el Padre. La glorificación, por su parte, significa que Dios será Dios-*con-nosotros*¹⁷.

elevación del amar personal humano: *caridad*. Ahora bien, con la distinción entre la *glorificación* y la *elevación* se explicaría que en el Cielo no prevalezcan, por ejemplo, la esperanza y la fe y sí la caridad. Pero es claro que en el Cielo se es más libre y más cognoscente (“conoceréis como sois conocidos”, I *Corintios* 13, 12) que con la ayuda de la esperanza y de la fe en la vida presente.

17. “¡Mira, ésta es la morada de Dios con los hombres! El habitará con ellos y ellos serán su pueblo, y el Dios-con-ellos será su Dios” (*Apocalipsis*, 21, 3).

B) *Axiomas metódicos*

Tras haber expuesto el carácter dual de los temas, Piá Tarazona pasa a exponer el carácter dual del *método*, formulado asimismo axiomáticamente. Establece, como en los temáticos, tres axiomas metodológicos, que son:

El *primer axioma*, el de la *radicalidad* del conocimiento humano, que recibe esta enunciación: “la intelección humana es dual” (p. 156). Es decir, el método para estudiar las dualidades humanas no puede ser sino dual, porque forma parte de tales dualidades. Es dual, en primer lugar respecto del ser humano, y es dual en segundo lugar respecto del conocer humano. Por eso, este axioma admite dos *corolarios*.

a) El *primer corolario* dice así: “la intelección se dualiza con el ser: ser y conocer forman una dualidad coactiva” (p. 156). En efecto, si al *ser* humano no le asistiese el *conocer* a su nivel, el ser humano sería, como tal, incognoscible. Si el conocer humano se agotase en la *razón* humana, tal como defendieron, por ejemplo, el *racionalismo*, la *Ilustración*, el *idealismo*, buena y representativa parte de la *fenomenología*, etc., dado que la razón es inferior a la persona y no es persona, su conocer no alcanzaría a aquella tal como ella es. Tal vez sea Heidegger el pensador que en mayor medida vivenció este déficit cognoscitivo racional de cara a conocer la persona. De modo que —como denunció Polo— si el conocer racional fuese el superior, la antropología heideggeriana, abocada por este motivo al absurdo, marcando además la pauta de muchas antropologías posteriores influyentes, tendría la última palabra.

b) El *segundo corolario* tiene esta formulación: “cada dualidad intelectual está formada por un acto cognoscitivo y su tema correspondiente” (p. 157). Respecto de este segundo corolario téngase en cuenta que Polo indicaba que un acto cognoscitivo sin tema correspondiente es absurdo, no tiene sentido, y ello, a cualquier nivel.

El *segundo axioma* se formula del siguiente modo: “el conocimiento de la dualidad es dual” (p. 157). De modo que requeriremos de una instancia cognoscitiva superior para conocer el miembro superior de una dualidad; instancia que, a su vez, esté dualizada con un miembro cognoscitivo inferior para poder conocer el miembro inferior de aquella dualidad.

El *tercer axioma* expone que “el conocimiento humano se jerarquiza dualmente” (p. 158), tanto *ab intrinseco* entre método y tema, como *ab extrinseco* entre los diversos niveles metódico-temáticos. Ello indica, en primer lugar, que ningún acto cognoscitivo se puede autoconocer, esto es, que no se tiene a sí como tema. Con ello se elude el problema de la *reflexio* a todo ni-

vel, tan querido en ciertos sectores del *neotomismo*, y que sume en la perplejidad a sus defensores, sobre todo cuando se postula en antropología, pues si el hombre de entrada no se conoce y se dice que él se llega a conocer a sí mismo tras una supuesta vuelta reflexiva, se está admitiendo que el saber personal se alcanza desde la ignorancia, asunto netamente absurdo. En segundo lugar indica que ningún tema conocido y ningún nivel cognoscitivo están a la misma altura, sino que la distinción entre ellos estriba en que unos niveles son más cognoscitivos que otros precisamente porque conocen más realidad. Según esas dos precisiones, este axioma admite dos corolarios, al que se añade todavía un tercero:

a) El *primer corolario* describe la jerarquía metódico-temática *interna*: “cada acto cognoscitivo y su tema correspondiente se dualizan jerárquicamente” (p. 158), es decir, que, aunque a cada nivel metódico le corresponda un tema distinto, método y tema no están nunca al mismo nivel, sino que, o bien el tema será superior al método, o bien el método será superior al tema.

b) El *segundo corolario* expone la jerarquía metódico-temática *externa*: “las dualidades metódico-temáticas se ordenan jerárquicamente formando dualidades” (p. 158), esto es, que las dualidades no se dan aisladas, pues la superior unifica, *favorece*, a la inferior, y la inferior recibe su comprensión, su *favor*, desde la superior.

c) El tercer corolario explicita que: “cada dualidad cognoscitiva es insustituible” (p. 160). Con palabras que Polo usa en el *Curso de teoría* recordando a Wittgenstein, se puede decir que tampoco aquí vale tirar la escalera tras haber subido. Así como el modelo de una dualidad inferior no debe ser extrapolado a otra superior (y a la inversa), puesto que son realmente distintas, así una dualidad superior tampoco puede prescindir de la inferior para autoafirmarse a sí misma (y a la inversa). La *solidaridad*, por así decir, en la heterogeneidad de niveles de las dualidades es palmaria.

Por lo demás, ahora cabría hacer extensible a la vertiente metódica lo que se ha añadido al hablar de la *elevación* y de la *glorificación* propuestas más arriba, añadido en el que no entra Salvador Piá. En efecto, éstas no pueden ser sino duales, pero tal dualidad es la de cada persona humana con Dios. Al ser elevados los trascendentales personales conocemos desde Dios en la medida en que somos elevados, es decir, en la medida de la *fe* sobrenatural. Por su parte, al ser glorificado se conoce desde Dios en la medida en que se es glorificado. No existen dos personas humanas iguales. Tampoco dos elevaciones iguales y dos glorificaciones iguales.

C) *Criterios metodológicos*

A continuación Piá Tarazona establece estos 6 *criterios metodológicos* a seguir en su investigación:

1. Estudiar cómo el miembro superior *favorece* el inferior.
2. Estudiar cómo el miembro inferior se *subordina* al superior.
3. Estudiar cómo la dualidad superior *beneficia* a la inferior.
4. Estudiar cómo la dualidad inferior *depende* de la superior.
5. Abandonar cualquier estudio de un miembro dual *en sí mismo*.
6. Abandonar cualquier estudio de una dualidad *en sí misma*.

