MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 33 (2011)

ISSN: 1699-2849

[Ficha técnica]

ÍNDICE

ANALÍTICA DEL AMOR. Entrevista de Juan Cruz Cruz con Leonardo Polo.

LA VIE BELLE ET LA BELLE VIE: UNE CONFUSION POSSIBLE. Leonardo Polo. (Traducción de Jessica BEMBASSAT y Vinciane DELPLANQUE)

DISCOURSE ON METHOD. Questions on Polo's Method of the *Abandonment of the Limit*. Paul Mimbi (Kenya).

LA DISTINCIÓN ENTRE FÍSICA Y METAFÍSICA. Juan Fernando Sellés (Universidad de Navarra).

ANALÍTICA DEL AMOR

Entrevista de Juan Cruz Cruz con Leonardo Polo*

1. *¿Qué es el amor y en qué se diferencia de los actos de la inteligencia?*

El amor es una afirmación del otro, del ser del otro. Pero no una afirmación mostrenca; pues el amor tiene un cierto carácter de *autorrevelación.* Es lo que le ocurre en general a todos los actos de la voluntad, en cuanto que se diferencian de las operaciones cognoscitivas. Necesitan estar constituidos por una facultad o capacidad menos fuerte (la noción de facultad no me convence mucho, pero no voy a entrar en este asunto). La diferencia está en que los actos de la voluntad no los puede constituir la voluntad sola, sino que tienen que ser integrados por la persona, por el yo.

En realidad, la voluntad es *curva:* tiene dos direcciones. Una dirección es propia del acto mismo: es la "intención sobre"...; en este sentido se puede definir el amor como una actividad culminante de la voluntad. Intencionalmente es el intento de incrementar la razón de otro en el ser.

¿La razón de ser del otro?

No, la razón de otro en el ser. El amor trata de poner al otro en el ser.

2. *¿Y cuál es la segunda dirección de la voluntad, en cuya virtud puede decirse que la voluntad es curva?*

Es la comparecencia de la persona. Se trata de una especie de verificación del yo mismo, de la persona. Es el yo el que se lanza hacia el otro.

3. *¿Por qué dices, en este respecto, que la facultad de la voluntad es menos fuerte que la cognoscitiva?*

Porque es menos autosuficiente.

4. *Esa falta de autosuficiencia, ¿a qué se refiere en concreto?*

Pues a la capacidad de ejercer sus propios actos. Cuando yo pienso, el yo no es constituyente de eso. Cuando yo quiero, el yo tiene que constituir al quiero; y si no forma parte del quiero, el quiero no es. Esto lo explico, desde hace años, con un ejemplito: "yo escribo con la pluma". Si yo no me acepto como el que escribe con la pluma, no hay acto de escribir, no hay escritura. Se trata de "ponerse" escribiendo: ese ponerse comporta libertad; implica autodominio y el hecho de acceder a ser uno mismo como escribiente. De manera que todo acto voluntario es una autodesvelación; a diferencia de lo que pasa con los actos de la inteligencia, los cuales no son autodesvelantes del todo.

5. *¿Entonces, los actos cognoscitivos son desvelantes de la realidad, o sea, heterodesvelantes?*

El acto cognoscitivo es una actividad asimilativa que se hace *post facta.* La mesa conocida no está constituida ni por el yo ni por el mismo acto de pensar la mesa.

6. *¿Eso tiene que ver con la tesis, a veces atribuida a la filosofía clásica, de que el conocimiento es una pasividad transcendental, mientras que la voluntad sería una actividad transcendental?*

