MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 21 (2008)

ISSN: 1699-2849

[Ficha técnica]

V Jornada del IEFLP: Muerte e inmortalidad

Conferencia:

- Armando Segura: La estructura del tiempo vital.

Mesa redonda: La inmortalidad del alma y el espíritu.

- Gabriel Martí: El alma tras la muerte y la razonable necesidad de la resurrección.
- Juan García: Cuerpo y muerte en la filosofía de Leonardo Polo (resumen de María Jesús Benítez).

Revista de libros

Juan A. García González: Cronología y evolución de la obra de Polo.

Reseñas de obras de y sobre Polo:

- Leonardo Polo: El conocimiento del universo físico (Juan A. García González).
- Leonardo Polo: El hombre en la historia (A.R.).
- Leonardo Polo: Las organizaciones primarias y las empresas (Marina Abad).
- Leonardo Polo: Persona y libertad (Alberto Lorenzo).
- Juan A. García González: Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo (Alejandro Rojas).
    - Claudia E. Vanney: Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo (Juan A. García González)

Reseñas de otros libros:

- San Agustín de Hipona: Las confesiones (Ignacio Falgueras Salinas).
- Fernando Inciarte-Alejandro Llano: Metafísica tras el final de la metafísica (Daniel Boxó).
- Alejandro Llano: En busca de la trascendencia (Paloma García Briones).
- Tomás Melendo: Ámbito natural de la educación: la familia (María Jesús Benítez).
- Juan José Sanguineti: Filosofía de la mente (María Patiño).

Noticia de libros recientes:

- Rafael Hernández Urigüen: Noviazgo: ¿seguros? Ideas para acertar.
- Karol Wojtyla: Amor y responsabilidad.

Estructura del tiempo de la vida. Sobre la muerte y la inmortalidad

Armando Segura Naya
Universidad de Granada

1. ¿Qué es el tiempo?

La pregunta por la naturaleza del tiempo es sospechosa de contradicción. Preguntar por qué es el tiempo es preguntar por algo cuya naturaleza es un dejar de ser constante. Así y todo puesto que estamos ante un objeto que se desobjetiva puntual y persi9stentemente, estamos ante un objeto qué es y la pregunta por su naturaleza en alguna medida no es contradictoria.

2. La imagen del proceso temporal

Spinoza piensa que el tiempo en la definición clásica de medida del movimiento según el antes y el después depende de la imaginación y en consecuencia no es real. Esta línea de pensamiento seguirá Hume, Kant y Husserl. En la Ética la importancia no se centra en el tiempo sino en la duración como prolongación indefinida de la existencia. La indefinición puntualiza el pensador de Amsterdam está en que podemos contar el comienzo pero el término.
El tiempo aparece desde entonces como una producción del sentido interno, es decir de la propia imaginación que en Kant encuentra su condición transcendental. El tiempo es la forma de todos los fenómenos de la sensibilidad interna. Esto significa que en el mundo de las cosas en sí no tiene sentido hablar de tiempo como tampoco el entendimiento y sus funciones categoriales pueden entender el tiempo sino hacerlo pasar de fenómeno a objeto inmanente en la conciencia. Por esa razón no se entiende el tiempo puesto que en cuanto se objetiva se detiene.
Husserl manteniendo el esquema transcendental kantiano, piensa que el tiempo empírico es generado por el tiempo originario. El tiempo empírico pasa, la regla de su suceder es permanente.
Heidegger realiza un cambio de perspectiva dando la vuelta al planteamiento kantiano. Tomando el esquematismo transcendental como referente, considera que Kant, percibió correctamente el papel de la imaginación transcendental, dándole el papel de centro de gravedad d la Crítica de la razón pura. No es el yo pienso, el sujeto o apercepción transcendental, la fuente última del conocimiento sino el yo siento, la Selbstaffektion, la autopercepción sensible. El hombre deja de ser intelectual para convertirse en un animal que percibe su dejar de ser como su constitución originaria. El hombre es tiempo.

3. ¿Cómo podemos acceder a la conciencia del tiempo?

3.1. La vía de acceso

Las cuestiones de método suelen llevar consigo el riesgo de ocultar el objeto al que pretenden acceder. Este es el sentido de la crítica hegeliana a Kant. El temor a equivocarse revela como temor a la verdad. Es sugerente que Heidegger acuse a Kant de lo mismo. La convergencia de ambas críticas manifiestan por otra parte la pretensión metafísica de los mismos frente a los escrúpulos críticos de Kant. ¿Cómo actuar con método sin encubrir el objeto con la misma herramienta cuya finalidad es iluminarlo?
Un método debe iluminar no oscurecer. La hipertrofía del método se debe a la desconfianza en las propias facultades enfermedad originaria del pensamiento moderno desde el siglo XIV. No es posible conocer un objeto, partiendo de la duda sobre la facultad de conocer. Pero ¿Cómo evidenciar la propia fuente de la evidencia?
La única fuente originaria que permite asegurar la evidencia es la fe natural en la facultad de conocer.

3.2. La fe natural es la luz no el camino

La fe natural consiste en la certeza de todo ser vivo desde los organismos más elementales en que:
1º Si a una facultad, no le acompaña la certeza previa de su posibilidad de conocer, no faculta.
2º Si la facultad existe y está en forma, es contradictorio, que nos conduzca a error. La vista ve, el oído, oye, el entendimiento, entiende. ¿Por qué no somos nos equivocamos? El error no está en la facultad sino en la interpretación. Es la metafacultad que juzga a la facultad, es decir el juicio reflexivo que genera una ideología, el que puede encubrir en vez de iluminar.
La duda a priori, la duda metódica universal procede siempre de la desconfianza y ésta es un facto letal para el conocimiento. Es imposible dudar y conocer a la vez.
Ahora bien la certeza natural en nuestras facultades no las suplanta simplemente las convierte en operativas y funcionales. La facultad deberá entonces funcionar según su naturaleza, la percepción percibiendo, la imaginación representando y combinando, el entendimiento evidenciando y la razón deduciendo e induciendo.

3.3. La objetivación del tiempo

3.3.1. La diferencia humana

No sabemos lo que es el tiempo pero percibimos su paso. Toda facultad de conocimiento, específicamente humana, desde la más elemental a la más compleja, se caracteriza por su estructura mediata. Las facultades son más aptas para la supervivencia en la medida en que establecen una distancia con su objeto. La inmediatez, el tocar, el ver, de inmediato, sólo son útiles al ser vivo se éste goza de una capacidad de interpretar las señales de información que le llegan del exterior.
En el mundo animal, la racionalidad por la que interpretan las señales es genética y objetiva, instintiva Sobreviven siguiendo su instinto sin que esté en su mano esquivarlo.
El ser humano tiene un código genético único y original consistente esa originalidad, en el margen de indeterminación que le permite su código. El código genético humano no lo tiene todo previsto no por un fallo o error sino por ser la plataforma de un organismo, el humano, cuya principal arma para la supervivencia no es el instinto sino la inteligencia y la voluntad libre.

3.3.2. Cómo objetivamos

La estrategia humana para conocer el medio y adaptarnos a él, es decir sobrevivir, consiste, como primera medida, en distanciarnos del objeto. Pudiera parecer absurdo que el escapar del medio, sea el método para hacerse cargo de él. Ese movimiento de retracción, no es exclusivo del hombre. Las células generan una membrana que les separa del medio. Es su identidad y la aduana que permite pasar lo beneficioso e impide que entre lo perjudicial.
El primer paso del objetivar es el reducir. Un conocimiento en la medida en que conoce más perfectamente, es más limitado. Esta es la razón de que la erudición sirva para poco. La cantidad es enemiga de la calidad del conocimiento. Esa reducción del objeto consiste en a abstracción que prescinde de todo lo que no interesa y ya es una prueba de inteligencia.
Conocer un elemento químico, una ley física, una estructura atómica exige siempre despojarlo de su empiricidad sensible, separarlo del flujo vital en el que se da, petrificar metodológicamente ese flujo.
La abstracción debe ser inteligente. No vale la tradición de las copisterías monásticas medievales que repetían los dibujos de plantas y animales con tan poca inteligencia que al final del proceso eran irreconocibles. La memoria es inteligente y por lo tanto el proceso de objetivación y de abstracción es un proceso vital en el que el sujeto aprovecha los elementos útiles para la supervivencia.
Una fórmula química es inmutable y eterno. El agua oxigenada tendrá siempre dos volúmenes de hidrógenos y dos de oxígeno, y así será representada objetivamente en la pizarra o la pantalla.
Los objetos no pasan lo que permite explicar porque el tiempo no lo entendemos porque no lo podemos objetivar. Pero ¿No es siempre el entender objetivando un fijar las invariantes del objeto? ¿Cómo no entendemos el tiempo? ¿Cuáles son sus invariantes?

3.3.3. La matematización del tiempo

La hazaña de los científicos del Renacimiento consistió en objetivar matemáticamente el tiempo. Esa objetivación permite un conocimiento de la materia adecuado a su naturaleza. Gracias a ella la materia es útil para el hombre y nos convertimos cada vez más en señores de ella más que en sus esclavos.
La objetivación matemática del tiempo, como toda objetivación, lo desubjetiva, lo “deshuesa”. La formalización matemática distancia tanto al sujeto del objeto. El sujeto se encuentra cómodo con el objeto en cuanto herramienta de trabajo pero en la medida en que él mismo se sabe temporal y flotando en el tiempo como uno de sus momentos, se encuentra profundamente incómodo. El coste existencial que la humanidad ha pagado por la objetivación matemática del tiempo se denomina angustia acerca de sí mismo y de su destino. Es el pensamiento irracionalista y vitalista desde Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, los vitalistas como Bergson, Dilthey y Ortega y la fenomenología tanto la husserliana como la heideggeriana que ha relejado la formalización matemática del tiempo a un segundo plano y tratan de averiguar la consistencia del propio tiempo del hombre, la estructura de nuestra propia finitud.

4. La estructura del tiempo de la vida

No es nuestra intención repetir los meritorios análisis de Husserl y Heidegger sobre el tiempo y menos aún los análisis estructurales que no hacen más que recaer de nuevo en la formalización del tiempo humano siguiendo la pauta de Hegel.
Nuestro propósito es analizar el tiempo vulgar el de la vida ordinaria, el que nos afecta y el que nos limita. Es el tiempo en que se juegan los problemas de la muerte, la nuestra y la de los nuestros y el inevitable asunto de la inmortalidad.
Estos análisis se beneficiarán de la acumulación de interpretaciones que sobre todo en el siglo XIX y en el pasado siglo XX, preocuparon a grandes pensadores.

4.1. ¿Qué es morirse?

4.1.1. El decaer y la decadencia

Es cierto que no es lo mismo fallecer que morirse. Lo primero es una vulgaridad, lo segundo es lo realmente vital, lo que preocupa a todo el mundo que es capaz de preocupación.
Uno de los efectos del materialismo de todo tipo es la idea de que el goce del momento presente es la única herencia que el hombre puede disfrutar y que preocuparse del morirse o del más allá son mistificaciones que sirven a intereses ideológicos. El desplazar al terreno de la vulgaridad el dejar de ser es uno de los componentes de la decadencia de Occidente. Centrar la atención en el puro presente, evitar todo sufrimiento, hablar del final de la historia y adquirir una sabia modestia epicúrea sobre el paso del tiempo y de la vida es un síntoma de que a la gente ya no le preocupa morirse porque ha perdido la capacidad de preocuparse. Dicho en otros términos la decadencia de Occidente no es más que el resultado del hombre occidental que ha perdido todo atisbo de inteligencia y racionalidad y se complace en la mera animalidad, incapaz de pensar en la secuencia del tiempo como algo que no constituye como seres humanos. Vamos profundizando en la decadencia a medida en que a muchos no les importa morirse, porque han perdido la conciencia. En consecuencia morir y matar son irrelevantes, porque el sentido de la vida se ha esfumado.

4.1.2. La percepción de la muerte

Desde un punto de vista lógico, la muerte se teme pero no se percibe en directo. El temor recae sobre una representación imaginativa de la muerte propia, pero no puede consistir en percibir sensiblemente el morir de sí mismo.
La imagen de lo que se teme es una anticipación que es más bien un “proyecto especulativo. Es un proyecto porque no es la imagen de algo percibido y es especulativo porque refleja una hipótesis de futuro como el boceto de un lienzo cuyo modelo nunca ha estado presente.
Este carácter de suceso futuro, ese temor de algo nunca ocurrido y del que no podemos dudar que se hará presente, nos permite situar la muerte en la forma temporal que le corresponde

4.2. El lugar del morirse en la estructura temporal

La muerte como el fallecimiento ocupa un lugar en la secuencia del tiempo físico, el cronológico. Es un hecho tan físico como el consabido caer de una hoja. Sin embargo el caer de una hoja o de una roca desde lo alto de un monte no inquieta a nadie, salvo en este último caso, que nos afecte de muerte. Por el contrario morirse no es un hecho físico ni siquiera psíquico.

4.2.1. La conciencia del tiempo

La madurez es un progresivo alejarse de la infancia lo que equivale a decir de la inmediatez de lo dado. Desde el seno materno el organismo es concebido, alimentado, cuidado. Al nacer, su autonomía es una adquisición lenta pero hasta adentrada la juventud, la persona vive de lo dado y su idea de su libertad se reduce a elegir entre el abanico de lo dado. El adolescente y el joven inmaduro no admiten prescripciones y consejos porque son celosos de su autonomía, sin embargo su autonomía es muy pequeña. Viven pegados a la sensibilidad inmediata, a los dones que la naturaleza les proporciona, sin apenas esfuerzo. Vivir es simplemente gozar y cualquier obstáculo en su camino lo perciben como la represión de su capital vital.
La razón de esta manera de ser es su falta de conciencia del tiempo. El hombre ha madurado cuando percibe vitalmente la secuencia temporal.
La estructura del tiempo de la vida es la siguiente:
La vida es esencialmente memoria desde los más elementales virus o los protozoos. Uno está vivo, biológicamente hablando, en la medida en que replica el ADN del punto de partida. Recordar, ónticamente, el origen biológico significa reproducirse, replicar la doble hélice. En la diferenciación desde su origen el núcleo inicial adquiere variantes que son las respuestas a la acción del medio en orden a la supervivencia.
La condición para el progreso biológico, la conservación y la reproducción, es la certeza. La selección natural y la adaptación al medio funcionan si genéticamente el individuo sabe en cada contingencia lo que “debe” hacer. Ese “deber” le viene dado genéticamente y su certeza es tan alta que jamás se preocupará de ello. La muerte del animal no procede de la duda o de una conciencia nihilista sino del desgaste del código genético al cumplir su fecha de caducidad. Se muere, pues, a nivel animal siempre, o, “por la edad”, o “por accidente” imprevisto. Los imprevistos son siempre, fracasos del código genético ante una agresión del medio.
En ningún caso, el animal tiene conciencia del proceso temporal, entre otras razones porque tener conciencia de la secuencia es decir, del orden sucesivo, exige una conciencia inteligente.
La vida es memoria pero sólo la memoria humana es inteligente y se comporta como “experiencia” La experiencia de la vida es la sedimentación inteligente de lo sucedido anteriormente. No es la memoria humana una simple base de datos sino una base de datos que

es interpretada y reinterpretada en orden a responder a los desafíos del medio, cada vez de diferente manera pero con una fórmula basada en la conciencia del pasado.
El animal tiene escasa memoria porque olvida lo que no entiende y lo suyo no es entender. Los seres vivos almacenan memoria en la medida en que les es útil. Un registro de información que no se entiende no le sirve para la adaptación al medio. En consecuencia lo borra porque no lo entiende. Los animales se mueven desde su memoria genética y con escasa memoria reciente de la que no son conscientes y por lo tanto no pueden emplear ni modificar. No tienen conciencia objetiva del tiempo, su temporalidad les viene de fuera. No precisan calendarios ni hacen proyectos, viven de lo simplemente dado.