D) *Exposición del carácter dual del límite mental y de su abandono*

Por último, expone que el *límite mental* (el conocimiento objetivo) tiene un carácter *dual*: el *objeto* y la *operación*. A su vez, el abandono del límite mental también tiene un carácter *dual*, pues con él se conocen las dualidades *trans-objetivas* (primeros principios de la realidad extramental y las causas físicas), y las dualidades *trans-operativas* (transcendentales antropológicos y dualidades de la esencia humana).

Al término de esta Iª Parte se exponen las dualidades entre las dimensiones del *abandono del límite mental*. Las dimensiones del método poliano del *abandono del límite mental* son cuatro. Con palabras de Polo: “¿qué se entiende, en concreto, por abandonar el límite mental del pensamiento? Estas cuatro cosas: 1) Despejar, apartar, el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es la *existencia extramental*. 2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar plenamente la devolución. Este tema es la *esencia extramental*. 3) Dejar estar el haber, para superarlo y alcanzar ‘lo que es-además’. Se trata ahora de la *existencia humana*. 4) Eliminar la reduplicación del haber de *no-sí-mismo*. Es el tema de la *esencia humana*”¹⁸.

El límite mental es la *operación* cognoscitiva, la *presencia* que presenta al *objeto* conocido y se *conmensura* con él. Según sea el abandono de esa presencia se puede acceder a conocer unos determinados temas reales u otros, con unos actos de conocer u otros, pues el método de su abandono tiene cuatro dimensiones. Las denominaciones numéricas de esas dimensio-

18. *El acceso*, 383.

nes son ordinales *expositivamente*, pero no según la investigación, ni tampoco según el ejercicio. De estas cuatro: a) la primera tiene como acto cognoscitivo al *hábito de los primeros principios* y como tema a los *primeros principios* reales: los *actos de ser* reales extramentales. Esta dimensión *prescinde* por completo de la presencia mental (la operación inmanente); b) la segunda tiene como actos de conocer a los *hábitos adquiridos de la razón*, y como temas las *causas físicas*: la *esencia* del universo. Es la que mantiene y *manifiesta* la presencia mental *desocultada*, permitiendo el *hallazgo* o *encuentro* con la *esencia* del universo por medio de la *pugna* de dicha presencia con los principios o causas físicas; c) la tercera, tiene como acto de conocer al *hábito de sabiduría* y como tema los *trascendentales personales*. Es la que parte de la presencia mental y se *desaferra* de ella permitiendo *alcanzar* el *acto de ser* humano; d) la cuarta tiene como acto de conocer el *hábito de la sindéresis* y como tema la *esencia humana*. Ésta no abandona la presencia mental completamente sino que la mantiene y se *demora*, *detiene* o se *queda* en ella.

Pues, bien, lo que Piá Tarazona añade al planteamiento poliano es que: a) cada una de esas dimensiones es dual según método-tema: así, los hábitos adquiridos *favorecen* la esencia cósmica y la sindéresis la esencia humana, mientras que el hábito de los primeros principios se *subordina* al ser del universo y el hábito de sabiduría al ser personal humano; b) tales dimensiones forman dualidades entre sí. Tenemos, pues, dos dualidades: una inferior o *trans-objetiva* (que se corresponde con la primera y segunda dimensión del método poliano), y otra superior o *trans-operativa* (que se corresponde con la tercera y la cuarta). Los temas de la *trans-objetiva* no forman dualidades, porque no son humanos, mientras que los actos cognoscitivos humanos que alcanzan esos temas sí son duales. En cambio, en la *trans-operativa* forman dualidades tanto los temas como los actos cognoscitivos, porque todos son humanos; c) tales dualidades son *jerárquicas*, tanto *temáticamente*: la segunda (*cosmología*) es inferior a la cuarta (*antropología esencial*), inferior, a su vez, a la primera (*metafísica*), que es inferior a la tercera (*antropología trascendental*), como *metódicamente*: los *hábitos adquiridos* son inferiores a la *sindéresis*, ésta al *hábito de los primeros principios*, y éste al de *sabiduría*; d) cada dualidad humana se dualiza con una inferior y otra superior: los hábitos adquiridos *benefician* a las operaciones mentales y *dependen* de la sindéresis; ésta *beneficia* a los hábitos adquiridos y *depende* del hábito de los primeros principios; éste *beneficia* a la sindéresis y *depende* del hábito de sabiduría; éste *beneficia* al hábito de los primeros principios y *depende* del acto de ser personal.

IIª Parte. Las dualidades trascendentales.

La IIª Parte se abre con una *Introducción* en la que se advierte que de entre todas las dualidades humanas el estudio se va a centrar a continuación sobre todo en las del *acto de ser humano*. Prescinde por completo en este trabajo, por tanto, del estudio de las dualidades de la *naturaleza* humana. En cambio, aunque las dualidades de la *esencia* humana no deberían estudiarse en directo en este trabajo, se incluyen en el primer capítulo de la IIª Parte. Son las siguientes:

A) *Apertura esencial*. Es la *manifestación* de la coexistencia humana en la propia *esencia*. Admite, a su vez, dos *tipos*:

1) La referida a la *esencia del cosmos* por la *praxis técnico-productiva*. Consta de doble dirección:

- a) El *trabajo*.
- b) La *cultura*.

2) La referida a las demás *esencias humanas* por la *praxis ética*. Permite esta dualidad:

- a) La *historia*.
- b) La *sociedad*.

En esta *Introducción*, a la par que se explica el significado de la terminología empleada en las diversas instancias que se tematizan, se va distinguiendo entre los cuatro tipos de *coexistencia trascendental* humana jerárquicamente distintos que, de menos a más, son los siguientes, y que darán lugar, cada uno de ellos, a un capítulo distinto de esta IIª Parte.

B) *Apertura trascendental*. Es superior a la esencial. Tiene dos miembros:

1) El inferior es la *apertura hacia fuera* (capítulo IV). Puede estar referida a dos *tipos* de coexistencia:

a) Al *ser del universo*. Es la apertura de los cuatro trascendentales personales (*además, libertad, conocer y amar*) al ser del universo por medio del *hábito de los primeros principios*.

b) Al *ser de otras personas humanas*. Es la apertura de los cuatro trascendentales personales al ser de las demás personas humanas por medio del *hábito interpersonal* (es la primera vez en la historia del pensamiento que se alude a este hábito).