Yo no diría que el conocimiento es una pasividad transcendental, sino que es asimilativo, tiene su propia dinámica; pero asume la función de *similitudo* o *ratio similitudinis,* a diferencia del acto de la voluntad que es *ratio alterius.* De un lado, *intentio asimilativa*; de otro, *intentio alterativa.* Esto se aprecia en lo que el mismo Santo Tomás dice a propósito de la distinción entre el Hijo y el Espíritu Santo: si el Espíritu Santo fuese también asimilativo, sería un segundo Hijo. Si se quiere hacer una teología trinitaria, la *intentio voluntatis* ha de ser distinguida de una *intentio intellectualis*, la cual hace suyo algo, mientras que la *intentio voluntatis* está en lo otro, transmigra hacia el otro. Esto comporta que el "yo pensado no piensa" –según la fórmula que repito desde hace muchos años–, mientras que el "yo queriente quiere", el yo es queriente al querer. Y ese carácter es imprescindible para que haya amor. Precisamente porque el yo está en el acto voluntario, éste puede abrirse al otro. En cambio, como el yo no está en el acto intelectual, lo que hace es asimilar lo otro, traer a sí mismo lo otro: eso es conocer, a diferencia de amar. Precisamente por eso, en la voluntad hay algo así como la creación de una verdad.

7. *¿Es que la voluntad es creadora, y creadora nada menos que de una verdad?*

Hay una verdad en la voluntad, que sólo se da si se da el acto voluntario. Y en este sentido también hay una manifestación personal.

8. *¿Quiere esto decir que el amor crea al otro en cierta manera?*

Sí. Si en el amor no hay la razón de otro, tampoco sería posible la razón de bien. Pero la razón de bien, a mi modo de ver, es secundaria, porque el auténtico transcendental es el amar. El bien depende del amar, y no viceversa. Y por eso podría decirse que en Dios la voluntad no es difusiva, sino efusiva.

viceversa. Y por eso podría decirse que en Dios la voluntad no es difusiva, sino efusiva.

9. *¿Qué diferencia hay entre difusión y efusión?*

La difusión es como una degradación; la efusión es incrementativa. Cuando los antiguos decían que *bonum est diffusivum sui,* estaban pensando en que el bien «da de sí», pero este «dar de sí» deriva del bien y es inferior al bien, va hacia abajo. En cambio, el amor es incrementativo; y en este sentido es efusivo.

10. *Volvamos a la verdad de la voluntad.*

Hay una verdad en la voluntad, que es propiamente un "verdadear" de la voluntad y que es exclusivo de ella. Si no existiera voluntad, faltaría un tipo de verdad: es esa verdad según la cual –y para que exista el acto voluntario– el yo se manifiesta y se efunde. El acto voluntario está constituido por el yo, y por eso puede conducir más allá de sí, puede apuntar al otro.

11. *Cuando antes, en el ejemplo de "yo escribo con la pluma", decías que el yo se manifestaba, ¿pretendías delimitar el grado de la manifestación del yo?*

No. Cuando antes decía que había una *circulatio* en la que el yo está en el escribir., estaba pensando en que la manifestación del yo en el escribir es una manifestación muy pequeña, casi ínfima. Hay una jerarquía del amor. Y hay que llamar propiamente amor al analogado principal de esa automanifestación: al dirigido a un ser que cumpla la condición de grandeza e inagotabilidad.

La libertad es donalidad, gratuidad. Y no se define adecuadamente por la simple *libertas electionis.* La medida de la libertad no está en la indiferencia, sino en la diferencia, en el requerimiento exigido por la altitud de la persona o del ser al que se refiere.

12. *Has hablado de persona y de actos de la voluntad por referencia al amor. ¿Los actos de la persona hay que concentrarlos sólo en el amar, o hay más actos de la persona?*

Hay actos de la persona en los que la persona no comparece y que la persona no tiene que constituir: ella es -por decirlo así- el principio, pero no entra a formar parte de ellos; son los actos translúcidos de la persona, que son los intelectuales: actos transparentes, de transparencia asimilativa, propios del intelecto. En cambio, el querer de la voluntad no es así. El acto voluntario – o la voluntad– es alterativo, en la misma medida en que necesita ser constituido, entrando el yo a formar parte de él. Es, así, efusivo de la persona. Y ocurre que esa efusividad y, por tanto, el verdadear del yo en el acto voluntario es un reconocerse el yo en ese acto.