4.2.2. El hombre objetiva el tiempo

a) Las paradojas del presente

En el animal humano, lo que llamamos "presente", es la objetivación de la memoria reciente. Es imposible aprehender el presente, dada su infinita divisibilidad. Cualquier momento que quiera significar presente ya es pasado. La única manera de aprehender indirectamente el presente es reteniendo señales informativas en la memoria reciente. Es un recuerdo tan reciente que para nuestra utilidad nos vale como si fuera realmente presente. En realidad el presente es una abstracción ligada a la simultaneidad del espacio.

b) El espacio es una abstracción

Si el tiempo sigue la ley de la sucesión, el espacio, el de la simultaneidad. La diacronía del tiempo tiene como correlato la sincronía del espacio. Si examinamos el tema desde el punto de vista biológico, es "imposible" que existan verdaderamente objetos simultáneos en el espacio a no ser de modo muy relativo a la limitada capacidad del sujeto. Cada objeto del espacio tiene su tiempo y en definitiva, el flujo vital del aire, del entarimado, de los cuerpos sentados en los bancos es diverso. Hay más de mil clases de ondas electromagnéticas que afortunadamente no podemos ver a simple vista. La única manera de sobrevivir en el infinito torrente de estímulos que hay en el medio, es reducir información, limitarse y abstraer. En el conocimiento la limitación inteligente es el arma suprema de la supervivencia.
La simultaneidad del espacio es una ficción útil. La percha, los abrigos, el ordenador y las personas tienen distinta fecha de caducidad, es decir, diversa velocidad. Tiene poco sentido hablar de simultaneidad óptica, salvo en términos relativos.

c) El eje pasado-presente

Si la vida es memoria nos movemos entre el pasado y el futuro. El primero se objetiva en el recuerdo inteligente y sólo así es útil para la vida. El futuro se objetiva mediante la anticipación.
El hombre vive en tanto proyecta y emplea la experiencia de su historial para resolver los retos que se le van presentando Este planteamiento nos permite entender mucho mejor lo que somos y lo que representa el morirse, en este contexto.

d) Reflexión ontológica sobre el tiempo humano

Si en el nivel meramente óntico, nuestra memoria objetiva el tiempo en forma de recuerdo o de proyecto, un examen ontológico entiende que estamos trabajando con "objetos" que por el hecho de estar frente a nosotros, no somos nosotros mismos. Ni el tiempo cronológico que viven los animales en presente ni el tiempo axial de la memoria y la anticipación somos nosotros mismos sino que son prótesis ontológicas que nos sirven para ir viviendo.
La verdad final del tiempo y la verdad final del hombre es un grave problema para entender la vida es decir la memoria-proyectada y es la inexistencia evidente de pasado y de futuro.
¿Cómo es que vivimos gracias a lo que no existe? ¿Acaso vivimos en la memoria simplemente y morirse no es más que olvidarse?

e) Estructura del "morirse"

El fallecer como el "caerse muerto", no presenta problemas específicamente filosóficos. Es una circunstancia óptica que puede estudiar la ciencia y que precisa la atención de los municipios que deben dedicar suelo urbano para depositar los "restos" o por lo menos, plantas incineradoras que recojan las cenizas en sus urnas.
Entender qué es "morirse es más profundo y complejo que todo esto.
El ser humano en cuanto tal es una historia o si se prefiere, un "historial", término informático muy sugestivo. El "historial tiene una ley suprema que no es ni la simultaneidad del espacio ni la sucesión del tiempo aunque toma la forma de este último La historia de uno mismo está sujeta al principio de identidad que es el referente último de la verdad y del ser.
La vida de cada cual es la que es y no puede ser distinta. El pasado no está en nuestras manos y el futuro parcialmente indeterminado, parece depender de nuestro proyecto en mayor grado. Si un observador exterior grabase nuestra vida en un video, en donde no sólo se

reflejasen los hechos físicos y psíquicos sino también los acontecimientos morales, las obras positivas y las menos positivas, se daría cuenta de la personalización individualizada al máximo de cada biografía.
No ocurre así en los animales sujetos a los meros ciclos biológicos, obligados siempre a repetirse sin posibilidades de cambio y de modificación. Los animales no tienen biografía y grabada en video la vida de un individuo de una especie podemos ahorrarnos la filmación de la vida d e los demás.
Nuestra vida es muy personalizada, diferenciada, más imaginativa que una novela. La característica común a todas las biografías es que son las que son y son irreversibles. Esto obedece a la conjunción de la ley de la identidad que genera la irreversibilidad, de acuerdo con la especificidad de la serie temporal y la ley de la diferencia que genera la personalización del historial.
En consecuencia lo que el hombre hace está hecho "para siempre".
Desde la percepción sensible interna o externa eso no se percibe pero es evidente que la biografía de los esposos Curie no es la de Hitler y que el tiempo olvida pero el ser que es la atmósfera de la verdad no olvida. Uno es criminal, santo o comodón y mediocre, ¡qué le vamos a hacer!
Morirse pues, no es tan sencillo como fallecer. El forense certificará el fallecimiento pero la biografía de cada uno se guarda en la memoria del ser. El principio de identidad que es verdad y el de personalización que es comprensión, son sus leyes. Nadie puede variar la historia personal, nadie puede masificarla y reducirla a una medida estándar.
Desde el punto de vista de la memoria del ser, nadie se muere porque sus obras le van acompañando, desde el punto de vista de la personalización de una biografía, su singularidad la guarda también el ser en su memoria, uno a uno, cada uno en su caso. Si el ser es, es imposible morirse. Fallecer, es más trivial.

EL ALMA TRAS LA MUERTE Y LA RAZONABLE NECESIDAD DE LA RESURRECCIÓN

Gabriel Martí Andrés
Universidad de Málaga

Antes de nada, quiero expresar mi agradecimiento al profesor Falgueras y al profesor García por haberme invitado a participar en esta Jornada. Y lo voy a hacer con una reflexión sobre la muerte y la resurrección. Aunque pueda extrañar, no olvido que se trata de una Jornada filosófica y, por ello, me centraré en lo estrictamente racional, en aquello que puede decir la Filosofía acerca de la resurrección –que pienso que puede ser mucho- partiendo de la consideración del alma separada y, en concreto, de su virtud formativa y su índole personal. Se trata de ver en qué estado queda el alma tras la muerte y qué se puede inferir de su futuro a partir de su propia naturaleza.

La resurrección es un hecho sobrenatural que, como tal, depende de la intervención libre y directa del Creador. En este sentido, no se puede demostrar racionalmente de forma concluyente. Pero la Metafísica puede aportar profundas razones de conveniencia. Las bases de cuanto podemos decir filosóficamente al respecto las pone Juan Cruz en el siguiente texto:

> "Pero el alma humana es 'personal' justo por ser parte fundante de la persona. Por eso, el alma separada no pierde su individualidad, ni se reabsorve en una entidad espiritual única: con la destrucción del cuerpo, las almas humanas permanecen multiplicadas en su propio ser, manteniendo a la vez su función de 'formas del cuerpo' y su condición 'personal'"[1].

Un estudio detenido de estos dos elementos (la función de forma del cuerpo y la condición personal del alma separada) puede arrojar mucha luz sobre el complejo tema de la resurrección.

1) **La índole personal del alma separada**.-

La definición de persona más célebre y, al tiempo, más honda y ajustada desde el punto de vista metafísico de cuantas se han propuesto a lo largo de la historia es, sin duda, la de Boecio: la persona es "sustancia individual de naturaleza racional". La persona, por tanto, es un supuesto (o hipóstasis), es decir, un individuo que, en cuanto que tal, es algo completo y acabado, un todo unitario integrado por sustancia, con su ser y su esencia, y accidentes y cuyos aspectos fundamentales son la individualidad y la subsistencia.

En efecto. La nota distintiva de la sustancia es la subsistencia, y ésta implica la individualidad, pues ninguna esencia universal, ninguna especie, ninguna sustancia segunda en sentido aristotélico puede subsistir. Pero no encontramos en la realidad sustancias aisladas, separadas de sus respectivos accidentes. La sustancia es, es ente, y en cuanto que tiene el ser en propiedad, subsiste, pero no sin los accidentes. De este modo, lo que propiamente es y subsiste es el compuesto de sustancia y accidentes. Pues bien, en cuanto que la sustancia primera implica necesariamente los accidentes, la sustancia individual es en sentido estricto el supuesto.

Pero la persona no es cualquier sustancia individual. La persona es un tipo determinado de hipóstasis. Se trata de un supuesto con una determinada naturaleza, la naturaleza racional.

Pues bien, la naturaleza racional se define por el entendimiento y por todas las potencias que se reducen al género intelectivo (entendimiento agente, entendimiento posible –con la memoria intelectual- y voluntad). Dichas facultades son operativamente interdependientes, constituyendo una unidad o sistema funcional que –con Tomás de Aquino- denominamos mente o espíritu. Se trata, por lo demás, de una interdependencia operativa potencialmente infinita, como infinitas son sus facultades, que procura un crecimiento cada vez mayor en el camino hacia el fin. Esto, la mente o espíritu, es, en definitiva, lo propio del supuesto personal.

Pero esto no quiere decir que la esencia sea el principio personificador. Lo que define a la persona es la naturaleza racional, pero lo que le hace serlo es el esse, es el ser. Así es, el supuesto requiere de una esencia capaz de subsistir, pero subsiste de hecho por el acto de ser, un actus essendi único que es raíz de todas las perfecciones del supuesto y fundamento de su unidad. En el supuesto personal –concretando- la naturaleza racional aporta la capacidad de ser persona, limitando el ser al vivir intelectual. Pero es el esse, en este caso el vivir intelectual, lo que hace ser a la esencia y lo que, por tanto, hace al supuesto ser persona.

De acuerdo con esto, el alma, al separarse del cuerpo, pierde el estatuto de persona. Pero, sin embargo, conserva la índole personal.

En efecto. El alma humana es forma espiritual, forma subsistente. Recibe el ser en propiedad, y, como todo lo que tiene el ser en propiedad es sustancia, el alma separada será también sustancia; esto explica que, independientemente de toda corporalidad, pueda ser sustrato de múltiples accidentes, como la inmaterialidad o el entendimiento.

Siendo sustancia, sin embargo, el alma, aunque esté separada, no es un subsistente completo, es decir, no es supuesto, no es hipóstasis, no es persona. “El individuo perteneciente al género de las sustancias –afirma Santo Tomás- no sólo puede subsistir por sí mismo, sino que también es algo completo en alguna especie y en el género de la sustancia”[2]. Y el alma es solo parte de la especie humana, forma sustancial del cuerpo. Es lo que en Metafísica recibe el nombre de sustancia incompleta, es decir, algo que subsiste sin ser completo en su especie.

En definitiva, el alma separada no es sustancia individual y, en cuanto que es parte de una especie, no puede decirse que tenga naturaleza propia. Sólo podemos hablar propiamente de naturaleza en el supuesto y, en este sentido, la naturaleza intelectual, aunque se defina por las potencias del alma, pertenece propiamente al hombre, al hombre como un todo. El alma es solo parte de esa misma naturaleza, una sustancia intelectual incompleta.

En sentido estricto, con la separación deja de existir el yo y todo lo que se asienta en el yo como tal. De este modo, no es correcto hablar de personalidad en el alma separada, pues se trata de la particular disposición de la persona íntegra. Pero el alma permanece, conservando su identidad y todos aquellos rasgos que, a lo largo de la vida, han ido curtiendo su naturaleza, todos aquellos hábitos que, aunque constitutivos de la personalidad, se asientan en las facultades específicas del alma espiritual y todas las especies inteligibles adquiridas durante la existencia terrena a partir de los sentidos y por acción del entendimiento agente.

Precisamente por esta conservación de la identidad –si se me permite una consideración teológica-, el alma separada puede ser juzgada (Juicio Particular) y, en su caso, gozar de la bienaventuranza. No podrá ser éste en modo alguno el Juicio definitivo, por cuanto no es la persona íntegra la que se somete a él ni, por tanto, la que recibe el premio o el castigo (en sentido propio, no es el yo), pero sí será un Juicio válido; tampoco la felicidad del bienaventurado podrá ser plena (extensivamente), pero sí verdadera (intensivamente).

En tanto que sustancia intelectual, en tanto que forma subsistente, el alma es por completo independiente de la materia, pues su acto de ser le corresponde per se y no por su vinculación con el principio material. Sin embargo, en cuanto comunica su ser a la materia, es forma del cuerpo y, en cuanto forma del cuerpo, es sólo co-principio, parte de la naturaleza del hombre. Cuerpo y alma son dos principios complementarios que constituyen conjuntamente la esencia del hombre.

Pues bien, por ser solo una parte de la esencia del hombre, el alma separada es incompleta, es imperfecta, y todo lo imperfecto desea naturalmente alcanzar la perfección, la perfección de naturaleza, algo que el alma solo podrá conseguir restituyendo la unidad con su cuerpo. Existe, pues, en el alma separada una tendencia natural a la resurrección, una tendencia a la regeneración de la persona en su reunión con el cuerpo, un estatuto con el que el hombre nació, pero que perdió con la tragedia de su muerte. Santo Tomás, en la Suma contra los gentiles, lo expresa con gran claridad:

> “...el deseo natural del hombre tiende hacia la felicidad. Pero la felicidad última es la perfección de lo feliz [la felicidad-perfección]. De este modo, quien carece de algo para su perfección, aún no tiene la felicidad perfecta, porque su deseo aún no está completamente tranquilo: todo lo imperfecto desea naturalmente conseguir la perfección. Ahora bien, el alma separada del cuerpo es de algún modo imperfecta, como toda parte que existe fuera de su todo, pues el alma es por esencia parte de la naturaleza humana. Así pues, el hombre no puede conseguir su última felicidad más que si el alma se une nuevamente al cuerpo...”[3].

Este argumento es similar a una de las razones más conocidas de las que Tomás de Aquino esgrime para probar la inmortalidad del alma, y que viene a decir lo siguiente: lo apetecido con deseo natural por todo ente es el ser; pero la sustancia intelectual aprehende el ser absolutamente y en todo tiempo, el ser perpetuo, siendo éste, pues, el ser que apetece naturalmente; y la naturaleza nada hace en vano, luego el alma humana es inmortal. Esta prueba, ciertamente, como defiende Capreolo, tiene solo un valor probable. “No es demostración –dice Báñez-, sino cierta razón persuasiva congruente con la naturaleza de las cosas”[4]. El mismo Santo Tomás habla de “signum” para referirse a ella. Pero es que tampoco la resurrección puede probarse racionalmente de modo concluyente, como dije. Solo podemos argüir razones de conveniencia, pero razones suficientes para poder reflexionar sobre ella en términos estrictamente filosóficos.

Ahora bien, no existiría esta tendencia natural en el alma separada si ésta no conservara su índole personal. En efecto. El alma separada es sustancia incompleta. No es, por tanto, una sustancia individual y no podemos, consecuentemente, considerarla persona, ni siquiera incompleta. Hablar de persona incompleta en este sentido metafísico sería incurrir en contradicción, ya que la sustancia individual, como hemos visto, es, por definición, algo completo en alguna especie: "la razón de parte –como dice el Angélico- se opone a la razón de persona"[5].

La persona humana está constituida por alma y cuerpo. Ambos principios en estado de unión gozan, por tanto, de índole personal, y esto gracias al ser, al acto de ser personal, que, como hemos dicho, constituye el elemento personificador. El cuerpo, no obstante, al quedar indispuesto para el alma, pierde con ella el ser (personal) que hasta ese momento le había dado vida. El cuerpo, en cuanto que es con el actus essendi del alma, pierde el ser con la muerte, perdiendo así también su condición personal.

El alma, en cambio, en cuanto que posee el ser en propiedad, conserva la índole personal tras la separación. Su acto de ser, con la muerte del hombre, deja de ser personal, por cuanto que pasa a ser limitado por una naturaleza incompleta. El alma, de este modo, no queda inmutada con la muerte, pues ve degradado su mismo acto de ser y frustrada –aunque temporalmente- su vocación natural a la unidad con el cuerpo. Pero esto no le hace perder su índole personal, pues el ser con el que fundó la persona humana le pertenece en propiedad.

No hay nada en el cadáver que reclame la reunión, pues, con la muerte, el alma es sustituida por otra forma que da al cuerpo otro ser específico, y en esta nueva especie, el cuerpo es completo, es perfecto. En cambio, el alma es sustancia incompleta, que proclama lo que le falta para reconstituirse en persona. Y lo que lo hace, justamente, es su índole personal. El alma quiere volver a vivificar al cuerpo del que un día se separó abruptamente, desea hacerle participar de su ser, de su sempiternidad, de su "libertad trascendental" –que es el modo en el que Polo entiende la incorruptibilidad o sempiternidad en el ser. El alma quiere que su cuerpo sea, quiere elevarle a su existencia espiritual, desea, en definitiva, que el hombre resucite, y que lo haga ya con un cuerpo sometido a ella en cuanto al ser para toda la eternidad, un cuerpo al que comunicar su inmortalidad y todas aquellas cosas que le son propias en cuanto que espíritu, un cuerpo al que hacer libre. Y este deseo es natural en el alma.

2) **La virtud formativa del alma separada**.-

Esto mismo puede ser también explicado en términos de materia y forma, de potencia y acto.

El cuerpo animado es esencialmente distinto al cuerpo in-animado justamente por el alma, pero esto no quiere decir que la materia no haya de tener una cierta disposición para recibir la forma según su modo, para la recepción del alma intelectual. En esto ha de existir proporción entre el cuerpo y el alma. Aunque el alma, que es causa de la vida y del ser del cuerpo, es incorruptible, es inmortal, el cuerpo, que recibe la vida y el ser del alma, es sujeto de cambio, y esto hace que lo que un día era proporcionado al alma, se aleje de la disposición que le hace apto para recibir su ser y, con él, la vida.