2) El superior es la *apertura íntima* (capítulo V). Admite dos miembros:

a) *Apertura interior* por medio del *hábito de sabiduría*. Es la inferior y equivale a la dualidad del *además* con la *libertad personal*.

b) *Apertura hacia dentro* por medio, asimismo, del *hábito de sabiduría*. Es la superior a la precedente y equivale a la dualidad del *conocer* con el *amar personal*.

C) *Apertura hacia el prójimo* (capítulo VI). Ésta no se alcanza por el aludido *hábito interpersonal* (B, 1, b), sino por la apertura de cada uno de los trascendentales personales hacia los demás. Es la coexistencia libre, intelectual y amorosa con el prójimo.

D) *Apertura trascendente* (capítulo VII). Es la superior. Por medio de ella ‘el hombre-coexiste-en-Dios’. Se trata de la *mostración* antropológica, realizada en *primera* persona, de la existencia de Dios como ser personal. Esta apertura la permite el miembro superior de cada uno de los trascendentales personales, es decir, el *además en Dios*, la *libertad de destinación*, la *búsqueda de reconocimiento* y la *búsqueda de aceptación*. Pero lo que cada uno de estos trascendentales descubre de Dios es jerárquicamente distinto.

El *Capítulo IV, La apertura hacia fuera: los tipos de coexistencia*, se divide en 2 apartados. En el primero se investigan las dualidades *inter-esenciales*, a las que, como se ha indicado, no haría falta estudiar en este libro, porque la investigación tiene por tema las *trascendentales*. Las dos esenciales son la referencia con la esencia del mundo físico (*praxis técnico-productiva*) y con la esencia de las demás personas humanas (*praxis moral*). El segundo apartado investiga las dualidades *inter-trascendentales*, esto es, la del acto de ser personal con el acto de ser del universo y con los actos de ser de las demás personas humanas.

En este punto el autor ofrece unas tesis interesantes respecto del método poliano del abandono del límite mental. Una de ellas sostiene que “sin el límite mental no cabe *vida práctica* humana” (p. 197). Ello indica que el límite mental no es simplemente negativo, pues es una dimensión humana. Es negativo si se le usa para conocer las realidades activas y pasivas extramentales. Pero es positivo porque permite solucionar la vida práctica humana, ya que la actuación humana se conforma primero como objeto pensado. Se trata de la ‘idea ejemplar’ o ‘ejemplar factivo’ de la razón práctica de la que habla la filosofía tomista. Sin ella no se puede *atravesar* de sentido la acción humana. Sin esa *detención* cognoscitiva que supone el límite mental no se pasaría a la *toma de decisiones*. Otra tesis señala que sin el límite mental no cabe *vida teórica* humana (cfr. pp. 201, 322, etc.), porque la dualidad

entre la operación inmanente y el objeto pensado es la primera dualidad intelectual. Por tanto, el límite mental es la “salvaguarda de la esencia humana” (p. 197), porque con él se ve claro que el hombre no se reduce al cosmos, asunto tan palmario en la tradición filosófica aristotélico-tomista como olvidado en los empirismos de toda época. Lo negativo del límite mental no es, pues, ni el *favor* a la vida práctica, ni la *subordinación* de éste a la teórica, sino su propio ocultamiento que impide notar su índole dual, su condición creada: “la limitación que introduce el límite mental es justamente no darse cuenta de la razón de límite del conocimiento intencional” (p. 202). Estas tesis precedentes están espléndidamente formuladas y explicadas.

Otra tesis sobre el límite mental dice así: “el abandono del límite mental es un método intelectual de la esencia humana” (p. 233). Lo que menta esta tesis es más difícil de asumir que las anteriores, y no hay ninguna indicación parecida a eso en la filosofía precedente. Se puede o no estar de acuerdo con esta tesis, pero el autor aporta más argumentos que en las precedentes para defenderla. Sin embargo, considero que su contenido no es acertado. A mi modo de ver, tanto el descubrimiento de los métodos del abandono del límite mental (poliano), el de las dualidades (de Piá), como el ejercicio de ambos, no forma parte de la *esencia* humana. Tampoco del *acto de ser* personal, sino de los *hábitos innatos*: el de *sindéresis*, *primeros principios* y el de *sabiduría*, siempre que se admita que estos hábitos son *susceptibles de crecimiento* y de *ejercicio libre*. Con ello se afirma que todo hombre está nativamente abierto a su esencia, a la realidad extramental y a su persona por tales hábitos, pero que penetrar más en el conocimiento de estos temas es libre y creciente. El crecimiento habitual lo dota la persona humana. Esta tesis, además, me parece más acorde con la tradición filosófica clásica que admite, por ejemplo, que el saber metafísico (el que proporciona el hábito de los primeros principios) es libre y creciente, o que la sabiduría humana se *adquiere* al modo humano, es decir, que crece por medio de una luz humana superior que la activa (“humana autem sapientia est quae humano modo acquiritur, scilicet per lumen intellectus agentis”¹⁹).

Según la precedente tesis de Piá, ni el hábito de los primeros principios equivale a la 1ª dimensión del abandono del límite mental, ni el hábito de sabiduría a la 3ª, ni el hábito de la *sindéresis* a la 4ª; pues tales hábitos son innatos y disponen de ellos todos los hombres. De modo que todos pueden advertir la existencia de principios extramentales, su propia existencia y su esencia. Sin embargo, sostengo que el *desarrollo* de tales hábitos y el *ejercicio libre* de los mismos, mediante los cuales se puede abandonar el límite

19. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 12, a. 2, sc.

mental y notar la dualidad humana, es *libre*, y la *progresiva activación* de estos hábitos depende de cada *persona*. Activarlos es, por lo demás, darnos cuenta de que los tenemos, es arrojar luz personal sobre ellos. El hábito de los primeros principios es de la persona, no de la esencia; está abierto nativamente a conocer los llamados primeros principios. Pero eso no es todavía ‘coexistir’ con ellos, porque un hábito no es una persona y no coexiste. La coexistencia personal añade el sí de la persona a la apertura nativa de sus hábitos. Ese sí es arrojar luz sobre los hábitos, es notar, por tanto, que disponemos de ellos, y es incrementarlos. Si el abandono del límite y la aceptación del método dual son estrictamente *libres* es porque están vinculados a la *persona*, no a la *esencia*, pues esta última no *es* libre, sino que *deviene* libre. No puede ser esencial, además, porque el darse cuenta (*ver-yo* o *sindéresis*, ápice de la esencia humana) es inferior a la apertura intelectual de los primeros principios y a la sabiduría, y ningún miembro inferior de una dualidad ilumina al miembro superior con el que se dualiza.