13. *¿Ese reconocimiento del yo tiene algo que ver con el «cogito, sum» cartesiano?*

No; y además eso estaría así mal enfocado. Tiene que ver, eso sí, con el *volo, sum*, que es capital para nuestro intento. El yo está en el «volo», como una *conditio sine qua non.* Tampoco tiene que ver este planteamiento con el kantiano. Porque Kant creía que los actos intelectuales que, respecto del objeto, son constituyentes, han de ser constituidos por el yo; y eso es un error. Son los actos de la voluntad los que tienen que ser constituidos por el yo.

14. *También Hegel estuvo dudando, en su juventud, si hacía una filosofía del amor o una filosofía del concepto*

14. *También Hegel estuvo dudando, en su juventud, si hacia una filosofía del amor o una filosofía del concepto. Creyó que lo más íntimo del concepto tenía que ir por el lado de razón y no por el lado del amor. ¿En qué relación se encuentra este planteamiento con el tuyo?*

El planteamiento hegeliano tiene un inconveniente. Y es que la subjetividad en Hegel es la "idea"; y, por tanto, queda como fuera del hombre.

15. *Resumiendo: en cierto modo es menos unitiva la voluntad, y en cierto modo es más unitiva. Porque lo conocido está en el acto de conocer; pero el acto de querer está en tensión; y de esa manera hay en él una extensión alterizante que permite que el yo tenga que ver con el otro formalmente. ¿Estás de acuerdo con este resumen?*

Completamente.

16. *Esta autorrevelación que acontece en el amor, según has expuesto, ¿es también una autorrealización? Pregunto esto porque hay teorías –como la expuesta por Nygren en su libro «Eros y Ágape»– que adscriben dos funciones al amor: una, basada en la pobreza del amante, el eros, que busca enriquecerse en el otro, en el amado; y otra, ágape, que pretende enriquecer al otro, al amante, a costa del vaciamiento del amante.*

Siempre hay autorrealización. Hay una conciencia *in fieri* o *in actu exercito* y una conciencia *in actu signato*, por decirlo con la filosofía clásica. La conciencia reflexiva es intelectual; pero la conciencia realizante, *in actu exercito,* es de la voluntad.

La conciencia *in actu signato*, o la conciencia intelectual, es una conciencia que no es realizante. Y cuando uno conoce, no *hace* nada: el fuego pensado no quema, decían los clásicos. Del mismo modo, el yo pensado no piensa. En cambio, el yo queriente quiere; y hay ahí un doble aspecto: sin querer, no puede darse el yo queriente; pero sin el yo queriente, no puede darse el querer. Hay una especie de reciprocidad.

17. *Desde esta autorrevelación, que según dices es también una autorrealización gradual, ¿puede explicarse la tesis clásica de que la causa del amor es una especie de consonancia, de conveniencia del amante con el amado? ¿Qué tipo de conveniencia podría ser esa?*

Es una conveniencia que al final se da en todos los órdenes. Porque, aunque en el orden de potencias o facultades, la inteligencia se pueda considerar como distinta de la voluntad, en la persona no lo es. La persona en tanto que amante es intelectual, y en tanto que intelectual es amante. En la persona hay una conversión de transcendentales: transcendentales personales o antropológicos, claro está, que son el amar y el inteligir; no la verdad y el bien, que son transcendentales metafísicos.

18. *¿Y qué es lo característico de la persona que justifique o explique el amor?*

Lo característico de la persona es el *coexistir.* La persona nunca está aislada. Una persona única es un absurdo. Persona significa siempre *bi-persona*. Pero en el hombre este rasgo no acaba nunca de realizarse. La coexistencia, cuando se trata de personas humanas, no es exhaustiva. El hombre es incapaz de alterizar completamente a los demás o de alterizarse completamente respecto de ellos. Lo cual no significa en modo alguno una confusión o un proceso difuso, sino que no hay un desarrollo entero. Donde se desarrolla completamente el hombre, en su carácter coexistencial, es con Dios. Dios es, visto desde el ser humano, como el absolutamente "otro", máximamente distinto; porque es absolutamente coexistencial. El hombre se conoce totalmente a sí mismo sólo en el amor de Dios.

totalmente a sí mismo sólo en el amor de Dios.