De este modo, con la muerte del cuerpo el alma deja de ser forma en acto. Pero sigue conservando la virtud formativa. En efecto. El alma separada "no es parte en acto, pero tiene –dice Santo Tomás- naturaleza de parte"[6]. Con la muerte del hombre, el alma deja de informar en acto, pero es forma por esencia y, en cuanto tal, sigue conservando la virtud formativa. El alma es forma que subsiste en su ser, que tiene el ser sin depender de aquello a lo que informa y, en este sentido, no por separarse pierde las capacidades, aptitudes, tendencias, virtudes que le convienen en cuanto que forma.

La condición de forma permanece en el alma tras la muerte. En este sentido, la resurrección no es antinatural, no es contraria a la naturaleza del hombre ni le imprime violencia alguna -aunque, como dijimos, necesita de la intervención divina, requiere de una acción sobrenatural fruto de la libre decisión del Creador.

El alma separada goza de aptitud natural para re-unirse con su cuerpo. Lo realmente violento es la muerte, ya que cuerpo y alma tienden por naturaleza a estar unidos. En el caso del hombre, la muerte llega a ser trágica, y no ya por la misma corrupción del cuerpo –que, por tratarse de un cuerpo humano, supone, sin duda, una inmensa pérdida-, sino porque el alma espiritual, gozando de una vida dignísima, se ve condenada a vivirla sin él, como sustancia incompleta. Esta –si se me permite una última incursión en terreno teológico- es una de las consecuencias del pecado original. En efecto. El hombre -como todo ente natural- goza de virtud conservadora, pero, por razón de la materia, es naturalmente corruptible, de acuerdo con la naturaleza universal de las cosas. Su alma es inmortal, pero su cuerpo, en cuanto que está compuesto de elementos contrarios, es corruptible. Dios, sin embargo, al crear al hombre en el estado de inocencia, suprimió la inclinación natural de su materia, suplió el defecto de su cuerpo haciendo por gracia inmortal al hombre. Y lo hizo, no confiriendo directamente al cuerpo la indisolubilidad –pues esto sí sería antinatural y, por tanto, contradicción divina-, sino dotando a su alma de una virtud sobrenatural que le permitiera preservar al cuerpo de toda corrupción. Mientras no pecase, el hombre habría de gozar de inmortalidad. Así sería autor de su vida y de su muerte (y así podemos decir –como leemos en el Libro de la Sabiduría- que "Dios no hizo la muerte"). Pero, con el pecado de los Primeros Padres, el hombre perdió la gracia de la justicia original y, con ella, dicho don sobrenatural, que anhelará con intensidad hasta el fin de sus días, y posteriormente hasta la resurrección. Por ello, podríamos afirmar que la muerte es natural –por la condición misma de la materia- y penal –por la pérdida del beneficio divino como condena a su pecado.

Pues bien, siguiendo por esta vía, podríamos llegar a concluir la razonable necesidad de la resurrección. Dice Tomás de Aquino:

> "Si se niega la resurrección del cuerpo, no es fácil sino, por el contrario, difícil sostener la inmortalidad del alma. Pues nos consta que el alma se une naturalmente al cuerpo, sin embargo se separa contra su naturaleza y por accidente. Luego el alma despojada del cuerpo, mientras está sin él es imperfecta. Ahora bien, es imposible que aquello que es natural y per se sea finito y casi nada y que aquello que es contra la naturaleza y por accidente sea infinito, si el alma siempre durase sin el cuerpo"[7].

Pero con el solo amparo de la Filosofía no podemos trascender este plano lógico, el plano de lo razonable. El alma separada, en cuanto que conserva la virtud formativa, en cuanto que sigue esencialmente vinculada como forma a su propia materia, demanda por naturaleza la reunión con su cuerpo. La muerte, por razón de la materia, es natural al hombre, pero es contraria a la naturaleza del alma. La muerte definitiva conllevaría la perpetuación de una situación contranatural para ella, que vería frustrado para toda la eternidad su deseo natural más profundo. Y esto es inconcebible.

Desde un punto de vista lógico –que no ontológico-, la resurrección del cuerpo es necesaria. Pero, en última instancia, esto depende de la decisión libérrima de Dios, pues, por las razones ya vistas, requiere de su intervención directa. Por ello, el camino de la Filosofía se detiene justamente en este lugar, pues desde un punto de vista estrictamente filosófico, no podemos demostrar la resurrección, requiriéndose a este respecto el conocimiento de la fe y la ayuda de la Teología. Sí podemos, en cambio, negar la reencarnación, porque el alma, en cuanto forma, es acto de su propio cuerpo, al que se adapta y con el que guarda proporción, siendo del todo incompatible con cualquier otra materia. En efecto, el alma, por así decir, se hace forma con el cuerpo, con su propio cuerpo, y a él tiende por naturaleza antes y después de la muerte.

Concluyendo. Aristóteles, con su doctrina de las inteligencias separadas, hizo descender el tema de los ángeles –con grandes limitaciones- al ámbito terrenal de la razón humana. Con todo esto podemos decir que Santo Tomás, con su profundidad metafísica en el estudio del alma separada, hizo descender el tema de la resurrección –si bien no cabe su demostración concluyente- al ámbito de la filosofía, haciendo posible hablar de ella –también hasta cierto límite- desde la estricta razón.

---

[1] CRUZ CRUZ, Juan; ¿Inmortalidad del alma o inmortalidad del hombre? Introducción a la antropología de Tomás de Aquino, EUNSA, Pamplona, 2006, págs. 95-96. La cursiva es mía.

[2] TOMÁS DE AQUINO; De anima, ar. 1, co.

[3] TOMÁS DE AQUINO; Summa contra gentiles, lb. 4, cp. 79, n. 11

[4] BÁÑEZ MONDRAGÓN; Domingo; Scholastica Commentaria in primam partem Angelici Doctoris S. Thomae. Apud Petrum Borremannum Typographum Iuratum, sub signo SS. Apost. Petri & Pauli, 1614, pág. 145.

[5] TOMÁS DE AQUINO; In III Sententiarum, ds. 5, qu. 3, ar. 2, co.

[6] Ib.

[7] TOMÁS DE AQUINO; Super I Epistolam B. Pauli ad Corinthios, cap. XV, lect 2, n. 924.

Resumen de la intervención del profesor García González: Cuerpo y muerte en la filosofía de Leonardo Polo

El profesor García González nos presentó la filosofía de Polo como la propuesta de ampliación de la metafísica con una antropología trascendental. Hay que ampliar el saber humano de esa manera porque el ser de que se ocupa la antropología trascendental es el ser personal, bien distinto del ser de que se ocupa la metafísica, que es el ser extramental. El ser extramental es el ser primero: un sentido del ser que es principial: primeros principios y causas predicamentales. El ser personal es un ser segundo: un ser que se añade, que se aporta, un ser además. Por eso Polo sugiere añadir a los trascendentales de la metafísica (el ser, la unidad, la verdad, la bondad, etc.) los trascendentales antropológicos: el coexistir, la libertad, el entender, el amar...

Pero un inmediato problema de esta interesante propuesta lo encuentra el profesor García González en el cuerpo humano. Porque el cuerpo humano parece una realidad extramental, un organismo físico, que forma parte del mundo natural. Y, sin embargo, de acuerdo con la dualidad entre el ser de que se ocupa la metafísica y el que estudia la antropología, el cuerpo humano es más bien algo de la persona, una parte de la realidad personal. Por mucho que llame la atención, el cuerpo humano no es físico, sino antropológico; y su lugar no es el universo, sino la persona.

La consideración del cuerpo humano como un punto de intersección entre la persona humana y el mundo físico, le pareció al profesor

García González insuficiente, porque la compatibilidad entre la persona humana y el la realidad extramental es mucho mayor y más amplia que la sola referencia al cuerpo: en especial, también el alma humana concuerda con el universo físico, cuya verdad y bondad manifiesta con sus actos, y también su intelecto personal está abierto a coexistir generosamente con la realidad extramental, porque no sólo se encierra en sí mismo buscando su propia verdad.

De que la objeción planteada responde al enfoque poliano, el profesor García González señaló un indicio: que Polo trata del cuerpo humano en dos lugares bien distintos de su planteamiento filosófico. Al cuerpo, en efecto, se llega con la segunda y con la cuarta dimensiones del abandono del límite; pero de distinta manera en cada una de ellas. Si la segunda dimensión explicita la causalidad extramental, el hombre encuentra el cuerpo como las demás naturalezas físicas, como un organismo tricausal. En cambio, y de suyo, es la cuarta dimensión la que se demora en la consideración de la esencia humana, de la que el cuerpo es un indiscutible integrante.

Procede, entonces, revisar el alcance de la segunda dimensión del abandono del límite en punto al conocimiento del cuerpo humano. Y es que la segunda dimensión encuentra el cuerpo como si fuera el de otro, o el de cualquiera, como una realidad extramental. Ahora bien, ¿puede el hombre con esa dimensión del abandono saber algo de su propio cuerpo, o del cuerpo en tanto que propio? El profesor García González respondió a esta pregunta resumiendo la interpretación poliana del cuerpo como un hecho, un peculiar tipo de hecho, el único cuya facticidad es admisible. Podríamos decir –parangonando la perspectiva fenomenológica- que el cuerpo sujeto, el cuerpo en tanto que propio, no es un mero organismo –cuerpo objetivado-, sino que es el hecho que no falta al pensar, y si falta ya no hay pensar (acontece la muerte); es, pues, un hecho coextensivo con el pensar, pero que no comparece al pensar puesto que lo que aparece es el objeto pensado; es, en suma, el hecho –incomparecido- que está bajo el pensar mismo: justamente, bajo la mismidad del pensar.

La explicación que Polo da de este sentido del hecho es que el alma modifica el cuerpo (reduciéndolo a mero hecho) pero sin organizarlo formalmente. Otras modificaciones del cuerpo por el alma son formalizaciones del cuerpo, organizaciones reales en él; pero el poder del alma sobre el cuerpo tiene un límite; y al pensar no organiza el cuerpo, sino que lo reduce a un hecho indiscernible del mismo pensar. Por esta insuficiencia del alma, acontece la muerte; como dice Polo: la muerte se debe al límite.

Con todo, el profesor García González recordó que no es esto lo único que dice Polo sobre la muerte. Y que, además de esta perspectiva individual de ella, Polo maneja otra colectiva: la muerte comporta la ruptura de la unidad del género humano, que se torna en sucesividad de generaciones.

Mª Jesús Benítez
Universidad de Málaga

CRONOLOGÍA Y EVOLUCIÓN DE LA OBRA DE POLO

Juan A. García González

Universidad de Málaga

1. Tabla cronológica de las publicaciones de Polo
2. Evolución de la obra de Polo

1. Tabla cronológica de las publicaciones de Polo *

AÑO	PUBLICACIÓN	FUENTE DE PUBLICACIÓN
Sin fecha	Entrevista Dos filósofos enjuician Europa	

1951	Recensiones de Las grandes temáticas del pensamiento jurídico y El positivismo en la filosofía del derecho contemporánea	
1952	Recensión de La plegaria eterna	
1952-5		Redacción de El acceso al ser 1964
1963	Evidencia y realidad en Descartes	
1963	Un punto de partida para el planteamiento del tema de la existencia humana	
1964	El acceso al ser	
1966	El ser I	
1966	Notre situation culturelle et la philosophie	
1967	Acerca de la plenitud	
1967	Conciencia de crisis en la cultura contemporánea	
1969	La crisis de la universidad	
1970	La originalidad de la concepción cristiana de la existencia	
1971	La cuestión de la esencia extramental	
1973	La libertad posible	
1973	Entrevista La libertad	
1974-5		Curso de teoría del conocimiento sobre Kant (La crítica kantiana del conocimiento 2005)
1975	Prólogo a Anuario filosófico	
1976	Prólogo a Ignacio Falgueras	
1977	Los límites del subjetivismo	
1978	El conocimiento racional de Dios I y II	
1978	La filosofía en nuestra situación	
1978		Conferencia sobre La educación y la exageración de lo necesario (En La persona humana y su crecimiento 1996)
1979	El hombre en nuestra situación	
1980-1		Curso de filosofía contemporánea: Comentario a la introducción de Ser y tiempo de Heidegger (en Hegel y el posthegelianismo 1985)
1980-1		Curso de filosofía contemporánea: el nominalismo frente al idealismo y la producción (Claves del nominalismo y del idealismo 1993)
1981	Spazio e tempo nella storia della scienza	
1981	¿Para qué filosofía hoy?	
1981		Conferencia sobre la empresa ante los modelos primarios de organización (Las organizaciones primarias y la empresa 1982)
1981		Conferencia sobre la cibernética como lógica de la vida (La cibernética como lógica de la vida 2002)
1982	Las organizaciones primarias y la empresa	Versión ampliada: Las organizaciones primarias y las empresas 2007
1982	Lo intelectual y lo inteligible	

1982	Pensare classico e pensare moderno	
1983		Curso de doctorado sobre el conocimiento habitual (El conocimiento habitual de los primeros principios 1993)
1984	Curso de teoría del conocimiento I	
1984		Conferencia La actualidad de los clásicos (En Presente y futuro del hombre 1993)
1984		Seminario sobre antropología (Antropología 1985)
1985	Curso de teoría del conocimiento II	
1985	Hegel y el posthegelianismo	
1985	Antropología	
1985	La empresa frente al socialismo y el liberalismo	
1985	La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa	
1985	Ricos y pobres: igualdad y desigualdad	
1985	El concepto de vida de monseñor Escrivá	
1986	Ser y comunicación	
1986	La muerte de los imbéciles	
1987	Tener y dar	
1987	Valores dominantes y valores ascendentes en la cultura de la empresa	
1987	Prólogo a Jesús de Garay	
1988	Curso de teoría del conocimiento III	
1988	Conocimiento y trabajo	
1988	La teología de la liberación y el futuro de América	
1988	Prólogo a Armando Segura	
1988		Curso sobre Así habló Zaratustra (Nietzsche 2005)
1988		Curso de doctorado sobre el orden predicamental (El orden predicamental 2005)
1988		Conferencia sobre la coexistencia del hombre (La coexistencia del hombre 1991)
1989	Sollicitudo rei socialis	
1989		Conferencia sobre el acto en Aristóteles (Prólogo a Ricardo Yepes 1993)
1989-90		Curso de Introducción a la filosofía (Introducción a la filosofía 1995)
1990	Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón	
1990	La solicitud rei socialis: una encíclica sobre la situación social de la humanidad	
1990	Hacia un mundo más humano	
1990	El hombre, un ser que resuelve problemas	
1990		Conferencia sobre la radicalidad de la persona (La radicalidad de la persona 1994)

1990		Curso de doctorado sobre la libertad trascendental (La libertad trascendental 2005)
1990		Curso Reflexiones sobre la libertad (Lo radical y la libertad 2005)
1991	Quién es el hombre	
1991	El significado del pudor	
1991	Optimismo ante la vida	
1991	La coexistencia del hombre	
1991	El hombre en la empresa: trabajo y retribución	
1991	El poder empresarial	
1991	La vida buena y la buena vida, una confusión posible	
1991	Prólogo a Juan Antonio Pérez López	
1991	Entrevista Una sociedad poco juridificada inhibe la actividad humana	
1991		Curso de doctorado sobre el yo (El yo 2004)
1991-2		Curso sobre la acción directiva (Antropología de la acción directiva 1997)
1992	Doctrina social de la Iglesia: una presentación sinóptica	
1992	Entrevista Filosofar hoy	
1992		Conferencia La verdad como inspiración (En La persona humana y su crecimiento 1996)
1992		Curso de doctorado sobre el conocimiento racional de la realidad (El conocimiento racional de la realidad 2004)
1992		Conferencia sobre la diferencia entre el hombre y el animal (La diferencia entre el hombre y el animal 2005)
1993	Claves del nominalismo y del idealismo	
1993	El conocimiento habitual de los primeros principios	
1993	Etica: hacia una versión moderna de los temas clásicos	
1993	Presente y futuro del hombre	
1993	Libertas trascendentalis	
1993	Universidad y sociedad	
1993	Consideraciones en torno a lo ético y lo religioso en Temor y temblor	
1993	Prólogo a Ricardo Yepes	
1993	Entrevista La ética y las virtudes del empresario	
1993	Entrevista Revolución es sustituir una clase dirigente por otra	
1993		Conferencia sobre la institución universitaria (El profesor universitario 1996)
1993		Conferencia sobre la persona humana como ser cognoscente (La persona humana como ser cognoscente 2006)