Es novedosa y amplía el planteamiento poliano la tesis de Piá referente a la coexistencia con las demás personas según un hábito nativo, el *interpersonal* (pp. 263-265). Por medio de él los cuatro trascendentales personales se abren a la *esencia* y al *acto de ser* de los demás. Es un *tipo* de coexistencia; una apertura *hacia fuera*.

El *Capítulo V*, *La apertura íntima*, comienza a abordar el corazón de la persona humana en esta parte, que es, a su vez, el corazón de este libro, y que culmina en los siguientes capítulos. Se divide en tres apartados: a) el primero trata de la *apertura interior*, con la que se nombra y explica la dualidad del carácter *coexistente* de la persona humana (o carácter de *además*) y la *libertad nativa*. La coexistencia se describe como la *actividad insistente*. La libertad, como la *apertura del además*; b) el segundo trata de la *apertura hacia dentro*, con la que se designa la dualidad del *intelecto* personal y el *amar* personal. El intelecto personal se describe como *búsqueda de réplica*. El amar personal se describe como *generosidad*; c) el tercero trata de la estructura triádica del amor personal: *dar-aceptar-don*. Entre los cuatro trascendentales constituyen *una* persona. Se convierten, aunque no *totalmente*, porque la distinción entre los trascendentales es *jerárquica*. La jerarquía se mide según la *insistencia* de cada uno de ellos.

La exposición muestra, según el carácter dual de la persona humana, los trascendentales personales descubiertos por Polo y ofrecidos en la última parte de su libro *Antropología trascendental*, I. A ello Piá añade un profundo estudio en 4 apartados del *hábito de sabiduría*, que es el que permite, precisamente, alcanzar la tesis central que se descubre en este excelente trabajo: el carácter dual del hombre, “eso quiere decir que es justamente tal hábito

desde donde se conoce —y se puede enunciar— el axioma central de la antropología trascendental: «para el hombre, ser creado equivale a ser dual» (pp. 298), o también: “el hábito de sabiduría descubre la propia carencia de réplica personal en nuestra intimidad según la dualidad del carácter de además” (p. 299). Por tanto, concluyo que este hábito no puede ser de la *esencia* humana, sino de la *persona*.

La investigación de los 4 radicales es sumamente sugerente. Ninguno de ellos se da ni se puede dar aislado. Esto sentado, descubre en ellos los miembros inferiores y superiores de cada uno. Sostiene que el inferior del *además* o *coexistencia* es el *co-comenzar* con el ser del universo y con el ser de las demás personas; y el superior, la *carencia de réplica personal*. De la *libertad* el inferior es la *libertad nativa* y el superior la *libertad de destinación*. Del conocer el inferior es la *transparencia* y el superior la *búsqueda de réplica personal*. Del amar, según Piá, el inferior es el *aceptar* y el superior el *dar*. Sin embargo, este último es uno de los puntos cruciales de mi discrepancia con el autor, pues a mi modo de ver, debido al carácter *filial* del hombre, el aceptar es primero y superior al dar. En efecto, lo primero en nosotros respecto de Dios, de los demás, de nosotros y del mundo no es dar, sino aceptar. Derivado de ello, considero que en todas las manifestaciones humanas *esenciales* (matrimonio, educación, paternidad y maternidad, amistad, etc.) lo primero es aceptar. Tal vez la teología nos ayude a clarificar este punto con aquello de San Juan: “en esto está el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que Él nos amó [...]. Nosotros amamos porque Él nos amó primero”²⁰. Pero respecto de tal ofrecimiento amoroso lo primero es aceptar. En el plano sobrenatural todo parece indicar que la caridad más que en dar está en aceptar. El aceptar manifiesta, además, mejor la índole creada de la persona humana, pues un aceptar es inexplicable sin un Dar.

Según Piá, el hombre no puede modificar su *acto de ser* personal, porque no es suyo, sino de Dios. Sí puede, en cambio modificar su *esencia*, puesto que es suya, su *disponer*. Sin embargo, a mi modo de ver, aunque el hombre no puede ‘mejorar’ su acto de ser personal, sí puede aceptar la mejoría (la elevación o glorificación) que Dios le otorgue. Además, sí puede empeorarlo si libremente quiere. Esto lo comprobamos también con las virtudes sobrenaturales, que a mi modo de ver, inciden en los trascendentales personales. Uno no puede alcanzar por su propia fuerza la fe, la esperanza o la caridad, pero sí que las puede aceptar, y también perder por culpa suya.

El *Capítulo VI, La apertura hacia el prójimo*, propone como novedad la admisión de un nuevo hábito innato *superior* al de la sabiduría, al que llama

20. I Juan, 4, 10-19.

interpersonal (p. 351), como método de acceso al conocimiento del ser de los demás. A su vez, se admite un nuevo hábito innato para conocer la esencia de las demás personas humanas, al que se llama *intersubjetivo* o *dialógico*, que debe ser asimismo superior al hábito innato que nos permite conocer nuestra propia esencia, la *sindéresis*. Para la investigación de estos temas se requiere admitir y desarrollar una *quinta* y *sexta* dimensión del método poliano del abandono del límite mental. En efecto, si temática u ontológicamente lo primero es Dios, luego los demás y en tercer lugar uno (claro está, sin contar con la elevación personal que Dios puede otorgar a uno por encima de los demás), seguramente el método cognoscitivo natural que permite acceder a Dios debe ser distinto y superior al que accede a los demás, distinto y superior a su vez, del que alcanza a nuestra persona, aunque conozcamos más nuestro ser personal que el de los demás, y más al de los demás que al divino. O si se quiere, los tres métodos son inferiores a sus temas, pero el menor de ellos alcanza *más* a su tema que los restantes.