19. *Volvamos a la tesis, antes mantenida, de que hay una verdad propia de la voluntad. ¿Cómo puedes explicar eso?*

De modo parecido a como se explica el conocimiento de la virtud: sólo se conoce la virtud allí donde está la virtud; la virtud no se aprende en los libros, sino en el hombre virtuoso. Lo mismo pasa en la voluntad: la voluntad sólo se conoce en tanto que «verdadea». Tiene una verdad que, sin ella misma, no se daría en modo alguno. Esa verdad, que también es conocida, se ejerce según la voluntad. Un conocimiento puramente abstracto de la voluntad carece de sentido. Es posible un conocimiento abstracto de la "mesa" o de los entes materiales, pero no un conocimiento abstracto de la voluntad. Porque a la voluntad sólo la conozco como «lo voluntario». Y lo voluntario arranca del *simplex velle,* de la *voluntas ut natura,* Propiamente hablando no existe «la voluntad», sino «lo voluntario». Porque desde el principio la voluntad es *simplex velle.*

El conocimiento del primer imperativo moral radical es un conocimiento *sui generis*, llamado sindéresis. Y ese imperativo es el «quiere»: no el «haz el bien y evita el mal», sino «quiere»; porque lo propio de la voluntad es querer. La inteligencia puede decir a la voluntad «quiere»; pero la voluntad no puede querer sin el yo, sin el «yo quiero». Tal es el primer imperativo que se le dirige a la voluntad y que, por así decir, comporta que el yo se ponga en marcha, o que el yo acuda para cumplir el requerimiento.

20. *¿Quieres decir que la inteligencia es la «causa» del amor? ¿No habían dicho los clásicos que la causa del amor es la «similitudo», la conveniencia del amado con el amante, siendo la inteligencia sólo con-causa, porque la «similitudo» requiere ser conocida para que cause?*

El factor intelectual funciona, en el caso del amor, como un imperativo y no como un disparador. Pero el imperativo no puede cumplirse sin la voluntad. "Quiere", dice el imperativo oriundo de la inteligencia; pero si "yo no quiero", todo queda inane. El imperativo le pide algo a la voluntad; pero, si el yo no accede, si el yo no se presta a integrar, el *velle* no tiene lugar.

21. *¿Hay una jerarquía en el amor?*

Si. Los límites o grados del amor no los establece la voluntad, sino su objeto. La jerarquía del amor la da la *cantidad* de «otro» que es posible. Me explico. Si yo quiero beber una cerveza, por rica que sea, no puedo poner suficiente cantidad de «otro»; porque la cerveza –o cualquier otra cosa parecida– es muy poca cosa. La libertad se mide por la importancia de la realidad a la que apunta. Los grados de la libertad –y análogamente, del amor– tienen su escala en aquello para lo cual la empleamos. Quien pretenda agotar su libertad en la elección que puede hacer entre cerveza alemana y cerveza española, está abocado al fracaso. Lo que frustra la libertad es la ausencia de un referente adecuado. Incluso, si solo el ser humano se toma en cuenta, la libertad humana no puede ser radical. Yo no puedo amar más de lo que algo permite ser amado.