1993		Conversación sobre el origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales (El origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales (2006)
1993-4		Cursos de doctorado sobre la voluntad (La voluntad y sus actos 1998)
1994	Curso de teoría del conocimiento IV-1	
1994	Discurso en el acto de investidura como doctor honoris causa	
1994	Fenomenología del despertar	
1994	La radicalidad de la persona	
1994	Sobre el origen del hombre hominización y humanización	
1994		Curso sobre Ecce homo (Nietzsche 2005)
1994		Conferencia sobre el profesor universitario (El profesor universitario 1996)
1994		Tertulia sobre la inactualidad y potencialidad de los físico (Inactualidad y potencialidad de lo físico 1996)
1994		Conferencia sobre el planteamiento de la antropología trascendental (Planteamiento de la antropología trascendental 2005)
1994		Conferencia sobre la esencia del hombre (La esencia del hombre 2005)
1994		Seminario sobre ética socrática y moral cristiana (Etica socrática y moral cristiana 2007)
1995	Introducción a la filosofía	
1995	El hombre como hijo	
1995	Mi encuentro con La Rábida	
1995		Curso sobre la esencia humana (La esencia humana 2006)
1995		Curso sobre Nietzsche (Nietzsche 2005)
1995		Curso sobre filosofía de la educación (Ayudar a crecer 2006)
1995		Curso de doctorado sobre el logos predicamental (El logos predicamental 2006)
1995		Conferencia sobre Dios en la historia: la providencia (Dios en la historia: la providencia 2005)
1996	Curso de teoría del conocimiento IV-2	
1996	La persona humana y su crecimiento	
1996	Sobre la existencia cristiana	
1996	El profesor universitario	
1996	Inactualidad y potencialidad de lo físico	
1996	Prólogo a Jorge Mario Posada	
1996	Entrevista La filosofía tiene una jerga muy alejada del lenguaje de la calle	
1996	Entrevista El problema de esta sociedad es que se miente mucho, se miente casi siempre, y hay mucho miedo al futuro	

1996		Agradecimientos en el acto de homenaje de la universidad de Navarra (Agradecimiento 2005)
1997	Antropología de la acción directiva	
1997	Nominalismo, idealismo y realismo	
1997	Entrevista La filosofía de Polo es una de las mayores empresas intelectuales del siglo XX	
1997	Entrevista Un tomista rebelde y continuador	
1997		Conferencia sobre la amistad en Aristóteles (La amistan en Aristóteles 1999)
1998	La voluntad y sus actos I y II	
1998	La figura científica de Juan Antonio Pérez López	
1998	La empresa es de todos	
1998	La esperanza	
1998	Entrevista Leonardo Polo, un filósofo insatisfecho	
1998		Conferencia sobre el hombre como camino hacia Dios (L'uomo, via verso Dio 1999)
1998		Coloquio sobre los sentimientos humanos (Los sentimientos humanos 1999)
1999	Antropología trascendental I	
1999	La amistad en Aristóteles	
1999	L'uomo, via verso Dio	
1999	Los sentimientos humanos	
2002	La cibernética como lógica de la vida	
2003	Antropología trascendental II	
2004	El conocimiento racional de la realidad	
2004	El yo	
2005	El orden predicamental	
2005	La crítica kantiana del conocimiento	
2005	La libertad trascendental	
2005	Lo radical y la libertad	
2005	Nietzsche como pensador de dualidades	
2005	Dios en la historia: la providencia	
2005	La diferencia entre el hombre y el animal	
2005	Planteamiento de la antropología trascendental	
2005	La esencia del hombre	
2005	Agradecimiento	
2006	Ayudar a crecer	
2006	El logos predicamental	
2006	La esencia humana	
2006	La persona humana como ser cognoscente	

2006	El origen escotista de la sustitución de las nociones trascendentales por las modales	
2006	Entrevista La investigación como fundamento de la enseñanza	
2007	Las organizaciones primarias y las empresas	
2007	Persona y libertad	
2007	Etica socrática y moral cristiana	
2007	Entrevistas Belleza y verdad son lo mismo, y el amor sin verdad no existe; y Hay que estar enamorado todos los días	
2008	El conocimiento del universo físico	
2008	El hombre en la historia	

2. Evolución de la obra de Polo

En mi opinión la trayectoria intelectual de Polo, considerada especialmente en atención a su producción literaria, comprende cinco etapas:

1ª etapa: 1950-1970

La primera etapa comienza en la primavera de 1950, cuando Leonardo Polo cae en la cuenta del límite mental: eso se me ocurrió de repente y punto, dice al respecto [1]. Y termina entre 1966, año en que publica El ser I: la existencia extramental, y 1972, fecha en que concluye la primera redacción aún inédita de su antropología, que conocemos como la Antropología de 1972.

Esta primera etapa la entiendo como la de formación y primera exposición de su filosofía.

En ella, en primer lugar, Polo tiene que desplazarse desde el derecho a la filosofía: y así termina la licenciatura en Barcelona en 1959, se doctora en filosofía en Madrid en 1961, y luego gana la cátedra de fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos en Granada en 1966.

Y a esta etapa corresponden las primeras obras. Ante todo el inédito La distinción real, fechado entre 1952 y 1955 –incluyendo dos años en Roma-, en el que Polo desarrolla germinalmente, desde su idea inicial del límite y la posibilidad de su abandono, su programa filosófico. Pero además de ese inédito están sus primeros libros: Evidencia y realidad en Descartes (1963), que publica su tesis doctoral, y las dos primeras obras que dan a la luz su proyecto filosófico: El acceso al ser (1964) y El ser I ya mencionado.

Pero estos libros no fueron muy leídos y más bien poco entendidos; en cierto modo por ello, Polo dejó de publicar por una temporada.

Además, si la nueva metafísica poliana había quedado quizá suficientemente expuesta en esas dos primeras obras –principalmente en El ser I-, el resto de la filosofía de Polo estaba aún bastante inmaduro. Sobre el universo físico el artículo La cuestión de la esencia extramental (Anuario filosófico 1971) es un auténtico esbozo, o una mera primicia. Y el borrador de la antropología no se termina hasta 1972.

Todo ello propicia entender los años siguientes como una segunda fase en la evolución del pensamiento de Polo.

2ª etapa: 1970-1984

Esta segunda fase comienza con los años 1970 y termina en 1984 con la publicación del primer volumen del Curso de teoría del conocimiento; son los años del silencio.

Silencio editorial pero actividad intelectual, algunas de cuyas líneas maestras no quiero dejar de señalar:

- ante todo, con la redacción de la Antropología de 1972 Polo puede dar por cerrado en primera instancia el alumbramiento de su planteamiento filosófico. Por eso se dedica a comprobarlo y a contrastarlo. Para ello lee y medita no sólo filosofía, moderna pero también clásica, sino toda clase de saberes: ciencia, economía, historia, sociología, política, etc. Quiere aprender y apropiarse de recursos con los que vehicular su orientación filosófica; quiere ver si su enfoque filosófico da de sí y es capaz de responder a los temas y problemas que se cuestionan hoy, y a aquellos que el hombre se ha planteado siempre.

Con todo, me he permitido opinar en otra ocasión[2] que el desarrollo de los planteamientos filosóficos de Polo no se benefició mucho de esta estrategia que busca fuera recursos para consolidarse y formularse; sino que más bien la madurez le llegó como efecto del desarrollo interno del mismo enfoque poliano del saber: me refiero concretamente a la secuencia que avanza desde la operación cognoscitiva a los hábitos adquiridos y hasta los hábitos personales.

- en segundo lugar, Polo sostiene una pugna intelectual con Hegel. Aunque a este pensador ya lo había tratado desde el punto de vista de la metafísica en un capítulo específico de El acceso al ser, ahora hay que discutirlo también para la antropología y la teoría del conocimiento. En ocasiones siente Polo que Hegel le convence, pero no acepta que se diga que él es hegeliano. Hasta su salud parece que padeció la dureza de este combate intelectual. El libro Hegel y el posthegelianismo (publicado en 1985, pero redactado por partes anteriormente) muestra el resultado de la confrontación.

- finalmente, está el estudio de los movimientos, de la heterogeneidad de los procesos. Nada extraño si el ser extramental es actividad persistente, pero además se da la actividad libre, manifiesta en el acto de la inteligencia que se contrapone a lo móvil. Pues Polo efectivamente se dedica a impartir cursos de psicología (es muy conocido, y está para publicarse próximamente el de 1975-6), que por una parte preceden al Curso de teoría del conocimiento; y por otra deslindan la actividad cognoscitiva de la realidad física, ayudando así a comprender ésta última.

Siempre he pensado que la asimilación del límite a la praxis aristotélica, a la operación inmanente, y del abandono del límite a los hábitos noéticos[3], es el punto de inflexión en el desarrollo de la filosofía poliana; pues, al apoyarse en Aristóteles, sus planteamientos se tornan más asequibles para quien los lee o escucha, y más proseguibles para el propio Polo. Que esa asimilación proceda de estas investigaciones psicológicas de que hablamos es algo más que posible.

Con la publicación de Lo intelectual y lo inteligible (Anuario filosófico, 1982) se abre ya otra etapa en la evolución intelectual de Polo, la de la segunda y más madura formulación de su filosofía.

3ª etapa: 1984-1996

La tercera etapa de la filosofía poliana se extiende desde 1984 a 1996: son los años que median, en la publicación del Curso de teoría del conocimiento, desde el primer volumen hasta la segunda parte del cuarto y último volumen.

Son años, desde luego, de investigación gnoseológica; en los que se aprecia alguna evolución; concretamente, la que va desde la consideración de la operación cognoscitiva y sus hábitos adquiridos, hasta la de la potencia intelectual, el hábito intelectual (de los primeros principios, como primer hábito entitativo) y el intelecto agente. Con todo, aún falta el paso desde los hábitos adquiridos a los personales: es la cuestión antropológica.

Y son años también de investigación cosmológica para terminar de entender la realidad causal que con la razón conocemos.

El tomo primero utiliza en buena parte nociones aclaradas en los cursos de psicología antes mencionados. El tomo segundo aprovecha planteamientos desplegados por Polo en sus cursos dictados en la universidad de Granada. Y el tomo tercero averiguaciones logradas por Polo al estudiar a Hegel. Se publican, por tanto, con cierta rapidez (entre 1984 y 1988).

El tomo cuarto, en cambio, tuvo que esperar hasta mediados los noventa; y se publicó en dos partes en 1994 y 1996. Hubo tres o cuatro años dedicados a repensar el movimiento circular; asunto que me parece clave para transitar desde el concepto al hábito conceptual y al juicio; o desde las sustancias elementales a las naturalezas vivientes y a la esencia del universo.

De la intensidad especulativa de estos años dice mucho no sólo el tomo cuarto del Curso, sino el libro El conocimiento del universo físico, publicado años más tarde (2008). Con todo, Polo no se dedicó sólo a la cosmología; sino que, conforme la iba logrando desarrollar, empezó a orientarse hacia la antropología, en numerosos cursos de los que impartió en Suramérica.

A mediados de los noventa, con el Curso de teoría del conocimiento ya en la calle, comienza la penúltima etapa de la filosofía de Polo: la de la antropología.

4ª etapa: 1996-2004

Esta etapa se extiende desde 1996, o quizá 1993 por lo que ahora diré, hasta 2003, año en que se publica el segundo volumen de la antropología trascendental (e incluso hasta 2005 en que aparece el Nietzsche).

Fijo el comienzo de esta penúltima etapa de la filosofía de Polo en 1996 por ser el año de la jubilación académica de Leonardo Polo. Pero podría remontarse hasta 1993, cuando se celebra en Pamplona un reducido simposio sobre el pensamiento de Leonardo Polo[4]; porque además de ser la etapa de la antropología, es la etapa del prestigio, o del relativo reconocimiento externo a su figura intelectual; y de la producción literaria abundante. Ciertamente, a ese simposio siguió un magno congreso internacional sobre el pensamiento de Leonardo Polo, celebrado en Pamplona precisamente en 1996, cuyas actas publicó ese año el Anuario filosófico en un volumen de más de mil páginas. El congreso se celebró previamente al acto de homenaje con motivo de la jubilación académica que le rindió la universidad: se le editaron con tal motivo dos libros La persona humana y su crecimiento, y Sobre la existencia cristiana. Y si en

sus comienzos Polo fue un pensador de lectura difícil, un tanto críptico y denso, con el Curso y otras varias publicaciones de comienzos de los años noventa se tornaba más accesible e inteligible. Del libro Quién es el hombre (1991), por ejemplo, se hicieron tres ediciones en los noventa (ahora lleva seis) y otra en Suramérica; y se tradujo al italiano.

La antropología de Polo estaba redactada, como he dicho, en 1972. Y Polo había impartido varios cursos sobre ella en Suramérica. A comienzos de los noventa aparecen además, por iniciativa de Ricardo Yepes, dos pequeños libros sobre el hombre: Quién es el hombre, y Presente y futuro del hombre (1993). Pero Polo estaba ocupado con el conocimiento de lo físico, y la elaboración de su antropología trascendental quedaba pendiente. Con setenta años –los últimos doce dedicados a la cosmología- parecía que no iba a darle tiempo a redactarla extensamente; interrogado por mí en este sentido respondió algo de este tenor: lo difícil es lo físico, porque es infralógico; en cambio la antropología es muy fácil. Con todo, no fue tan fácil, ni –en mi opinión- a Polo le dio tiempo de acabar cabalmente su antropología.

El primer volumen de la antropología trascendental se publicó en 1999, y el segundo en 2003. Pienso que este segundo volumen está insuficientemente elaborado, porque Polo ya no dio de sí para ello: procede de inspiraciones distintas y está construido como por partes. La primera, más innovadora, ubica el yo cognoscente en la esencia, en el dual ápice de la esencia, distinguiéndolo de la persona; en los años setenta Polo no distinguía así el yo y la persona. Y además descubre el valor gnoseológico de los símbolos. La segunda parte reelabora lo escrito previamente en La voluntad y sus actos (1998); si bien incidiendo en el singular papel que Polo asigna a la sindéresis. Y la tercera echa mano de materiales de los años sesenta, sólo con algunas modificaciones.

Entre uno y otro volumen, creo que en 2001, padeció Polo un infarto cerebral que le dejó muy limitado en sus últimos años; lo que quizá apoya esta opinión mía sobre la diferencia entre los dos volúmenes de la antropología trascendental.

En cambio, Polo sí tuvo inspiración suficiente para su última gran obra: Nietzsche como pensador de dualidades (2005). Pues para redactar este libro se le ofrecieron los manuscritos de unos cursos sobre Nietzsche impartidos por él en México y Perú, sobre Ecce homo y sobre Así habló Zaratustra. Pero Polo los utilizó muy poco (hasta el punto de que espero se publiquen algún día por separado), y sólo utilizó escritos anteriores suyos dedicados a Freud y Kierkegaard; pero descubrió en la dualidad un punto de contraste entre su antropología y la de Nietzsche, y desplegó este nuevo enfoque.

En todo caso, en los primeros años del siglo veintiuno, por enfermedad y vejez Polo mitiga mucho su actividad, por lo que entiendo que la que sigue es una última fase de su obra.

5ª etapa: 2004-

Pondré como comienzo de esta última fase de la obra de Polo el año 2004, cuando Juan Fernando Sellés lleva a cabo la edición de El conocimiento racional de la realidad.

Y es que en esta etapa Polo ya no publica por iniciativa suya, ni textos redactados en directo por él (el último es el Nietzsche de 2005). Pero sus discípulos conocen ya el archivo que conserva la universidad de Navarra, y que contiene multitud de textos inéditos de Polo, cursos grabados y transcritos, cintas y videos aún sin pasar al papel. Y comienza la edición de todo ese material. Una docena de libros han salido desde entonces (un tercio de la producción de Polo editada).

Me consta que Polo en ocasiones (concretamente para el libro Ayudar a crecer) corrige y opina sobre los textos; pero otras veces deja hacer. Con todo, es claro que son cursos de Polo: grabados, transcritos y corregidos, cuyas fuentes obran en el archivo Polo; de su autenticidad no hay duda.

Esta labor de edición de inéditos aún durará unos cuantos años, porque el material del archivo es muy cuantioso.

---

[*] Laura Casquero, con una beca de colaboración del ministerio de educación durante el curso 2007-8, preparó un listado de obras de Polo, del que ha salido esta tabla.

[1] FRANQUET, Mª J.: Trayectoria intelectual de Leonardo Polo. “Anuario filosófico” Pamplona 29-2 (1996) 303-22.

[2] Cfr. Prólogo a POLO, L.: Las organizaciones primarias y las empresas. Cuadernos Empresa y humanismo, nº 99: universidad de Navarra, Pamplona 2007; p. 15.

[3] Que aparece expresamente en Lo intelectual y lo inteligible (Anuario filosófico, 1982).

[4] Las ponencias que lo integraron se publicaron como nº 11 de los Cuadernos del Anuario filosófico: universidad de Navarra, Pamplona 1994.

LEONARDO POLO
El conocimiento del universo físico.
Colección filosófica, nº 203
Eunsa, Pamplona 2008; 457 pp.