También se desglosa la vinculación personal con las demás personas humanas atendiendo a los 4 radicales antropológicos (coexistencia, libertad, conocer, amar). A distinción de las aperturas *íntima* y *hacia dentro*, la apertura hacia los demás es una apertura *hacia fuera*. La *coexistencia* muestra la *irreductibilidad* de cada quien. La *libertad* muestra que la persona es *segunda* también respecto de los demás. El *conocer* muestra la *búsqueda de reconocimiento* o de réplica. El *amar* muestra que la apertura hacia los demás *trasciende* nuestra apertura íntima amorosa, que uno busca la aceptación personal en los demás.

La persona humana también es segunda respecto de las demás personas humanas. Se puede decir que *co-nace* respecto de ellas. Por ello, es imposible la existencia de una persona humana *única*. Persona humana implica *pluralidad* de personas. “Por esta razón, la pregunta «¿quién es mi prójimo?» queda planteada al revés: «¿de quién soy prójimo?»” (p. 350). Para Piá el *acto de ser* del prójimo no se puede aceptar sino por medio de su *esencia*, es decir, a través de los *dones* que ese *dar* personal otorga, porque para él ni el *acto de ser* se puede *dar* ni tampoco *aceptar* como tal. A la par, los *dones* esenciales —y la vida es el más alto de ellos—, aunque se puedan dar a los demás, los demás no pueden aceptarlos enteramente, misión exclusiva de Dios. Pero si a pesar de que el prójimo a veces no acepta, y cuando acepta siempre acoge parcialmente, sin embargo, Dios siempre acepta, y ello es un buen estímulo para otorgar dones a las demás personas. Desde aquí se descubre que “amar al prójimo equivale a amar a Dios” (p. 362). La contraria también es verdad.

A este nivel se descubre, pues, la *co-filiación* y la *co-fraternidad trascendentales*, es decir, que somos *familia trascendental* (pp. 364 ss.), asunto con el que estoy de acuerdo²¹. En consecuencia, las demás personas humanas son más *via ad Deum* que la propia *via ad Deum* de nuestra apertura interior. Por eso, el rechazo o el desprecio de las demás personas (que no de sus ideologías) nos separa más de Dios que la propia infravaloración personal. Y al revés, el estimar en más a los demás que al propio ser nos acerca más a Dios. En rigor, la clave para entender esto también está en el *amar* personal, pues aunque uno pueda saber más que los demás, como el amar es superior al conocer, si ama a los demás por encima de su conocerlos, y de su amor propio, acepta más el Dar divino, al ser éste creador de las demás personas y no sólo de la propia persona.

El *Capítulo VII*, y último, *La apertura trascendente*, se dedica al estudio de la apertura a Dios de cada uno de los 4 radicales personales. Esta *via ad Deum* es superior a todas las precedentes (pruebas racionales de la demostración de la existencia de Dios, la propia del hábito de los primeros principios, la del hábito de sabiduría y del hábito interpersonal), porque es la más íntima de la persona humana. En efecto, no se trata de ninguna *demonstración* de la existencia de Dios, sino de la *mostración* palmaria de que “la persona humana *coexiste en y por Dios*” (p. 369), pero en virtud de Dios, porque es Él el que abre la intimidad personal del hombre a sí: “la *apertura trascendente* del ser humano corre por entero a cargo de Dios” (p. 380). Esa apertura se puede denominar *llamada inicial* de Dios a cada hombre. Tal *mostración* no es argumentativa sino directa, intuitiva, porque, en rigor, “entre cada persona humana y Dios no media ninguna argumentación” (p. 370). En rigor, en *Antropología* no se trata de buscar a Dios *hacia fuera*, sino *hacia la propia intimidad*. Si las dos vías son lícitas —como mantiene el *Catecismo de La Iglesia Católica*²²—, es más alta la que busca a Dios en el interior, y la que más descubre de Dios.

Para este estudio Salvador Piá atiende primero a la apertura del carácter de *además* a Dios, en la que se descubre que, merced a este radical la persona humana *depende* de Dios, esto es, no pierde nunca su condición de criatura, es decir, no pasa nunca a ser una persona *distinta* a pesar de las distintas *elevaciones* que Dios puede llevar a cabo de ella. La coexistencia es la apertura *hacia delante*, hacia el *futuro*, o sea, el co-acto de ser humano *no es*, sino que *será*, o como dice Polo recordando a Escoto, el hombre es *adverbio* respecto del Verbo.

21. Cfr. JUAN FERNANDO SELLÉS, *La persona humana*. Parte III: *Núcleo personal y manifestaciones*, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998, 158 y ss.

22. Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 33.

Con la *libertad* radical se descubre que la persona humana se abre a Dios de modo *re-naciente*. Esa apertura tampoco convierte a la persona humana en una persona *distinta*. Si la libertad *nativa* humana es la apertura nativa a Dios del hombre, tal *vinculación* no es otra cosa que la *filiación*, porque tal nexo no es necesario o causal. Pero la persona humana no sólo está abierta al *origen*, sino también al *destino*. “El destino del hombre se cifra en *encontrar* la réplica personal de que se carece en el interior” (p. 391). El destino del hombre es su encuentro *futuro* con Dios. A esta apertura se puede llamar *vocación*. En orden a tal encuentro el hombre en esta vida es *esperanza*. El encuentro definitivo es la *glorificación* de la persona humana por Dios. Con la libertad personal humana también se descubre que Dios es apertura personal. Pero una apertura personal sin una persona distinta a la que se abra es imposible. De modo que es absolutamente imposible que en Dios exista una sola persona. Con eso descubrimos también que en Dios la Intimidad Originaria admite distinciones personales *intra-trascendentales*.

La *coexistencia* y la *libertad* humanas *orientan* y *animan* la búsqueda de Dios, pero la *intelección* y el *amar* personales *buscan* a Dios. Por la *intelección* o *conocer* personal se descubre que éste busca el *reconocimiento* personal, esto es, saber quién es. Esa búsqueda es de tema *futuro*, y es elevada en esta vida por una virtud sobrenatural: la *fe*. Pero el conocer personal que busca no puede ser definitivo, sencillamente porque es *provisional*. La consumación de éste será la *visión beatífica*. Con ella el hombre llegará a saber quién es, pues, como sostiene Polo, “si el hombre no es salvado no sabe nada acerca de quién es”²³. El encuentro con Dios comporta la dualidad metódico-temática del hombre con Dios, es decir, conocerse (tema) como Dios le conoce (método). Pero como en Dios su conocer y su ser se identifican, conocerse desde Dios para el hombre conlleva conocer a Dios, lo cual es una dualidad temática Dios-hombre, aunque sea un conocerse “en la medida en que Dios se abre intelectualmente al hombre, y no en el modo en que Dios se abre intelectualmente a Dios” (p. 409), es decir, que se seguirá respetando la distinción entre criatura y Creador.