22. *Decía Sartre que "el infierno son los otros", No hay, en esta postura, posibilidad de amor como afirmación del otro. Mi libertad irrestricta sería una libertad de nada; y el otro sería también negativo. Estimo que, comparada con tu postura, la de Sartre es un error. ¿En qué sentido funciona el otro, según tu visión, en la existencia de mi libertad y de mi amor?*

Lo que justifica nuestra situación de hombres libres es la realidad a la que nos abrimos. Por eso, si el hombre es radicalmente libre, Dios tiene que existir: la libertad es una prueba de la existencia de Dios. Pues la libertad radical se refiere al ser sin restricción. Para querer exhaustivamente, lo querido tiene que ser suficientemente

radical se refiere al ser sin restricción. Para querer exhaustivamente, lo querido tiene que ser suficientemente real. Por eso, la libertad no es independencia: si así fuere, su ejercicio sería vano. Tampoco la libertad puede ejercerse sin réplica, pues depende de aquello de lo que depende la intensidad de que yo sea. Y ese referente máximo es claramente Dios. Y Dios, por eso mismo, no puede ser una inmensa mole cerrada y sin conexión hacia mí; yo también estaría cerrado hacia Dios y no sería libre. Mi libertad es también una prueba de la personalidad de los demás hombres. Si yo tratara sólo con cosas, y no con personas, tampoco podría ser libre. Una libertad sin personas alrededor no sólo es angustiosa, sino que se desvanece de suyo.

23. *¿Y el amor entre dos seres humanos de distinto sexo?*

Aunque muchos se empeñen, un varón y una mujer no tienen suficiente entidad para que uno agote al otro. Sin embargo, el amor que se tienen es personal, y eso es mucho más que amar una cosa. Que un varón ame a una mujer como una cosa, en realidad no la ama: habría una falta de lucidez y de verdad en el amor.

24. *¿Un varón puede amar «totalmente» a una mujer, y viceversa?*

Totalmente es imposible. También el famoso «amor platónico» a una mujer es una quimera. No tiene sentido que un varón idolatre a una mujer, y viceversa. Porque ni el uno ni la otra dan para tanto.

25. *¿Qué sentido tiene entonces el amor entre varón y mujer?*

Un sentido simbólico. Por eso es un sacramento. O sea, la elevación del matrimonio a sacramento no es un capricho o veleidad, sino que responde a su estricta realidad. El matrimonio se realiza estrictamente en la medida en que es sacramento. El matrimonio no es tanto forma de la autorrealización del hombre, cuanto símbolo de la unión «donal», la unión más alta que puede tener el hombre con la realidad. Por eso el amor entre esposos va más allá de la especie. Yo suelo decir que el hombre no está finalizado por su especie, que es la misión que tienen los animales. De modo que la relación del varón con la mujer (y viceversa) es amorosa. De ahí se sigue la exigencia de unión íntima, permanente y creadora: creación del otro en el amor, no en la fuerza de la estricta especie. Desde luego, el amor entre esposos tiene que estar abierto a la generación; pero esa apertura a la generación forma parte del carácter de «otro»: y lo «otro» propiamente hablando es el hijo. Por eso, la donación entre varón y mujer no se consuma en sí misma, sino que queda abierta a una realidad, a la que ambos dan principio, pero cuya constitución exige la intervención divina.

26. *¿Significan lo mismo enamoramiento y amor? Porque, según es usual oir, el enamoramiento es una etapa de obnubilamiento que debe dar paso a la claridad del amor.*

Significan lo mismo. Y, para el caso de tu pregunta, conviene antes saber hasta qué punto puede un varón amar a una mujer, y viceversa. El enamoramiento significa descubrir que el otro (o la otra) es necesario. El enamoramiento tiene el carácter de un acontecimiento en forma de encuentro, en el cual *se cae* en la situación de enamorado. Esta situación de enamorado es querida y, al mismo tiempo, remite a la otra persona como necesaria: no puedo pasarme sin ella. Cuando alguien está enamorado de una mujer es que no puede pasarse sin «esa» (casarse por dinero o por motivos sociales está fuera de cuestión aquí). Lo propio de un hombre y de una mujer es el enamoramiento: su amor es «enamorado» o no es amor. El «amor platónico» entre varón y mujer es una mística de la vanidad del amor. Enamorarse de una mujer es darse cuenta de que uno no puede pasarse sin ella. En una vieja canción, se relata el enamoramiento de un varón: la otra se da cuenta y se ríe; pero se ríe con una risa que refleja o da cuenta de que el otro se estaba enamorando de ella. Lo característico del enamoramiento es su "eventualidad imprevista": se cae en el amor. No es un acontecimiento deliberado, surgido