Tomado del prólogo del libro:

Este libro reúne unos Cuadernos, de los que el Anuario filosófico edita por separado de la revista, incluídos en su serie universitaria. En ella, entre otras obras de Polo, se han publicado tres dedicadas a esta temática: El conocimiento racional de la realidad (Nº 169. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés. Universidad de Navarra, Pamplona 2004; 170 pp.), El orden predicamental (Nº 182. Edición y prólogo de Juan A. García González. Universidad de Navarra, Pamplona 2005; 162 pp.) y El logos predicamental (Nº 189. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada. Universidad de Navarra, Pamplona 2006; 172 pp.).

Esas tres obras componen el núcleo de este libro; y proceden de cursos de doctorado orales impartidos por Polo en la universidad de Navarra, grabados y transcritos de cintas. Concretamente, El conocimiento racional de la realidad corresponde a un curso expuesto en 1992; El orden predicamental es un curso dictado en 1988; y El logos predicamental otro pronunciado del 12 al 29 de junio de 1995.

El orden con el que se han publicado los tres textos que componen lo nuclear de este libro no es cronológico, sino temático. Aunque en el tratamiento poliano del conocimiento humano del universo físico se entremezclen las cuestiones metódicas con las temáticas (nuestro conocimiento y el universo real); tomados los tres textos por su título sugieren el orden seguido para su publicación conjunta: primero el método (la razón humana, el conocimiento racional de la realidad), después el tema (las causas y su concausalidad, el orden predicamental), y finalmente la conexión que los reúne (el logos predicamental). Por un lado, el conocimiento humano; por otro, el universo real; y finalmente, el tema de este libro: el conocimiento del universo físico.

El período que abarcan los contenidos de este libro es aproximadamente el que media entre la publicación de los tres primeros tomos del Curso de teoría del conocimiento (editados en 1984, 1985 y 1988) y la de las dos partes que conforman el tomo cuarto (aparecidas en 1994 y 1996). Es la década en que Polo se dedica al conocimiento de lo físico; a ella pertenece también el artículo Inactualidad y potencialidad de lo físico (“Contrastes” Málaga 1, 1996, 241-63), que se añade como apéndice final de este libro.

****

En este libro Polo establece tres niveles de concausalidad en el universo físico, que ayudan a formarse una visión global del mismo. Glosando nociones clásicas, que a veces se entienden como equivalentes, Polo distingue sustancia, naturaleza y esencia.

La sustancia es, ante todo, el compuesto hilemórfico, por tanto una bicausalidad; la eficiencia entonces le resultará extrínseca. Primero sustancias, y después movimientos continuos que las generan transformando unas en otras; finalmente, el movimiento discontinuo, como causa de esos otros movimientos. Encuentra Polo aquí el estatuto físico de la forma circular. Son los explícitos conceptuales y su implícito manifiesto: el conocimiento de los elementos físicos. Como éstos son sustancias sin accidentes, son tales –taleidades los llama Polo-, no cuántos, ni cuáles. Su unidad es la universalidad: unum in multis no simultáneos.

La naturaleza, en cambio, es principio interno de movimiento, luego pide eficiencia intrínseca. Hablamos, por tanto, de tricausalidades: las de los seres compuestos -mixtos- y las de los vivientes. Las sustancias tricausales son potenciales como los universales; pero su réplica son los accidentes, no los muchos del uno universal y sus transformaciones. Porque ya no son meras sustancias elementales, ajustadamente hilemórficas, sino categorías: multi in uno, dirá Polo para contrastar con el universal. La ordenación al fin en ellas ya no es extrínseca; pues la forma circular mira ahora al fin, o se vuelve hacia él: concausa con él, o no es un mero efecto suyo, y se propaga. Ello permite la comunicación de formas, y mediante ella la composición formal. Desarrolla entonces Polo una física de la luz como condición para que ocurran sustancias categoriales. La explicitación de dichas sustancias corresponde al juicio; su unidad, la analogía.

Finalmente, la esencia es la consideración conjunta de las cuatro causas. La perfección de las naturalezas físicas es su ordenación al fin, su integración en el universo. La unidad del universo es el orden. Las sustancias elementales y sus movimientos, así como las categoriales y sus naturalezas (todo ello concausalidades parciales), son efectos intracósmicos: el universo físico es la concausalidad cuádruple completa.

El universo en su conjunto es suficiente, acabado, perfecto como para ser. La esencia se contradistingue del acto de ser. El ser no corresponde a las sustancias y naturalezas por separado, sino al universo entero; las causas son sólo principios predicamentales, el ser en cambio es el principio primero. Por eso su explicitación, insuficiente sin el hábito de los primeros principios, sigue al hábito judicativo. La proposición ocurre un universo, designa la esencia extramental; su ser no se termina de conocer con la razón, porque es superior a ella. Los principios predicamentales están coordinados con las operaciones intelectuales del hombre; pero el primer principio no remite a la inteligencia humana, sino a una pluralidad en la que todos ellos son primeros principios entre sí. Porque no hay exclusivamente un primer principio, sino varios. La índole creada del universo no se advierte sin distinguirlos: el ser del universo es principio de no contradicción y de causalidad trascendental, pero el principio de identidad es originario.

****

De la doctrina poliana del universo físico me parece muy sobresaliente su recuperación del sentido físico de la forma circular y de la luz, esos dos grandes niveles apuntados que vienen a corresponderse con el concepto y el juicio.

Porque la circunferencia ya fue definida formalmente por Heráclito; y su juego en la cosmología antigua, en el modo de órbitas y ciclos, es muy patente. En pensadores modernos hay también algún aprovechamiento de la forma circular (en-ciclos-paideia, denomina Hegel a la exposición de su saber absoluto), pero no en estrictos términos físicos; desde la revolución copernicana la forma circular

perdió su vigencia en la explicación de lo físico. Recuperar para el universo físico el movimiento circular es un mérito poliano; muy trabajoso, y al mismo tiempo clave.

Polo confiesa en este libro haber dedicado tres o cuatro años a pensar si se podía conservar la noción de movimiento circular aristotélica. Y lo cierto es que las lecciones tercera y cuarta del tomo cuarto de su Curso de teoría del conocimiento constituyen una profunda rectificación de esa noción. Rectificación que permite a Polo conectar circunferencia y luz; o pasar de la analogía implícita, a la explícita en la propagación y comunicación formal. De modo que todo el avance desde los explícitos conceptuales hasta el juicio procede de la investigación poliana acerca de la forma circular.

Por su parte, la comprensión de la luz como capaz de efectos formales aparece también en el pensamiento griego, quizá desde la República de Platón; y hay importantes desarrollos medievales, como el de Grosseteste, que proponen una metafísica de la luz para entender la unidad de lo real. Hegel también hablaba de la luz como idealidad material; pero la luz se ha utilizado más en gnoseología que en física. Utilizarla como medio para comprender la composición formal de los seres naturales y vivos, la conexión de sustancia y accidentes, es mérito poliano.

Pues aún más meritorio entiendo que es conectar ambos cuerpos doctrinales, y proponer que la luz es la circunferencia no como mero efecto del fin, sino como concausa con él. La analogía como unidad implícita de los universales equívocos; que, al serles comunicada, se explicita y da lugar a las categorías. Esta conexión no tiene, que yo sepa, precedentes históricos.

Juan A. García González
Universidad de Málaga

LEONARDO POLO
El hombre en la historia.
Edición y presentación de Juan A. García González.
Cuadernos de anuario filosófico, serie universitaria, nº 207.
Universidad de Navarra, Pamplona 2008; 121 pp.

El descubrimiento que marca el desarrollo de la filosofía contemporánea es el hallazgo de la realidad histórica. Había sido Hegel quien había afirmado por primera vez con auténtica radicalidad la historia al presentarla como el despliegue –que nace desde la dialéctica de los Estados- del espíritu en el tiempo (Deus sive historia). Heidegger se referirá al hallazgo hegeliano como el último gran hallazgo de la filosofía (Heidegger, GA 11, p 34-35), y no le falta razón. ¿No es acaso toda la filosofía posterior posthegelianismo (Cfr., Leonardo Polo, Hegel y el posthegelianismo)?

Marx responderá a Hegel que el sujeto histórico no es el espíritu absoluto hegeliano, sino el sujeto social incluido en una clase y determinado históricamente por los modos de producción. Kierkegaard, frente al espíritu absoluto, reivindicará el individuo singular: presenta al existente como absoluta negatividad incapaz de darse sentido a sí mismo por más que se busque optando entre posibilidades distintas cuyo recorrido marcan una historia vital: etapa estética, ética y religiosa. El existencialismo es una respuesta vitalista a la falta de futuro del absoluto hegeliano en el cuarto momento de la dialéctica, donde está pensado el pasado, y ajeno el futuro. En este mismo sentido, quizás sea Nietzsche quien más haya declarado la necesidad de rechazar el tiempo entero para afirmar la vida en su creatividad artística que despliega un inocente devenir eterno: rechazar el pasado para abrir al futuro.

En esta sucesión de recriminación a Hegel por no haber pensado bien el sujeto histórico, la llamada postmodernidad le acusará de no haber tenido en cuenta suficientemente la espontaneidad inconsciente, desarrollándola mucho más allá de aquella enajenación de la idea cuando ha conocido toda la necesidad. Sea como sea, se trata de ahondar cada vez con mayor profundidad en el ámbito humano. La pregunta por la verdad deja de ser trascendental para hacerse una pregunta cada vez más humana, demasiado humana. Frente al estudio de la metafísica cuyo objeto de estudio es el ente en cuanto ente, la gran preocupación de la filosofía contemporánea es el sujeto histórico que filosofa. Dicho heideggerianamente, el ente que se pregunta por el ser.

Esto significa que la antropología se sube a la cabeza del saber filosófico de nuestro tiempo. Desde aquí se explica también el interés actual por la filosofía política que parece llegar incluso, en nombre de la ciudadanía, a hacer sombra a la filosofía en el bachillerato; se trata de una inclinación de nuestro tiempo hacia el hombre originada por una preocupación filosófica: el hombre mismo. Este origen también le pasa desapercibido, por supuesto, a la antropología cultural menos preparada aún para entender que su reciente auge se debe a una preocupación trascendental que desde Hegel tiene a los filósofos preocupados: la vida del nous. Preocupación, die Sorge, es la solución heideggeriana para el propósito fenomenológico que desde Husserl intenta de devolver la vida a la razón. La doctrina raciovitalista de nuestro Ortega y Gasset o la hermenéutica de Gadamer son grandes manifestaciones de esta preocupación filosófica. Frente a ellas el historicismo y el relativismo como el fracaso de la razón ante la vida.

Ahora bien, hay un remanente de la modernidad que impide, según Polo, abandonarla para plantearse con rigor y sin complejos la pregunta por el hombre. Lo diré a riesgo de ser demasiado simplista del siguiente modo: al sustituir lo primero conocido (la inteligencia) a lo primero como anterioridad a lo conocido (fundamento) el futuro queda erradicado como futuro tanto como el pasado como pasado. Se ha sustituido la búsqueda metafísica que va más allá del ente lógico, por la afirmación de la presencia praesens et aperta et precisa como comienzo de la sabiduría. De este modo, la presencia (la articulación del tiempo) sustituye la preocupación por la no-presencia (que no es la ausencia, sino la inactualidad: el fundamento) y por el futuro como no desfuturizable.

Polo ya había hablado del abandono de la presencia para fundar la posibilidad de la metafísica como saber que busca (Cfr, El orden

predicamental, y los cursos de teoría del conocimiento) un pasado que no se hace presente (actividad frente a actualidad). En El hombre en la historia, sin embargo, Polo defiende la posibilidad de la antropología trascendental como saber que busca, no ya el pasado que no se presencia, sino el futuro que no se desfuturiza. El núcleo especulativo del hombre en la historia gira en torno al descubrimiento teórico de la incognoscibilidad objetiva del futuro. Desde aquí Polo puede devolver la libertad a la persona. Una libertad que había perdido, y que había sido depositada fuera de ella, en la historia.

El hallazgo cartesiano del cogito, de la experiencia de la conciencia pensante, se revelará con Hegel como el hallazgo de la historia de la ciencia de la experiencia de la conciencia; La historia es el ámbito de la presencia, y el problema de la historia ya no es el problema del fundamento, sino la cuestión de la libertad. Heidegger ha intentado liberalizar la historia de la subjetividad, afirmando su carácter autónomo. En El hombre y la historia Polo se propone devolver la libertad a la persona.

El planteamiento heideggeriano entiende que el futuro es histórico. Se refiere a la anticipación de la resolución precursora: es lo que yo escojo para mí en cuanto que yo lo antecedo. En este planteamiento el futuro está esencialmente relacionado con el presente y el haber-sido, puesto que, como bien advierte Heidegger, es necesario que tales posibilidades se me abran como tales (Cfr., GA 2 § 74). Heidegger quiere devolver a la temporalidad el futuro ausente en Hegel, pero no al modus nietzscheano, porque, según Heidegger, no podemos abrirnos al futuro rechazando el pasado, sino reiterándolo. En cualquier caso tanto Nietzsche como Heidegger entienden que el futuro en relación con la presencia: Nietzsche lo pone (análogamente a como la razón kantiana en el ámbito práctico postula), mientras que Heidegger lo anticipa (lo trae al presente). Ambos pensadores siguen prisioneros de lo que Polo denomina “el límite mental”, que es el límite del entendimiento a no poder rebasar la presencia. Frente a este límite del entendimiento que es un límite netamente moderno (la afirmación de la experiencia, ya sea la experiencia pensante en Descartes, o la experiencia sensible en Hume y Kant) Polo quiere devolver la libertad del entendimiento para iluminar aquello que no se encuentra instalado en lo abierto: la posibilidad de pensar lo que no se presencia.

En este sentido hablaba de incognoscibilidad objetiva del futuro. No es un tema nuevo de Polo como muestra la genial recopilación de artículos en futurizar el presente (“Tras el título futurizar el presente se propone, pues, la tarea de crecer más allá y más acá de todo límite, y eso es lo que los presentes trabajos intentan”, anuncia Ignacio Falgueras en el prólogo). Pero sí cabe decir que las últimas publicaciones de Polo, y esta es la última de las 127, manifiestan que la antropología es la auténtica preocupación de la obra filosófica poliana: la distinción de realización (p 64) como continuación contemporánea de la distinción real. Esta antropología ya no puede ser sino trascendental, en tanto que se lleva a cabo desde la propuesta del abandono de la presencia. Un abandono que, en la antropología poliana, es justificado desde la dualidad de la libertad: el entendimiento libre es capaz de buscar, además de encontrar.

Esta búsqueda es lo que ha sido sepultada y Polo quiere recuperar. Ni siquiera la observamos en el intento orteguiano de renovar la vida espiritual de España superando el “adanismo” y revitalizando la cultura como tabla de salvación para salir de dudas; y ello porque se sigue partiendo aquí del habiendo-ya-sido que nos constituye. No es que sea equivocado observar que la vida nos abre y cierra caminos, y que la razón, siendo vital, está al servicio de la vida, que es esencialmente histórica. Lo que ocurre es que este planteamiento eminentemente fenomenológico ha reducido la vida del nous a la potencia de la inteligencia: al entendimiento posible. La intención de Polo es recuperar el intelelctus agens para afrontar la historia como situación del entendimiento libre, salvando la cuestión de la libertad de la discusión intelectualista-voluntarista en la que se discute sobre la libertad en términos de principio operativo. Se trata pues de volver a la filosofía clásica no para repetirla, sino para servirse de los descubrimientos que permitan iluminar la situación actual del pensamiento filosófico en torno al problema del hombre y la historia.

El libro consta de cinco capítulos que podríamos agrupar así: los dos primeros remiten la historia a su raíz, que es la libertad humana; los dos siguientes examinan el nivel ético de la historia humana; y el final refiere la historia a Dios, que es su señor.

La edición de este libro ha sido preparada por quien reconocemos que es la persona que mejor conoce la producción poliana. El dominio del material poliano queda manifestado en cada uno de sus prólogos, y no puede pasar por alto el reconocimiento a su labor en «el archivo Polo» de Pamplona. Que no puede ocultar el interesante trabajo de investigación personal que el editor dedica a la filosofía poliana, por ello quizás este prólogo no es tan teórico como el dedicado a El orden predicamental donde lleva a cabo una sugerente “interpretación intelectualista” de la causalidad en la obra de Polo. Aunque, por supuesto, no deja de ser teórico.

A.R.

LEONARDO POLO
Las organizaciones primarias y las empresas.
Cuadernos Empresa y humanismo, nº 99 y 100
Universidad de Navarra, Pamplona 2007; 120 pp. y 152 pp.

Para llevar a cabo un análisis de la situación actual de las empresas, del papel que desempeñan, y del que deberían desempeñar, Polo desentraña este tipo de organización para llegar a aquella unidad, esencial e indivisible, de la que se compone la empresa: la persona.

Como conclusión a la primera sección decir que, con respecto a las distintas organizaciones humanas que han tenido lugar a lo largo de la historia (políticas, económicas y sociales), si se atiende a cada una de las etapas que se han dado, en cada una de ellas, se presenta un posible ejemplo a imitar o a evitar, lo que no ha supuesto rémora alguna para que, después de un determinado tiempo, hayan quedado

obsoletas. El hombre puede aprender de sus errores y mejorar, pero sin aferrarse a esta dinámica como un óbice que le impida innovar. Así pues, ante la preeminencia del pasado diremos que cualquier tiempo pasado fue anterior.