Con el conocer personal también se descubre que en Dios existen al menos dos personas, pues Dios no puede carecer de réplica personal en su seno. A esas dos Personas se les puede llamar, desde este trascendental, el *Conocer* y su perfecta *Réplica*, ambas originarias. Dios no puede ser sino bi-personal de modo originario. Pero si ser réplica es ser hijo, la Réplica es Hijo, y lo es del Padre.

23. *La persona humana*, 156.

Por el *amor* se descubre que la persona humana no puede carecer de *aceptación*, y que la estructura de su amor es directamente interpersonal. Pero como la estructura del amor humano es triádica o de doble dualidad entre dar-don y aceptar-don, por ello desde este último radical se descubre que en Dios deben existir al menos Tres Personas: *Dar-Aceptar-Don*, aunque no sepamos si existen más, o por qué no pueden existir más. Esto último impide caer en una especie de *gnosticismo* al intentar conocer de modo pleno el misterio trinitario revelado en el cristianismo; asunto indescifrable para el hombre, sencillamente porque nuestro conocer es y será siempre *dual*, jamás *trino*.

Como se puede apreciar, en este último apartado se ofrece una excelente ayuda desde la parte más alta de la antropología a la teología. Coincido con el autor en los puntos centrales. Discrepo en pocos, por ejemplo, en el tratamiento que ofrece de las *virtudes infusas*. A mi modo de ver éstas no inhiere o elevan la *esencia* del hombre, como mantiene Piá (cfr. p. 384), sino el *co-acto* de ser humano en sus dualidades. Considero, en concreto, que la *gracia* eleva la *coexistencia*; la *esperanza* la *libertad*; la *fe* el *conocer*; y la *caridad* el *amar* personal. Estoy completamente de acuerdo en lo central de las propuestas axiomáticas de este libro: en las *dualidades* humanas a todo nivel, su *jerarquía* y su *unificación*. Pero mientras el autor marca tal vez en exceso lo *dual*, yo tiendo más a ver el carácter *unificante*, sobre todo, las que ejercen las dualidades superiores sobre las inferiores. En rigor, el amor sobre todas las demás. Más aún, diría que se trata del carácter *divinizante* al que está destinado el hombre, asunto que tal vez debía recoger más el libro.

Con ello no quiero decir, por supuesto, que el hombre sea *simple* (pues simple: sólo Dios), ni *sencillo* (como el ser del universo). El ser humano es *complejo*, pero su fin no es la complejidad, sino la progresiva *simplificación*; esto es en rigor, la *divinización*. Es clara la existencia de dualidades en el hombre a todo nivel, pero falta por responder la última pregunta: *¿Por qué* eso es así? Sugiero esta vía de solución: la última explicación de la dualidad humana está en Cristo. Es decir, *las dualidades unificantes humanas son como son porque sólo así pueden ser asumidas por una persona divina*.

Juan Fernando Sellés
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

e-mail: jfselles@unav.es

BIBLIOGRAFÍA

· **Genara Castillo**

La actividad vital humana temporal

· **Luz González Umeres**

La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo

BIBLIOGRAFÍA

Se recogen a continuación reseñas referentes a publicaciones que en alguna medida profundizan en el pensamiento de Leonardo Polo. Como puede observarse fácilmente, algunas obras son de carácter monográfico; otras recogen el pensamiento de Polo como un punto de partida que el autor desarrolla personalmente, o estudian algún tema desde una inspiración poliana.

Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 139, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, 92 págs.

El tema que la autora presenta en este estudio es “*la vida humana en una de sus dos dualidades, temporal e intemporal*” (p. 9), en concreto, se ciñe a la temporal. En efecto, en la vida humana existe algo intemporal: la vida teórica, la constituida por las operaciones de la vida humana que son *inmanentes* y llamadas a *hiperformalizarse*. La hiperformalización de ellas que redundan en sus principios o facultades constituyendo la *esencia* humana. La *esencialización* humana está engarzada con el carácter *eternizable* de la *persona* humana: “la visión del crecimiento humano temporal se ancla en lo eterno” (p. 17). Pero existe también en la vida humana algo temporal: todo aquello correlacionado con las *acciones* humanas. El *método* empleado en este trabajo para discernir tales dualidades es también *dual* y *sistémico*, *epagógico* o reunitivo. Con él, por tanto, se prescinde de la *objetividad* (“límite mental”) aportada por la *presencia mental* (operación inmanente).

BIBLIOGRAFÍA

La investigación está realizada al hilo de los hallazgos aristotélicos y de la prosecución poliana de ellos. Paso a resumir la temática del trabajo.

El trabajo consta de dos capítulos de pareja extensión. El Capítulo I, *El dinamismo vital en la constitución del ser humano*, aborda el estudio de la dualidad entre *vida recibida* y *vida añadida* partiendo de la embriogénesis y pasando por el crecimiento posterior al nacimiento. Se sostiene que el *embrión* humano forma parte de la *vida recibida*, pero que su desarrollo se debe a la *vida añadida* por el *alma* humana. El *embrión* se dualiza con la *diferenciación* celular; ésta con el *cuerpo* humano, y éste con el *alma* o vida (el arquitecto del plan). El *embrión* emplea el tiempo a su favor para crecer de modo gradual y formalizado (de acuerdo con el código genético) por fases. Tras el nacimiento (siempre prematuro) del cuerpo humano, se procede al despliegue o crecimiento de las facultades (“lo decisivo es crecer”, p. 29), las cuales se desarrollan sobre todo por la *educación* (“ayudar a crecer”, p. 63).

Pero la vida humana *sobra* respecto de su informar la corporeidad; y es ese *sobrante formal* lo que permite educir de las *facultades* las *operaciones*, y de éstas el crecimiento de tales principios activos. La vida está en el movimiento (*vita in motu*), pero el movimiento es creciente. En consecuencia, los grados de vida son mayores en la medida en que puedan adquirir mayores perfecciones formales (*hiperformalización*). Lo cual indica, a la par, mayor *apertura* en la esencia del ser vivo. En el caso del hombre, en atención a los *hábitos* de su inteligencia y a las *virtudes* de su voluntad, su crecimiento *esencial* es *irrestringido*. Pero el crecimiento de la *esencia* humana es *manifestación* del *acto de ser* de la persona humana, con quien la *esencia* humana se dualiza, “por eso la esencia es vida y su vivir es inmortal” (p. 45). O de acuerdo con el título de otro escrito de la autora: «*vita viventis est essentia*» (cfr. *Studia Poliana*, 2001 (3), 61-71).