enamoramiento es su "eventualidad imprevista": se cae en el amor. No es un acontecimiento deliberado, surgido por las vueltas que el varón, por ejemplo, le da en su cabeza a la presencia de la mujer. Se trata de un acontecimiento curiosísimo y que tiene lugar instantáneamente: es un descubrimiento fulgurante. En un momento, uno dice: ésta o ninguna. Por eso no es "genérico", ya no es «la hembra de la especie», sino que es «ésta»; y «ésta» como realidad personal.

27. *¿Y cuando la otra dice que no, que naranjas de la china?¿Cómo puede haber un amor no correspondido?*

Ahí está el intríngulis del asunto. Un amor no correspondido es un monstruo metafísico. Y sin embargo el amor existe. Existe un amante que nunca deja de amar.

28. *El hecho de las «calabazas» hace que el sujeto se remita a sí mismo, para enseguida ponerse en tensión para buscar otra (u otro).*

No. No puede ser otra. Tiene que ser Dios.

29. *El primer fracaso del enamoramiento, ¿ha de llevar aparejado el dejar de seguir buscando a la otra?*

Si el enamoramiento es suficientemente fuerte, «ésa o ninguna». Y como el monstruo de la no-correspondencia es el monstruo por excelencia, eso marca un camino en su vida. Si no es ésta (o éste), *ergo Deus.*

30. *En este caso, eliminas totalmente la consideración del «género» en el acto amoroso.*

Yo diría, más bien, que se elimina lo genérico. Por eso, incluso el acto sexual es un acto espiritual, por estar impregnado de enamoramiento. Y si no lo está, es una cosa aburrida, a pesar de lo que digan algunos. Lo maravilloso es el enamoramiento en el acto sexual; y por eso, dicho acto está lleno de respeto: el acto sexual es casto. Y es casto, por ser radicalmente voluntario en sí mismo. A pesar de su vinculación al sexo, no de deja de ser voluntario: el uno piensa en la otra, y viceversa. Uno no está pensando en uno mismo, ni en su incremento de placer.

31. *¿Qué diferencia habría entonces entre amistad y amor?*

En la amistad se da el intercambio de bienes. El amigo es aquél con el que se intercambian bienes, como dijo Aristóteles. El intercambio de bienes que no tiene lugar en el acto sexual informado por el enamoramiento puede tenerlo en el «diálogo». El diálogo pertenece al amor. El diálogo es el reconocimiento de una relación recíproca.

32. *¿Cómo distinguirías tú el «diálogo» del «consenso»?*

En el consenso las dos partes ceden algo para llegar a un acuerdo. El regateo es propio del consenso, pero no del diálogo.

Pero el diálogo es un asunto que la humanidad tiene pendiente. Porque, en la relación entre seres humanos, hemos pasado de la esclavitud a la relación entre el capital y el salario. Esa es la fórmula moderna que a Locke se le ocurrió. Locke dijo que hay hombres que no pueden ser propietarios, y como no pueden ser propietarios, la

única manera que tienen de subsistir es ser asalariados de otro. Pero ese otro no es un sujeto, sino la constitución de una masa de capital. El dinero es el vinculante. Así es como se desinstitucionaliza completamente la vida económica.

Hay diálogo, en cambio, cuando hay un proyecto común; y ese proyecto común es querido por las dos partes.

Si mandar significa ordenar que el otro haga lo que yo quiero, pueden ocurrir dos cosas: que el otro haga lo que yo quiero, porque no tiene más remedio o por una gratificación externa; o que haga lo que yo quiero, porque él también lo quiere. Y entonces hay diálogo. Debe darse ese diálogo, y la amistad, entre el trabajador y el empresario. Y para eso hace falta que el trabajador no sea un mero asalariado: ha de formar parte de la institución.