El estudio antropológico que se plantea en la segunda sección establece las pautas a seguir para que la persona alcance unos niveles de crecimiento adecuados, lo que se extrapolará a la empresa en cuanto que organización formada por personas. Dichas pautas se corresponden con la correcta organización de los ámbitos de la libertad humana, a saber, el espacio, la intimidad, la destinación y el tiempo.

La organización espacio-temporal supone una dificultad de primer orden: la coordinación de ambas. La organización del espacio sigue el modelo reticular, el tiempo ha de organizarse en orden al crecimiento, el problema que subyace es que la organización del espacio suponga un gasto de tiempo; este gasto se salva cuando la persona aporta, no hay que olvidar que es un ser donal. Así, se propone la generosidad como agente armonizador, evitando a su vez una organización aporética.

La intimidad de la persona pone de manifiesto, literalmente, lo que la persona es. Cómo pone de manifiesto su ser la persona, la respuesta es cuanto menos, fascinante: por medio de la apertura, que es la libertad personal. La conjunción de las aportaciones personales, que tienen como base la libertad personal, dará como resultado el bien común. Rescatando una frase de Polo: la muerte de la libertad es la soledad, la intimidad no se ha de entender como una tendencia solipsista, todo lo contrario, la intimidad es un darse al otro, manteniéndose el yo. Pero esto no acaba aquí, la persona puede ir más lejos a través de la destinación.

El cenit del hombre como ser espiritual tiene lugar en el encuentro con Dios; la clave para entender esto es lo divino que hay en el hombre y que le permite dicho encuentro y mantenerse ante Dios, no se trata de que el culmen de la persona trascendente se logre mediante un agente externo, justamente al revés, la destinación recae sobre la intimidad de manera que lo esencial, el principio, y el fin, el destino, son inherentes al ser humano.

De entre todo lo expuesto se presta especial, que no espacial, atención al crecimiento, el porqué no es una cuestión baladí. El crecimiento humano se puede entender en su faceta biológica o cognoscitiva. Sin ánimo de menospreciar la primera, es la segunda la que cobra relevancia ya que da lugar a un tercer tipo de crecimiento, el que tiene lugar a partir de los hábitos. A través de éste se da un crecimiento que trasciende, que va más allá de los fines inmediatos. En la primera sección ya se menciona la afinidad entre los hábitos intelectuales y el capital: éste se define como la clase de dinero que genera dinero y aquellos se definen como potenciación de la facultad; ambos se dirigen al enriquecimiento.

Además de los ya mencionados hábitos intelectuales están los hábitos de la voluntad. También al decidir el hombre se manifiesta, no obstante lo hace de manera distinta a como se manifiesta intelectualmente. El yo es inmanente al acto voluntario, al querer se produce una apertura a lo otro, de ahí la novedad del querer que, en cierto sentido, permite el crecimiento. Al pensar el hombre puede perfeccionar, a sí mismo y al mundo en el que habita (el perfeccionador perfectible); así mismo el hombre, al querer, puede querer mejor; así el querer es querer medio, cuyo fin es el servir, prestar un servicio a lo otro que se completa con la correspondencia. El querer correspondido es el amar, que con el amor completa al ser.

Entonces, los hábitos de la voluntad se identifican con las virtudes morales: Polo hace mención de tres de ellas: la justicia, o capacidad de interesarme por la felicidad ajena; la piedad, el reconocimiento de un don al que no iguala la propia capacidad de aportar; y finalmente, la gloria, que marca como la tendencia del hombre señala lo otro como a aquello que en definitiva le supera y merece incondicionada estima. La justicia se asocia a la piedad y a la gloria para conferir al hombre su validez como persona.

Cabría decir ahora que todo lo expuesto, cómo desarrolla la persona los ámbitos de su libertad, se aplica en la empresa que, a fin de cuentas, en una organización formada por personas; pero es que, por desgracia, no cabe decirlo. Se señalan varios porqués: el descuido de los hábitos, la obsesión espacialista o la subordinación del tiempo a la organización reticular... la unión de estos factores desemboca en lo que Polo denomina “atasco”. Si buscamos este término en el diccionario su primera acepción lo define como “impedimento que no permite el paso”, lo curioso de la situación es que, en este caso, son las propias personas las que no permiten el paso, de qué, de nada, este es el verdadero problema, que no pasa nada.

El Estado se muestra incapaz de solucionar el problema, el intervencionismo no haría más que empeorar la situación; la técnica lejos de subordinarse a la empresa, la doblega; los sindicatos, por su parte, acaban siendo una masa de trabajadores obcecada en conseguir mejoras salariales, aunque ello comporte el empobrecimiento de otros aspectos, tanto propios como respecto del resto de la empresa (se supone que son formaciones que tratan de pactar acuerdos beneficiosos para ellos y para la empresa).

El panorama es desolador, se cumple firmemente el dicho “errar es humano”. Afortunadamente Polo propone una solución: alcanzar el fin en común. Si la empresa se compone de hombres (hombres libres), éstos tienen que funcionar como un todo, no como una unión heterogénea de partes que buscan su propio beneficio. El beneficio individual es una quimera, o quizá no sea imposible, pero es absurdo como vehículo para llegar al bien común; la felicidad solo es real si se comparte. Si la razón asume esto, y la voluntad lo aplica prácticamente, entonces la empresa cumple su cometido, dirigir la mirada al bien común y velar por él. Esta idea puede incluirse en un estudio antropológico, en un tratado de economía o en un ensayo filosófico, cualquier disciplina o ciencia es una obra humana, y las obras tienen un fin, y el bien común ha de ser el objetivo último de cualquier iniciativa humana. Sí, puede que errar sea humano, no obstante, Polo abre una vía de esperanza, porque será que acertar también lo es.

Marina Abad
Universidad de Málaga

LEONARDO POLO

Persona y libertad
Edición y prólogo de Rafael Corazón
Colección filosófica, nº 199
Eunsa, Pamplona 2007; 270 pp.

En “Persona y Libertad” L. Polo pone de manifiesto la necesidad de una antropología trascendental. Según sus propias palabras: “es posible, hoy, sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología, y si esta distinción posee alcance trascendental”. Respetando tanto la filosofía clásica como el pensamiento moderno, dirá que sus planteamientos son correctos en metafísica y antropología pero no obstante distintos en su objeto, ya que la metafísica se ocupa sobre todo de los trascendentales (el ser, el bien y la verdad) mientras que al ser humano le corresponden otros trascendentales que no se abordan propiamente en la antropología. Es necesaria una ampliación trascendental realista. Esta ampliación trascendental debe determinar la distinción entre el ámbito de la metafísica y lo que él llama antropología trascendental, así como determinar un método radicalmente distinto en su estudio. De esta forma Polo plantea la apertura al ámbito de la antropología trascendental como modo de reconciliar el realismo clásico y el pensamiento moderno dándole trascendentalidad a la persona. Se trata de un intento de continuar la filosofía tomista y distinguir esencia y existencia.

La libertad personal es trascendental; el hombre no es, sino que co-existe. Esta co-existencia es saberse creado como dependencia libre. La voluntad pasa a tomar un sentido trascendental con el creador. Sin embargo esta relación no es de por sí libre, sino que alcanzamos la libertad en los actos donde nos autotrascendemos y dejamos de actuar para nosotros, haciéndolo para un destinatario, para Dios. Esta relación trascendental como voluntad convierte la “voluntas ut natura” en libre, implicando así la necesidad de un sentido trascendente de la vida. Polo muestra la unidad de la libertad humana tal que enfocada a un único fin. De esta forma la acción práctica se convierte en un don para el creador, siendo la libertad personal dependencia libre, y la libertad esencial la elaboración de nuestro ser para Dios. De este modo plantea la libertad como una de las nociones trascendentales.

“Persona y libertad” está formulado tratando el tema principal de la libertad como autotrascendencia a partir de cursos y artículos de épocas y contextos diferentes. Dos cursos de doctorado dictados en 1990 y adaptados al volumen, aportan una estupenda base teórica para comprender las ideas clave; así mismo los artículos ya publicados con anterioridad “Libertas trascendentales” y “La libertad posible” completan la obra con razonamientos y una exposición más directa de los temas. Además algunos planteamientos son novedosos y logran una ampliación de la visión sobre el alcance de la libertad humana.

Desde mi punto de vista se trata de una obra de vital importancia donde se encuentra un sentido trascendental del progreso, de la persona y su libertad, y en definitiva de la existencia humana. Polo expone siempre desde el respeto y manifestando la veracidad y corrección, al tiempo que la insuficiencia de los planteamientos clásicos y modernos a los que hace referencia, la libertad como forma de autotrascenderse con el mundo. Se trata de un planteamiento novedoso y sumamente oportuno en nuestra época carente de valores y necesitada de un sentido trascendente de los actos que, desde el realismo, da un sentido mas elevado a la existencia humana.

Alberto Lorenzo Fernández
Universidad de Málaga

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ
Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo
Grupo Delta Ediciones Digitales, San Sebastián 2008; 145 pp.

Con Y además, Juan García se interesa por la continuación sin principio que lógicamente debía seguir al libro de 1998 Principio sin continuación, y cuya publicación un servidor venía esperando desde hace un tiempo movido por una doble fuente de interés: en primer lugar la buena impresión que me produjo Principio sin continuación, y en segundo lugar tras observar la apasionada dedicación de Juan García por la antropología trascendental, cuyo interés central por la libertad se desarrolla, por supuesto, acorde con la metafísica expuesta en Principio sin continuación. El resultado de esta dedicación es un libro que me atrevo a valorar aún por encima de Principio sin continuación: tanto por la dificultad del tema, como por su grado de profundización en el mismo; y, por supuesto, por cuanto recoge, como muestra el primer capítulo, la asimilación del orden predicamental que aborda en Principio sin continuación.

La libertad es un tema de esos que decimos que son temas de nuestro tiempo, algo que en gran parte se debe a la filosofía de Heidegger respecto de la cual lo más interesante que conozco es la Phänomenologie der Freiheit de Günter Figal. Sin embargo, Juan García no lleva a cabo ninguna fenomenología de la libertad, sino una metalógica de la libertad desde la cual, movido por el empeño intelectual de devolver la libertad al hombre (que aparece en la filosofía heideggeriana en disposición de lo abierto libre), y desde el aporte central de Leonardo Polo a la filosofía posterior (el abandono del límite), Juan García aborda en este libro la tarea especulativa de esclarecer la antropología de su maestro; lo cual puede ser expresado del siguiente modo: mostrar que la continuación (además del principio) es libre (en contraposición al principio), y en qué sentido debe entenderse esta libertad.

El libro está compuesto por artículos ya publicados. Así comienza, como no podía ser de otro modo por el principio. Si no se entiende bien el principio (o los principios) poco se entenderá lo que se añade además, la continuación. Por ello el primer texto que recoge el libro es el prólogo a El orden predicamental. Posteriormente, y para introducirnos al tema del conocimiento humano del universo físico, Juan García recoge el prólogo a El conocimiento físio, donde se expone una clasificación de las ciencias que se continúa, con un estudio de las dimensiones inobjetivas del saber (comunicación presentada en el congreso internacional Belief and metaphysics) que desemboca, pasando por la declaración de la insuficiencia del conocimiento simbólico, en una metalógica de la libertad donde se define la libertad como actividad dual (busca o encuentra) que no se conforma con el acto que es su tema, y que se inserta en la persona como un trascendental de su ser.

Cambiando de capítulo, Juan García pasa a tratar la subjetividad. Comienza recogiendo la ponencia que ofreció en el Colloque internacional en la UNESCO sobre Blanchot y Levinas, a la que sigue un estudio sobre Scotto (publicado en Studia poliana, nº 9) que pretende rectificar la deriva voluntarista de la modernidad. El tercer capítulo, después de lo ganado en el capítulo II enfoca directamente la libertad trascendental. Así, recoge el prólogo a Las organizaciones primarias y a las empresas, la comunicación al VI Congreso internacional de antropología filosófica de la SHAF, y La metalógica de la libertad y el abandono del límite mental (publicado en Studia poliana, nº 10). En estos tres trabajos se defiende una defensa de la libertad entendida como posesión del futuro no desfuturizable; como apertura; como crecimiento; como pura transpariencia lanzada hacia la trascendente intimidad de la máxima amplitud; como tema que no remite a otro tema; como valor activo de la coexistencia; como actividad interior del acto de aceptar que busca; como el acto insatisfecho con su tema que se dualiza metódicamente respecto de él, por ser siempre además. Entre otras referencias o descripciones.

En el último capítulo, dedicado a la persona, Juan García procede, tras matizar las diferencias con respecto a la distinción real (Intervención en las III Jornadas de la asociación española de personalismo) a exponer el valor añadido de la persona (contribución al congreso en la red Metafísica y antropología, IEFLP X-XI.2007, publicada en el nº 17 de Miscelánea poliana) donde se presenta el carácter de además de la persona. Acabando el libro con la intervención en las II Conversaciones de AEDOS sobre la antropología trascendental de Polo. Una exposición madurada y resumida de la antropología de Polo que sirve como compendio del trabajo presentado.

Debo decir además que este libro responde a un serio estudio al que se ha dedicado Juan García con pasión y serenidad. Es por ello el legado de un trabajo de investigación que se presenta como maduración de la antropología de Polo, el aspecto sin duda más complejo y rico del pensamiento de Leonardo Polo. Imagino de todas formas que con este libro no acaba su interés por la antropología, sino que incluso se acrecienta, pues cuando el fruto está maduro es cuando está más sabroso, por lo que entiendo que Juan García seguirá trabajando y continuando una investigación que parece, por su propias tesis, exigir que no cese de decirse algo además de lo dicho.

Alejandro Rojas Jiménez
Universidad de Málaga

CLAUDIA E. VANNEY
Principios reales y conocimiento matemático. La propuesta epistemológica de Leonardo Polo.
Colección filosófica, nº 202
Eunsa, Pamplona 2008; 386 pp.

En 1996 Jorge Mario Posada publicó un libro titulado La física de causas de Leonardo Polo. Se trataba de un gran estudio sobre la interpretación poliana de la humana razón, que es capaz de encontrar las causas extramentales. Pero ese libro se centró nuclearmente en el primer momento de la razón, que es el concepto, y en las concausalidades que ocurren en los elementos y primeros movimientos del cosmos.

Ahora nos encontramos con este libro de Claudia Vanney, que recuerda mucho al de Jorge Mario Posada. Ciertamente, por estudiar el conocimiento humano del universo físico tal y como lo propone Leonardo Polo. También por la profundidad y precisión del estudio llevado a cabo. E incluso por la intención de enlazar la filosofía de la naturaleza y el pensamiento de Polo con los nuevos logros de la ciencia actual. Polo siempre ha pensado, en efecto, que su física de causas podía servir de soporte a las actuales ciencias de la naturaleza.

Precisamente nuestra actual ciencia está muy matematizada. Eso señala Heidegger, y precisamente como criterio diferenciador respecto de las antiguas ciencias griegas y medievales. Y es importante notarlo, porque este libro de Claudia Vanney remite concretamente el conocimiento de los principios que Polo propone al conocimiento matemático que el hombre consigue. En esto avanza un poco sobre el libro de Jorge Mario Posada. Las alusiones a las ciencias actuales son frecuentes en este libro, e interesantes.

El otro punto de avance es la consideración del juicio; y, temáticamente, de las concausalidades que ocurren en los seres vivos. A su vez, el tránsito del concepto al juicio consiste en la consideración de la analogía, cuya realidad física es la luz. Polo ha escrito poco sobre la luz física: algunas páginas del tomo cuarto del Curso de teoría del conocimiento. Por eso tiene más mérito este libro, que se atreve a estudiar, y con algún detenimiento, la realidad física de la luz. Lo esencial de ella es la comunicación formal; por eso sin luz es imposible la vida, y el conocimiento.

El libro está muy bien construido. Dedica un primer capítulo a enmarcar la física de causas de Leonardo Polo; dentro del contexto contemporáneo, y dentro de la filosofía de Polo. Y luego dos partes más a las fases conceptual y judicativa de la razón; como la fase argumentativa o fundante tiene más que ver con la metafísica, y con el ser, no es objeto de consideración de este libro. Después, cada parte es dividida en tres capítulos, que estudian respectivamente el tema del acto racional, la matemática correspondiente a su

unificación con la otra línea prosecutiva de la inteligencia, y el tema del hábito que ese acto genera. Una estructura muy concorde con la epistemología poliana.

Se añaden cuadros y esquemas verdaderamente asombrosos: por indicar la complejidad de lo tratado (el universo no es lógico, sino físico), y por exhibir el dominio de la temática que la autora ha conseguido. Termina el libro con una amplia bibliografía.