El Capítulo II, *El crecimiento humano en la vida práctica*, se centra en el estudio del inferior de los dos miembros de la siguiente dualidad de la *esencia* humana: *vida teórica*–*vida práctica*. El primer miembro muestra lo *intemporal* de la vida humana. El segundo, lo *temporal*. Ambos son *manifestaciones* de la *libertad* personal en la *esencia* humana. Ante lo temporal el hombre está privado de suficiencia, pues requiere resolver asuntos prácticos para subsistir. Ahora bien, cuenta con la inteligencia para ello, ya que “*sólo desde lo intemporal se puede regir lo temporal*” (p. 51), pues “*gracias a su inteligencia el ser humano puede configurar la acción mentalmente antes de realizarla, puede ordenarla según fines, y destinarla*” (p. 52). Con todo, el saber práctico requiere de *tiempo*, pues precisa de la formación paulatina de los *hábitos* de la razón práctica y de las *virtudes* de la voluntad, bases imprescindibles de la *ética* (*praxis*), que es “*la organización de la biografía*

BIBLIOGRAFÍA

humana”, (p. 57). Por medio de esas perfecciones apreciamos que “*el ser humano es perfectible a través de sus operaciones*” (p. 53), y comprobamos que el hombre salta por encima de lo específico del género humano.

Para resolver su vida práctica temporal el hombre debe *organizar el espacio y el tiempo humanos*. Si organiza el *espacio*, el hombre —a distinción de los animales— no se adapta al medio, sino que adapta el medio a sus necesidades: lo transforma con su acción (*poiesis*), lo posee, lo convierte en su *habitat*, y el propio hombre deviene *habitante*. Si organiza el *tiempo*, el hombre crece, y crece si el tiempo es organizarlo respecto de las finalidades más altas, en especial, trascendentes. Esto permite descubrir que, frente al discurrir externo, el hombre posee un *tiempo interior* que mide el crecimiento de sus facultades. Con todo, de la dualidad *espacio-tiempo*, el tiempo es el miembro superior, porque “*la disposición del espacio se hace a partir de la disposición del tiempo*” (p. 73).

Por otra parte, la posesión espacio-temporal del *plexo* de instrumentos es inevitablemente *social*. La *sociedad* es “*el estatuto de la manifestación personal*” (p. 80). La *vida natural recibida* conforma unos *tipos* sociales distintos. Al reforzar o destipificar cada persona humana su tipología natural por medio de su *vida añadida*, ello conforma una manifestación personal distinta en su *esencia* humana que permite crecer la dotación natural. Por tanto, la manifestación *típica* se dualiza con la manifestación *creciente*. Todo ello no es ajeno, evidentemente, a la *ética*, en la que los bienes mediales se dualizan con el fin; los hábitos inferiores de la razón práctica con el superior (*prudencia*); las virtudes morales inferiores de la voluntad con la superior (*justicia*), y ésta con la *amistad*. Y todo ello está en función de la *persona* humana, que a su vez se dualiza con Dios, pues “*la actividad vital del ser humano, en cuanto dependiente del acto de ser personal, está lanzada hacia el encuentro definitivo con Dios*” (p. 92).

Juan Fernando Sellés

Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo*

Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 134, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2001, 104 págs.

El tema de esta publicación, como declara el título, es la temporalidad humana. Los autores en los que se basa son Bergson y Polo. El escrito está dividido en cinco *capítulos* a los que se añaden un breve *epílogo* y una sintética *bibliografía*. Su carácter historiográfico es muy marcado, pues dedica muchas páginas a presentar el contexto filosófico en el que se mueve Henri Bergson. Al hilo de su exposición, la autora recoge el parecer de este pensador acerca del tiempo, así como algunas alusiones al mismo por parte de Leonardo Polo. Las referencias biográficas a Bergson están tomadas especialmente de Mossé-Bastide, R.M., *Bergson, Éducateur*, PUF., París, 1955. Las obras de Bergson se citan por la edición de *Oeuvres*, PUF., París, 1970. Las alusiones a Polo proceden en su mayoría de una entrevista inédita sobre Bergson de la Universidad de Piura fechada en 1999.

El Capítulo I, *La situación cultural de fines del XIX*, expone una descripción general de las ideas filosóficas vigentes en el escenario académico de la época, así como el ambiente científico dominante en ese periodo. Se denuncian asimismo los prejuicios modernos sobre la filosofía clásica y la recepción de los escritos aristotélicos. El Capítulo II, *La tradición francesa*, describe en concreto el ambiente académico de la Universidad de París en el que se movía el joven Bergson: un escenario dominado por el positivismo, el empirismo evolucionista y el neokantismo. Sólo así se comprende el atractivo que supuso para el filósofo francés el descubrimiento personal de Aristóteles; admiración que fue capaz de difundir entre sus colegas universitarios y traspasar luego a sus discípulos.

El Capítulo III, *El Essai: génesis y propuestas*, se centra en esa obra de Henri Bergson en la que, tras pasar revista a los sofismas de Zenón de Elea, se aborda el tiempo humano (*la durée*) y se alude al yo y a la libertad. En el Capítulo IV, *Las claves gnoseológicas*, asistimos a la pieza más alta de la teoría del conocimiento bergsoniano, a aquella que permite conocer el tiempo humano, a saber, la *intuición* que es superior a la razón geométrica. Se da también una visión crítica sobre el alcance y los límites del método bergsoniano, para lo cual se tienen en cuenta algunos aportes del pensamiento poliano. El Capítulo V y último, *Las aspiraciones metafísicas*, estudia qué entiende Bergson por metafísica, y atiende a algunos desarrollos bergsonianos

BIBLIOGRAFÍA

posteriores a su *Essai*, tales como su investigación sobre el principio de causalidad.

La crítica de Polo a Bergson se ciñe fundamentalmente al solapado voluntarismo del filósofo francés (p. 71), así como a la interpretación por parte de éste del tiempo humano sin lograr abandonar la suposición o límite mental, pese a haberlo detectado (pp. 73 ss).