Mi personal enhorabuena a la autora y a la editorial. La interpretación poliana del conocimiento racional humano es peculiar, muy propia de nuestro tiempo y muy compleja. Proceden estudios de esta clase que nos la hagan comprender cada vez más precisamente.

Juan A. García González
Universidad de Málaga

SAN AGUSTÍN DE HIPONA
Las Confesiones.
Colección “Los esenciales de la filosofía”.
Editorial Tecnos, Madrid 2007, 2ª Edición; pp. 559.

Esta nueva edición de la obra históricamente más conocida del gran Obispo de Hipona, que, habiendo visto la luz por primera vez el año pasado, ha requerido una reedición en éste –cosa nada frecuente en esta clase de publicaciones–, reúne dos grandes aciertos que la recomiendan. El primer gran acierto es el tipo de edición: un tamaño que la hace asequible a la mano (21x12 cms.), un tipo de letra y papel bien legibles, y un notable esfuerzo editorial, que esta vez no se ha limitado a ofrecer una selección de textos, sino la extensa obra íntegra, adornada con muy útiles aditamentos. Tan atractiva presentación aproxima de entrada el escrito al lector y le pone cómodamente a la mano una obra que, a pesar de haber sido escrita hace más de 1.600 años, palpita todavía, llena de humanidad y de grandeza de espíritu. El segundo acierto básico ha sido el encomendar la traducción a un gran especialista en el pensamiento antiguo y medieval, el Dr. D. Agustín Uña Juárez, profesor titular de la Universidad Complutense. Con un trabajo cuidadoso hasta el menor detalle, el traductor ha conseguido hacer compatibles la fidelidad al texto, cargado de expresiones magistralmente acuñadas por el talento teológico, filosófico y retórico de s. Agustín –cuyo uso del lenguaje latino reúne la sencillez bíblica y la majestuosidad expresiva de Cicerón (p.103)–, con un estilo de lenguaje español muy asequible, así como con el objetivo de servir de instrumento de investigación a los universitarios. El esmero puesto en la traducción se advierte en la secreta emoción que la acompaña y que imita en todo lo posible la vibrante expresión del gran maestro de Hipona. La voluntad de rigor del traductor se observa en los numerosos paréntesis que recogen los términos exactos latinos cuando la expresión española no se ajusta con finura a las connotaciones y sugerencias del latín. El esfuerzo hecho para facilitar y enriquecer la lectura salta a la vista en el trabajo adicional que se ha tomado para poner un título a cada libro, y a cada capítulo dentro de cada libro, así como para aclarar los pasajes que lo piden con notas e indicaciones de estudio muy oportunas.

A todo lo que va dicho se añade una utilísima Introducción de casi 100 páginas, en las que A. Uña (i) presenta a s. Agustín, (ii) presenta Las Confesiones, (iii) presenta su traducción, y (iv) ofrece una rica bibliografía que incluye, aparte de las revistas, diccionarios y otros instrumentos de información básica sobre el pensamiento agustiniano, un conjunto de 66 estudios generales sobre s. Agustín seleccionados desde la perspectiva de Las Confesiones, las principales ediciones modernas del texto latino, las principales traducciones al español, y una segunda selección de 49 estudios especializados sobre la obra misma. Tan completísimo panorama otorga una riqueza y solidez a esta edición que la hacen altamente encomiable. Sólo un par de párrafos de la Introducción, dentro del apartado que intenta dibujar el perfil humano del maestro de Hipona, desentonan un poco del conjunto. En efecto, en las páginas 75-76, hablando del ardoroso entusiasmo del corazón de s. Agustín, se califica de «peligroso» el fervor de su larga y zigzageante búsqueda de la verdad, por haber arrastrado consigo y convertido en meros satélites de su peripecia vital a sus amigos. ¡Muchos peligros así quisiera tener yo, que me arrastraran a buscar la verdad apasionadamente! Lo peligroso no es buscar la verdad, aunque sea cayendo en errores pasajeros, sino vivir adocenadamente y sin maestro. Y, además, si al final los llevó a buen puerto, ¿por qué no calificarlo como «guía seguro», en vez de como amistad peligrosa? Asimismo, un poco más abajo, afirma A. Uña que, en su ardorosa condición, a s. Agustín “se le escaparon fórmulas comprometidas que urge rebajar” o que, “por exageradas, rebajan... el poder natural de la razón para conocer”. En sendas notas se citan los textos concretos a que se hace referencia, y que son (a) el “Cum Deus coronat merita nostra nihil aliud coronat quam munera sua”, y (b) “cum essemus infirmi ad inveniendam liquida ratione veritatem...”, en los que aparecen dos temas recurrentes en el pensamiento del eminente Padre de la Iglesia. No me parecen atinadas esas apreciaciones. En cuanto a la primera, por el número de veces (no menos de 7) que la repite en sus obras no parece que fuera una fórmula que a s. Agustín se le “escapara”; tampoco parece que se trate de una “fórmula comprometida”, cuando la ha hecho suya la liturgia católica y el Concilio de Trento (Denzinger nn. 1545-1548); menos aún parece que “urja rebajarla”, si con ella lo que se quiere decir es: “Quia et quaecumque sunt bona opera mea, abs te mihi sunt, et ideo tua magis quam mea sunt” (Enarratio in Ps. 137, n. 18 [PL 37, 1783-84]). En cuanto a la segunda apreciación, la idea de «debilidad» está vinculada en la doctrina de s. Agustín a las consecuencias del pecado original, y afecta al entendimiento en las formas de ignorancia y de dificultad para conocer –sobre todo a Dios y a nosotros mismos–, pero sin disminuir su capacidad natural. En verdad, dicha debilidad, derivada del pecado, no corre a cargo de la iluminación divina, fuente de nuestra connatural inteligencia, pues dicha iluminación divina, en vez de hacernos –al estilo de Platón– meros objetos iluminados, o intelectos pasivos, nos da el ser activas luces iluminadas que iluminan (Cfr. Sermo 380, n.7, PL 39, 1681-1682). Por lo demás, el tenor de ambos párrafos es tan episódico en esta amplia Introducción que a muchos lectores les pasará desapercibido, y, desde luego, no quita valor al ingente, riguroso e instructivísimo trabajo realizado por A. Uña.

En especial, brilla con luz propia su minucioso estudio de Las Confesiones como obra literaria. Treinta páginas de la Introducción están dedicadas a ese fin, haciendo (i) un resumen detallado de las investigaciones y controversias histórico-filológicas de los dos últimos siglos, y (ii) una interpretación original del sentido de la obra, de su unidad y estructura, y de su lenguaje y estilo. Sin negar el evidente carácter biográfico, A. Uña se inclina por acentuar el sentido de alabanza a Dios de toda la obra, el cual sería lo que en el fondo le daría unidad, que es lo que, para casi todo el mundo, resulta más obviamente problemático de Las Confesiones como obra. Sin discrepar de A. Uña, personalmente yo distinguiría entre el contenido y la forma de la obra. El contenido de la obra es autobiográfico, la forma es la de una oración, un coloquio de s. Agustín con Dios, cuya nota dominante es la alabanza. Gracias a la simbiosis de ambos, forma y contenido, éste alcanza a tener un valor humano tan universal, que apela a cualquiera que lo lea, mientras que la forma llega a ser, por su parte, un maravilloso ejemplo de oración personal. El problema de los tres últimos capítulos, dedicados a hacer un comentario del Génesis, entiendo que es un falso problema. Se trata, en efecto, de un problema de contenido (no de forma): el comentario del Génesis rompe el esquema biográfico del resto de los libros. Sin embargo, se suele olvidar que toda autobiografía tiene, por definición, que quedar inacabada. El problema no es de s. Agustín, sino de cualquier autobiografía: ¿qué decir del presente en que se está escribiendo y del futuro? Algunos cuentos suelen terminar diciendo: “y fueron felices y comieron perdices”. Es una forma ingenua de acabar lo que todavía no se ha acabado. Pues bien, s. Agustín resume su presente y su futuro con un comentario del Génesis. ¿Por qué? Porque la oración y el estudio de la Sagrada Escritura eran sus más íntimas ocupaciones, en las que con más fervor vital empleaba su tiempo, no sólo mientras escribía Las Confesiones, sino durante toda su vida. Nótese que, de las muchas ocupaciones a que se dedicaba, las más universalizables para todos los creyentes son, precisamente, la oración y el estudio de la verdad revelada. Sus muchas preocupaciones como Obispo (cfr. Sermo 340, 3 [PL 38, 1484]) no eran compartibles por todos, y, aparte de eso, para él no existían intereses personales mayores que la búsqueda de la verdad y la solicitud por la Iglesia. Pero, ¿por qué terminar con un comentario precisamente del Génesis? Las Retractationes (426-427) nos ofrecen cumplida respuesta: no parece que haya habido ningún otro empeño investigador que tanto trabajo haya dado a s. Agustín. Iniciada hacia el 389 contra los maniqueos (De Genesi contra Maniqueos, Retract. I, 10, 1-3 [PL 32, 599-600]), fueron tantas las dificultades que encontró para la interpretación literal que volvió sobre ella en Las Confesiones, e inmediatamente después en el De Genesi ad litteram, obra cuya redacción le ocupó desde el 401 al 415, y de la que dice lo siguiente: “In quo opere plura quaesita quam inventa sunt: et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata, caetera vero ita posita, velut adhuc requirendae sint” (Retract. II, 24, 1 [PL 32, 640]). Tales palabras recogen admirablemente el espíritu investigador del santo, a la vez que el reconocimiento de la inacabable tarea del comentario literal del Génesis. Con eso concuerda que, años después de acabada esta obra, le añadiera aún el libro duodécimo. Se puede decir, pues, que los tres capítulos finales de Las Confesiones reflejan, de modo nítido, la ocupación preferente del santo (la búsqueda íntima y universalizable de la verdad revelada) en el momento en que las escribía y a lo largo de toda su vida, por lo que constituye un digno colofón a su autobiografía.

En resumen, este denso, pero accesible contenido de la Introducción se ajusta con su también accesible continente en la excelente edición que la colección “Los esenciales de la filosofía” ha puesto al alcance de todos los hispanohablantes, y por la que merecen felicitaciones tanto la editorial como el autor de tan elaboradas y ricas traducción, introducción, notas y anexo.

Ignacio Falgueras Salinas
Universidad de Málaga

INCIARTE, F.-LLANO, A.
Metafísica tras el final de la metafísica.
Ediciones cristiandad, Madrid 2007; 381 pp.

El presente libro titulado ``Metafísica tras el final de la metafísica” es una obra póstuma del filósofo Fernando Inciarte, redactada inicialmente por él, que exageraba en caracterizar como “aforismos malogrados” por el incipientísimo estado en que se encontraba y que, tras su empeorado estado de salud, no pudo clausurar; confiándola a Alejandro Llano, quien reelaboró y completó honrando su memoria con la colaboración de la profesora Lourdes Flamarique, que conocía las obras publicadas e inéditas del filósofo hispano- germano.

Asumida la paradoja del título, la obra nos propone una filosofía primera de índole aristotélica sin pretensiones de exclusividad y con aspiraciones de validez, sin confundir necesidad con posibilidad. Sobreponiéndose a las impugnaciones que han tratado de sepultarla y haciéndose cargo de las razones del escepticismo.

Este sentido de no exclusividad, se enfrenta a una (pero no única) de las muchas exposiciones posibles de entre muchas posibles metafísicas. Esta metafísica denominada -metafísica mínima- consiste en la posesión de la pobreza de las inmediaciones que se nutre de la riqueza de la mediación como exposición gradual de ésta; sustrayéndose de la omnipresencia de las mediaciones multiculturales que tiñen todo con su acervo de interpretaciones y comprensiones del mundo, privando al acceso de las dimensiones más radicales de la realidad. Esto es, la inmediatez que posibilita la mediación, pues no hay mediación sin inmediación.

En último término viene a sostener, tomando un escrito póstumo de Husserl que una filosofía autónoma como era la aristotélica conduce a una teología filosófica, como camino no confesional hacia Dios, así una metafísica que emerja tras el final de la metafísica pertenece

indeciblemente a la teología natural.

La interpretación propuesta en este libro sobre la creación desde una metafísica mínima, es decir, tratando siempre de abarcar una cantidad mínima de la realidad por parcial y finita que esta fuera, pues siempre es algo desconcertantemente inmenso e insondable, se priva de casi todo a la realidad de la creación pero concuerda con la teoría tomista que saca todas las consecuencias de su planteamiento ontológico.

La creación es siempre ser de la nada por lo que no es de algo y Dios no es algo. No habría nada si no hubiera nada más que algo. Es interesante captar el sentido espiritual, ver que la nada sigue operando, incluso cuando ya hay algo. El mundo como icono es presencia óntica de lo divino, enigmática presentativa no representativa, el mundo hace presente a Dios en cuanto que es de la nada o creado.

A la creación, la nada le es propia naturalmente no temporalmente antes que el ser, es un después sin antes, no es antes de sí misma, de ahí que lo creado para ser tenga que huir de la nada, huir de sí mismo. Tiene que coexistir de algún modo el ente que no es de nada suyo del no ente que le precede naturalmente en el mundo, pues éste huye de la contradicción ya que el principio de no-contradicción es ineluctable.

Lo que le da entidad al mundo que de suyo es nada es la actualidad pura de Dios, así lo asume Aristóteles pues caería en la contradicción de la nada. Esta dependencia no es inmediata como ontológicamente causados sino que se muestra según su modo limitado de ser y cabe reconocerlos como originados.

El libro en cuestión, es editado por Ediciones Cristiandad en el año 2007 en que se acoge bajo el epígrafe de “Pensamiento y Teología” rama de filosofía, expresamente destinada a presentar títulos especialmente idóneos para configurar una conciencia intelectual rigurosa e íntegra.

Daniel Boxó
Universidad de Málaga

ALEJANDRO LLANO
En busca de la trascendencia. Encontrar a Dios en el mundo actual
Ariel, Barcelona 2007; 165 pp.

“Es el libro más corto que he escrito. No lleva notas a pie de página ni referencias eruditas. Pero es lo más serio que ha salido de mi ordenador, porque trata de las cuestiones que más hondamente me afectan”. Éstas son algunas de las palabras con las que Alejandro Llano nos presenta esta obra, dando a entender que es un libro muy personal en el que plasma sus reflexiones acerca del sentido de la vida, de la existencia de Dios y de la perspectiva de una vida tras la muerte.
A lo largo de estas páginas, se presenta al hombre como un incansable buscador. Un ser que se cuestiona sobre sí mismo y que busca una plenitud que no se encuentra dentro de la persona misma, porque la felicidad y la autenticidad están muy relacionadas con el sentido de la vida, que es algo que nos trasciende.
Se plantea la búsqueda de la trascendencia como algo diferente a cualquier otro tipo de saber o de actividad del hombre. Todo hombre está abierto a algo que va más allá de él, pero esta apertura parece eclipsada en la actualidad. El autor enuncia varios motivos de esta crisis de la trascendencia, que está conduciendo a la desertificación humana y al vacío existencial.
Se centra, en definitiva, en el tema que suscita más polémicas intelectuales hoy día, esto es, en la discusión de si es posible o no acceder a realidades trascendentes y, más en concreto, a Dios y al alma humana. Nos hace ver que la autonomía propia de la modernidad no excluye la trascendencia; y que ésta última no supone una huida ilusoria del mundo, sino una realización más lograda.
La obra se estructura en tres capítulos en los que se esparcen numerosas anécdotas y aventuras personales. El autor, de forma dialogada, va discutiendo consigo mismo, reflejando, como él dice: “mis propias objeciones a los argumentos que trato de hilar”.
En la primera parte, se nos muestra al ser humano abierto a lo que está más allá de lo sensiblemente dado. El hombre se pregunta acerca de lo que puede esperar porque tiene deseos de felicidad. Y se cuestiona acerca de qué es el hombre, porque se presenta a sí mismo como destinado a ser lo que realmente es, a buscar su verdadera plenitud. Se hace, además, una descripción del conocimiento humano, en la que se habla de tres grados de objetividad: el de la experiencia ordinaria, el de la ciencia y el que persigue el sentido global y último de la realidad. La ciencia puede llevar al desencantamiento del mundo y a la pérdida de sentido, pero no incompatible con la trascendencia.
En es segundo apartado de la obra se enfoca la existencia de Dios. Se fundamentan sus razonamientos en la apertura a la trascendencia y, además recurre a los actuales estudios de cosmología. Dios no se demuestra, sino que se muestra como explicación de la existencia del mundo, de la ética y de la verdad.
El alma humana es el tema del tercer capítulo. Frente a la explicación del hombre que da la Sociobiología, se habla de la posibilidad de la creación para entender el surgimiento de un ser productor y donador de sentido de manera más congruente que como mero fruto del acaso. Se hace una reflexión sobre la libertad, la muerte y la capacidad de conocer la verdad, explicitando manifestaciones de la espiritualidad e inmortalidad del alma.
En el epílogo añade a los razonamientos de la obra el recurso a su fe, como un signo más de la trascendencia. Nos presenta la fe no como un recurso solitario, sino como un acto libre al que se es conducido por la apertura a las demás personas y a la búsqueda de sentido. El autor concluye la obra diciendo: “El amor es la llave que abre a la puerta del conocimiento”.
Alejandro Llano demuestra su experiencia como profesor de filosofía exponiendo las ideas de un modo sencillo y captante. Todo el contenido de la obra se transmite con mucha claridad, de tal manera que a cualquiera se hace accesible su lectura.