Luis Enrique Álvarez

TABLA DE ABREVIATURAS

A continuación se señala el modo de citar las obras de Leonardo Polo que seguimos en **Studia Poliana**. Si un libro tiene varias ediciones, se indica en el artículo correspondiente la edición por la que se cita.

<i>Evidencia y realidad</i>	<i>Evidencia y realidad en Descartes</i> , Rialp, Madrid, 1963; 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>El acceso</i>	<i>El acceso al ser</i> , Eunsa, Pamplona, 1964.
<i>El ser</i>	<i>El ser</i> . Tomo I: <i>La existencia extramental</i> , Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997.
<i>Curso de teoría, I</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984; 2ª ed., 1987.
<i>Curso de teoría, II</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985; 2ª ed., 1988; 3ª ed., 1998.
<i>Curso de teoría, III</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988; 2ª ed., 1999.
<i>Curso de teoría, IV/1</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo IV. Primera parte, Eunsa, Pamplona, 1994.
<i>Curso de teoría, IV/2</i>	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo IV. Segunda parte, Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>Hegel</i>	<i>Hegel y el posthegelianismo</i> , Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985; 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.
<i>Quién es el hombre</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i> , Rialp, Madrid, 1991; 2ª ed., 1993; 3ª ed., 1998; 4ª ed., 2001.
<i>Presente y futuro</i>	<i>Presente y futuro del hombre</i> , Rialp, Madrid, 1993.
<i>Claves del nominalismo</i>	<i>Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.
<i>El conocimiento habitual</i>	<i>El conocimiento habitual de los primeros principios</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993.

TABLA DE ABREVIATURAS

<i>Ética</i>	<i>Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos</i> , Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997.
<i>Introducción</i>	<i>Introducción a la Filosofía</i> , Eunsa, Pamplona, 1995; 2ª ed., 1999.
<i>Sobre la existencia</i>	<i>Sobre la existencia cristiana</i> , Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>La persona humana</i>	<i>La persona humana y su crecimiento</i> , Eunsa, Pamplona, 1996; 2ª ed., 1999.
<i>Nominalismo</i>	<i>Nominalismo, idealismo y realismo</i> , Eunsa, Pamplona, 1997.
<i>Antropología de la acción</i>	<i>Antropología de la acción directiva</i> , Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano.
<i>La voluntad (I)</i>	<i>La voluntad y sus actos (I)</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
<i>La voluntad (II)</i>	<i>La voluntad y sus actos (II)</i> , Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
<i>Antropología, I</i>	<i>Antropología trascendental</i> . Tomo I: <i>La persona humana</i> , Eunsa, Pamplona, 1999.

INSTRUCCIONES PARA LOS COLABORADORES

1. Los trabajos que se publican en **Studia Poliana** tendrán que tomar algún aspecto del pensamiento de **Leonardo Polo** como punto de referencia, ya sea para exponerlo, para compararlo con otros autores o doctrinas filosóficas, criticarlo, ampliar su pensamiento, etc. La revista se dirige a un público especialista en filosofía.

2. Las colaboraciones serán examinadas y valoradas por dos doctores asesores, españoles y extranjeros, de la Revista. En el plazo máximo de dos meses se comunicará al autor la aceptación o rechazo del trabajo, y en su caso las modificaciones sugeridas por los asesores.

3. Los trabajos deben ir acompañados de una carta que asegure que son **originales y que no han sido enviados a otra revista**. Se consideran ARTÍCULOS los trabajos que tengan entre 6.000 y 10.000 palabras, y NOTAS desde 3.000 hasta 6.000 palabras. Después de su publicación, los autores podrán utilizar sus textos con total libertad, citando **Studia Poliana** como lugar original de su publicación.

4. Las colaboraciones deben ser enviadas al Director o al Secretario de la Revista (Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra. 31080 Pamplona. Spain).

5. El original se enviará en **dos copias impresas a doble espacio** y en **soporte informático** (con un disket o por e-mail); preferentemente en Microsoft Word.

6. Tanto los ARTÍCULOS como las NOTAS han de ir encabezados por un **resumen en castellano y en inglés** (de 100 palabras como máximo) en los que se exprese con precisión el tema del tratado. También se incluirán las **palabras clave en castellano e inglés**. En la última página se hará constar, bajo el nombre del autor, la **dirección postal de la institución** en la que trabaja y su e-mail.

7. Las **referencias bibliográficas** se harán del siguiente modo:

- Los libros de Leonardo Polo serán citados como se indica en la *Tabla de Abreviaturas* (se encuentra al final de cada número de **Studia Poliana**), indicando en su caso la edición de cada libro.

- **Libros:** JORGE MARIO POSADA, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996, 134-135.

- **Artículos:** RICARDO YEPES, «Persona: intimidad, don y libertad nativa. Hacia una antropología de los transcendentales personales», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1086.

- **Colaboraciones:** LEONARDO POLO, «El hombre como hijo», en *Metafísica de la familia*, ed. JUAN CRUZ, Eunsa, Pamplona, 1995, 317-325.

- Después de la primera cita completa, en las sucesivas referencias del mismo trabajo es suficiente con poner la inicial del nombre, el apellido y el título abreviado de la obra; por ejemplo, J. M. POSADA, *La física de causas*, 134; R. YEPES, «Persona: intimidad», 1086; L. POLO, «EL hombre como hijo», 317-325.

8. La revista se reserva el derecho de ajustar los originales a su estilo habitual.

ORDEN DE SUSCRIPCIÓN A **Studia Poliana**

Apellidos.....
Nombre.....
En su caso, Institución.....
Domicilio.....
C.P. Localidad.....
Provincia.....
País.....
Teléfono.....
E-mail.....

Deseo suscribirme por años (12 Euros por año).

Firma

En, a de del 200...

FORMA DE PAGO

Una vez recibido el ejemplar de **Studia Poliana**, el destinatario deberá enviar un Talón por valor de 12 Euros atendiendo a las siguientes instrucciones:

SÓLO SE ACEPTARÁN talones a nombre de "STUDIA POLIANA"

Los talones se enviarán ÚNICAMENTE a esta DIRECCIÓN:

Prof. Salvador Piá Tarazona
Departamento de Filosofía
Ed. Biblioteca de Humanidades
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)