Paloma García Briones
Universidad de Málaga

TOMÁS MELENDO
Ámbito natural de la educación: la familia.
Trillas, México 2008; 166 pp.

Tomás Melendo desarrolla su obra en torno a cinco partes. Cada parte se desarrolla en torno a una serie de capítulos: la primera parte, cuyo titulo se titula familia, amor y persona, está compuesta por cinco capítulos las cuales desglosaremos después, la segunda parte titulada; amor conyugal, amor familiar, se compone solo de tres capítulos, la tercera parte: Con la fuerza de la familia, se desarrolla en torno a siete capítulos, la cuarta parte enunciada: El colegio, familia de las familias compuesta por cinco capítulos, y la última parte, El núcleo de la orientación familiar, desarrolla los dos últimos capítulos.

Estudio de las partes de la obra

PRIMERA PARTE: FAMILIAR, AMOR Y PERSONA.

Establece Tomás Melendo que los elementos amor, persona, familia y ser son inseparables. El Amor Divino fue la causa del origen del Cosmos, es el amor la primera y última causa que hace que el hombre sea persona, pero esto no es suficiente para el hombre, el hombre necesita que ese amor que la convierta en persona vaya unido al cálido amor de una familia donde el individuo se perfecciona cada vez mas como persona.
Junto al amor, la persona y la familia se encuentra la necesidad del ser como realidad independiente. El Hombre, al contrario del animal, es por naturaleza altruista, es decir, tiende a entregarse a los demás por la simple satisfacción del otro, el animal tiende a su propia supervivencia, es egoísta, solo se preocupa de aquello que le afecta en mayor o en menor medida. El Hombre es capax entis, ve las realidades con independencia propia.
Un mal de nuestra sociedad que nos lleva a la crisis familiar y social es el olvido del ser provocado por un subjetivismo egoísta que nos lleva a centrarnos en nuestro propio bien, nuestro beneficio sin tener en cuenta la independencia del otro de la cual nos apropiamos y no dejamos que ésta se desarrolle debidamente.

SEGUNDA PARTE: AMOR CONYUGAL, AMOR FAMILIAR.

El hombre es una criatura que tiende a su propia perfección espiritual, para ello necesita del amor, el cual es capaz de hacer que un hombre en el seno familiar se constituya como persona y pueda entregarse a todo cuanto le rodea.
La familia es la unión de dos personas de sexos diferentes que quieren unirse de por vida. Se pueden distinguir dos tipos de amores: el amor natural que tiene siempre a la subordinación de alguna de las dos personas causada por el egoísmo del otro. El egoísmo tiende a suprimir el espíritu de la otra persona que la consume y la deja a un nivel infrahumano, por otro lado nos encontramos el amor espiritual que hace que el hombre se desarrolle como persona, es la causa de que el hombre tienda a entregarse. La raíz del amor espiritual es el Amor Divino.
El amor espiritual nos lleva a la necesidad de consolidar el sagrado matrimonio, del cual surgen los hijos, fruto del amor conyugal. La familia debe desarrollar los miembros que la componen.

TERCERA PARTE: CON LA FUERZA DE LA FAMILIA.

La familia, nueva civilización, la civilización del amor. Con estas palabras Tomás Melendo comienza su defensa por la familia, la cual se encuentra en crisis en la sociedad actual.
El principal de los problemas que existen en nuestra cultural es el pensar que la familia es una institución para débiles que necesitan estar con otras personas por propia fragilidad. Se debe radicalizar este pensamiento, opina Melendo, pues la familia es una institución necesaria para cualquier ser humano pues es ahí donde éste desarrolla todo su potencial con la ayuda del amor familiar.
Las personas son necesarias para una sociedad pues sin éstas no existiría sociedad alguna, pero para que existan las personas es necesaria la familia, pues son éstas las encargadas de dicha labor, por lo tanto, sin familias, que formen personas, tampoco es posible la civilización. Debemos creer en la familia, volver a personalizar las conciencias del hombre despersonalizadas por el subjetivismo actual.

CUARTA PARTE: EL COLEGIO, FAMILIA DE LAS FAMILIAS.

Las instituciones educativas deben enseñar a las familias a ser mejores familias pues solo de éste modo se lleva al individuo a desarrollarse como persona. El derecho esencial del hijo es disfrutar del amor conyugal, pues así el hijo se desarrolla como persona. Los padres deben depositar toda su confianza en el hijo, dispuestos a sufrir cada uno de los fracasos que éste cometa en su vida, pensar que los sufrimientos que Dios nos envía nos elevan como personas. Animar a los hijos en todo aquello que se propongan es nuestra labor como padres, expone Tomás Melendo.

Los hijos deben ser recompensados con la persona de los padres y con la confianza, así como con el apoyo, pleno y seguro de estos.

QUINTA PARTE: EL NÚCLEO DE LA ORIENTACIÓN FAMILIAR.

El núcleo de cada familia es el amor entre los distintos miembros. Los orientadores deben hacer entender que son ellos la causa del fracaso de sus hijos pues es síntoma de algún fallo en el amor conyugal. La clave es el amor puro entre los cónyuges que se entregan ambos al hijo como si su amor formara una única persona y unión. Los hijos solo deben exigir la entrega del propio ser del amor paternal.
Muchos problemas educativos vienen causados porque el amor entre sus padres no es concebido como si formaran una única persona, pensar que los defectos y virtudes de ambos son parte de esta persona que ellos con su amor han creado y que entregan al hijo, este es el principal motivo de porqué debemos perdonar. Amar solo se paga amando.

La familia tiene una gran influencia en la sociedad pues estas caracterizan a la civilización del lugar. Todas las relaciones humanas se alimentan y desarrollan en el ámbito familiar. La tarea de personalizar la conciencia despersonalizada moderna del hombre es labor de los centros educativos. La labor del orientador es orientar a las familias.

María Jesús Benítez
Universidad de Málaga

JUAN JOSÉ SANGUINETI
Filosofía de la mente. Un enfoque ontológico y antropológico
Colección Albatros, nº 13.
Palabra, Madrid 2007; 363 pp.

La filosofía de la mente se ocupa de la naturaleza de los estados mentales, de sus afectos y de sus causas. Ocupa un lugar central la cuestión del comportamiento de los estados mentales y físicos además de las cuestiones ontológicas sobre la naturaleza de los mismos. Estudia cuestiones epistemológicas en torno a la cognoscibilidad de la mente.

Así pues este libro trata dicho tema desde una perspectiva atenta a las corrientes actuales del pensamiento y sobre una base antropológica personalista.

El autor parte explicando cómo a la vez que se da la dualidad cuerpo-mente en nosotros, gozamos de “identidad”, unidad de persona. Emplea ejemplos del tipo el hilemorfismo aristotélico o del platonismo para explicar su teoría.

Tras esta introducción comienza tratando la dualidad cuerpo-mente desde distintas posiciones filosóficas. De ahí pasará luego a centrarse en el cuerpo llegando de nuevo a la conclusión de que el comportamiento humano, la conducta, es la praxis. Praxis como distinto a teoría.

Una vez tratado el cuerpo llega a la mente en un capítulo titulado “la inteligencia humana” en el que desarrolla una serie de características de la misma tales como la potencia ontológica, la capacidad contemplativa desinteresada, la trascendencia cognitiva sobre la corporeidad…

Pero aquí se retorna de nuevo a la demostración de lo que sostuvo al principio la dualidad pero en la identidad. Para que sean posibles tales funciones intelectuales es indispensable la presencia material del cerebro.

Y finalmente dentro de ese mismo tema abandona la dicotomía que había hecho hasta el momento entre mente y cuerpo y habla por fin de identidad.

Por lo que respecta a los siguientes capítulos abandona ya el tema de la distinción e integración ontológica entre las operaciones psíquicas y los actos orgánicos para afrontar la cuestión causal (que en cierto modo ya ha sido anticipada con el desarrollo de la inteligencia).

Habla desde la causalidad dualista alma-cuerpo de Platón, pasando por el dualismo cartesiano (en el que la cuestión se reduce al impulso que el espíritu consciente debería comunicar a un trozo de materia -el impulso sería lo misterioso, casual-), los materialistas (causalidad material), hasta llegar a los funcionalistas (repusieron el antiguo dualismo en términos funcionales).

La dualidad es ahora abordada desde la perspectiva animal. Al igual que en los humanos el sentimiento nace de una causalidad del ámbito psíquico superior, lo mismo cabe decir de los animales en la medida en que ellos experimentan emociones positivas cara a los bienes concretos pertenecientes a su ámbito intencional.

La teoría tomista de la voluntad dice que ésta mueve directamente la capacidad intelectual y las potencias cognitivas sensitivas, y mueve las fuerzas locomotivas del cuerpo en la medida en que estas son controladas por la sensibilidad. El dominio racional se ejerce bajo el control inmediato de las fuerzas sensitivas motrices. Pero Santo Tomás de Aquino ignora la relación neurológica entre la emotividad y la motricidad (que él atribuye a la razón siguiendo la tradición aristotélica).

La deliberación es un proceso al que sigue la decisión en un espacio de libertad ofrecido por la inteligencia. A este poder se le denomina voluntad. Esto ha sido desembocado por el amor a un bien y tiene como finalidad la acción.

Las decisiones, que nacen de la experiencia, son libres. Pero se plantean algunas dificultades como que no podemos elegir cualquier cosa, cual ser omnipotente, que se hayan de aceptar las circunstancias impuestas y por supuesto la libertad electiva sigue una lógica, una física y una moral (dependiendo de qué cosas nos muevan a actuar). Por último la voluntad muchas veces vicia los intereses voluntarios.

Plantea el problema de la conexión entre la decisión humana y los comandos motores respectivos. Ciertos experimentos indicaron que el movimiento voluntario comenzaba levemente antes de que el sujeto indicara su decisión consciente de mover los miembros de su cuerpo (Libet). Concluye que la voluntad se encarna en la afectividad superior y en sus sedes cerebrales y a tal afectividad le compete la tarea de producir los comandos motores voluntarios.

Sanguineti habla a continuación de la intersubjetividad. Defiende que nuestra conducta es guiada y en cierto modo activada por la "mente de los otros" y no sólo por nuestra propia mente.

Dedica un capítulo entero a la inteligencia animal. Se explica la importancia que han tenido a lo largo de la historia y finalmente que el hombre es un animal pero dotado de razón, y por ello superior completamente al reino zoológico. La praxis intelectual animal se refleja en que son capaces de resolver problemas imprevistos a nivel de especie, de elaborar utensilios (para la construcción de nidos y madrigueras por ejemplo), en la comunicación mediante señales y en las relaciones sociales.

Los animales son capaces de reconocer estructuras perceptivas en continuidad espacio temporal en la medida en que se familiarizan con ellas, es decir, son capaces de aprender ciertas cosas. También es importante en la vida animal el ambiente social e intersubjetivo entre los de la misma o distinta especie. Por último la propia conciencia es el reconocimiento de su propia existencia que al igual que los seres humanos ellos también lo tienen. Pero no es autoconciencia en el sentido fuerte, sino que perciben su propio cuerpo, no reflexionan sobre sí mismo como sujeto existente.

Continuará hablando del lenguaje en los animales. En primer lugar éste puede crear conexiones distintas a las que pretendía en su origen, se pueden enseñar ciertos sistemas de símbolos a los animales, esto demuestra primeramente la inteligencia y en segundo lugar la riqueza de una vida intencional, cognitiva, emotiva y comunicativa pre-racional.

En el último capítulo llamado tecnología de la inteligencia viene a hablar de la ontología de los objetos artificiales y en concreto de la informática.

En cuanto al autor y a esta obra cabe decir que se aprecia que ha estudiado sobre la materia y en especial sobre el conocimiento. Por ello el texto no es accesible a cualquier clase de lector, o al menos se hace más comprensible su lectura y más fructuosa para alguien con algunos conocimientos de la materia. Es más el lenguaje que emplea denota estas cosas.

Por lo que respecta a la organización del texto, es bastante adecuada y facilita en buen grado su comprensión. La división por párrafos, los títulos, la cursiva y la negrita, y los esquemas numerados muestran su claridad de ideas y su pretensión de llegar al receptor.

La lectura de este manual me ha resultado provechosa pues aporta ciertas nociones claras ontológicas y antropológicas sobre la conducta humana desde la perspectiva cuerpo-mente. Todo esto a pesar de haber tenido alguna dificultad debido a mis mínimos conocimientos de filosofía.

María Patiño
Universidad de Málaga

RAFAEL HERNÁNDEZ URIGÜEN

Noviazgo: ¿seguros? Ideas para acertar

Prólogo de Enrique Rojas

Colección Yumelia Familia y educación. Eiunsa 2008; 272 pp.
ISBN: 9788484692348
Precio 15 €

Estamos ante un texto doblemente interesante, por una parte el tema del noviazgo, que hoy más modernamente se llama "estar saliendo", cuyo tema es importante en todos los sentidos. Y por otra parte el libro está escrito en forma de diálogos, que me han parecido sugerentes, atractivos y cercanos.
Me parece de una gran pedagogía lo que ha realizado el autor de este libro, jóvenes de distintas edades y estirpes hablan, comentan, dicen, subrayan, muestran acuerdos y ofrecen desacuerdos sobre todo este gran tema que es el mundo del amor. Cuando el amor llega puede ser ciego, pero cuando se va es muy lúcido. De ahí la importancia de acertar en la elección y éste me parece un asunto central. (Del Prólogo de Enrique Rojas)

Rafael Hernández Urigüen (Bilbao) es licenciado en filosofía y letras y doctor en teología. Profesor universitario de ética y teología y capellán en ISSA (Instituto superior de secretariado y administración de la universidad de Navarra en San Sebastián). Autor de varios libros. Coautor de algunas publicaciones colectivas. También ha publicado artículos en revistas especializadas de teología y antropología. Es corresponsal de la revista Palabra para el país Vasco y colabora en diversos medios de comunicación.

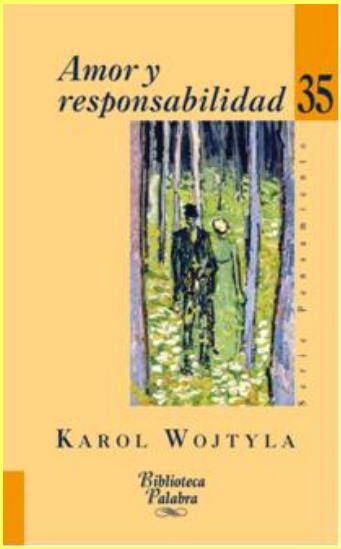
KAROL WOJTYLA

Amor y responsabilidad

Edición e introducción de Juan Manuel Burgos

Palabra, Madrid 2008; 384 pp.

ISBN: 84-9840-188-7



Juan Pablo II fue un enamorado del amor humano. Amor y responsabilidad es el fruto de su reflexión a partir de su trato con los jóvenes “que me planteaban no tanto cuestiones sobre la existencia de Dios, como preguntas concretas sobre cómo vivir, sobre el modo de afrontar y resolver los problemas del amor y del matrimonio”. Por eso, responde a cuestiones como: ¿Qué es el amor? ¿Qué relación hay entre afectividad y sexualidad? ¿La castidad es una virtud positiva o un comportamiento represivo? ¿Qué es el pudor? ¿Tienen sentido las relaciones sexuales antes del matrimonio?

Al mismo tiempo es un libro de gran originalidad y profundidad filosófica. Karol Wojtyla establece un nuevo paradigma para entender la sexualidad: integrarla en el marco de las relaciones interpersonales del hombre y de la mujer, regidas por la norma personalista, que establece que la única actitud adecuada ante la persona es el amor. La unión de un brillante planteamiento con una ejecución sólida ha convertido a esta obra en un clásico de la reflexión antropológica sobre al amor, imprescindible para quien desee entender los porqués de esa realidad tan exaltadora y existencial.

Datos de la nueva edición

Esta edición está basada en el original polaco definitivo: la segunda edición publicada en 1979 por la Universidad Católica de Lublin (KUL), coordinada por Tadeus Styczen. La versión española está traducida directamente del polaco por Dorota Szmidt y Jonio González y revisada completamente por Juan Manuel Burgos, uno de los mayores especialistas en la filosofía de Karol Wojtyla, con la colaboración de Rafael Mora. Se trata, por tanto, de la mejor edición en lengua española hasta el momento.