Otro caso de falta de diálogo es el personalismo: el no darse cuenta de que se forma parte de una institución.

En el diálogo, la tarea común es superespecífica: no es una finalización por la especie, sino una finalización por la tarea. Una tarea puede ser el invento de uno o de unas cuantos, pero que otros la hacen suya. Eso se llama el liderazgo.

33. *Para empalmar lo que acabas de decir con el tema de esta entrevista: ¿puede decirse que el matrimonio es un liderazgo compartido?*

Desde luego. Y es, de este modo, la forma de empresa primaria. Los dos cónyuges están de acuerdo en desarrollar un proyecto. El enamoramiento desemboca en el proyecto. Ese proyecto surgido del enamoramiento no es binario (el «contigo pan y cebolla»), sino que lleva consigo la prole y su cuidado.

34. *Ya que hemos llevado el tema del amor al campo del proyecto, ¿podría decirse que hay proyectos completamente absorbentes, o que nos lleve a amarlos exclusivamente?*

Ningún proyecto, por importante que sea, es completamente absorbente. Por ejemplo, eso de "casarse con la empresa" no tiene sentido. Puedo compartir el proyecto, no «consesualizo» el proyecto. Ahora bien, en cualquier caso, es "un" proyecto; no agota todos mis proyectos. Yo no puedo encauzar mi querer enteramente por ahí. Yo no me puedo reconocer enteramente ahí. Y vuelvo a indicar que la única clave de bóveda de este asunto es Dios; pues sólo en Èl se puede uno reconocer enteramente. En el amor de Dios uno se reconoce por completo, supuesto que el amor de Dios sea, en esta vida, un gran proyecto. En la otra vida será un desvelamiento completo: es el "conoceréis como sois conocidos", del que habla San Pablo. O sea, conoceremos como Dios nos conoce y conoceremos a Dios como El nos conoce.

35. *Esa verdad que es el conocerse, ¿se puede dar sin el amor?*

De ninguna manera. Esa verdad tiene que ser aportada a través de la voluntad, o del querer, o del amor. Y en este sentido me gusta indicar el factor de comunidad: cuando hay enamoramiento, sea en el nivel que sea (enamoramiento de un proyecto o de una mujer), entonces hay comunidad, porque hay correspondencia. Pero eso no comporta una especie de transmigración anímica. En definitiva, los dos (o los mil) quieren lo mismo. La amistad, decía Aristóteles, es comunitaria por ser entre iguales, o sea, entre hombres libres (ahí es epocal el prejuicio de la esclavitud y no vulnera en sustancia lo expresado).

36. *Si todo amor es enamoramiento, queda bastante comprometida la relación entre varón y mujer. ¿Puede*

darse amistad auténtica entre uno y otra?

Este es un asunto delicado, en el que se pasa de la teoría a la práctica y de lo ontológico y ético a lo psicológico. El enamoramiento se prolonga en el proyecto; y el proyecto es común. Común, en el sentido de que los dos lo compartan; aunque la psicología de los sexos lo haga sumamente difícil. Que esto pueda llegar a buen puerto dependerá del equilibrio psicológico, de los hábitos de relación y de un sinfín de pormenores, en los que naturalmente no vamos a entrar. Más difícil todavía es la amistad entre mujeres. Las causas de esto se me escapan.

37. *El enamoramiento en que se cae hay que mantenerlo durante toda la vida. ¿Qué exige este mantenimiento del amor?*

Exige lealtad y fidelidad.

38. *¿Acaso lealtad y fidelidad no significan lo mismo?*

No. No es lo mismo ser leal que ser fiel. La lealtad es acatamiento y cumplimiento de las cosas. La fidelidad es acatamiento y cumplimiento de las personas. Por la lealtad hacemos las cosas bien. Por la fidelidad afirmamos y promovemos bien a la persona en el ser.

39. *¿Pero el otro, por su dimensión corporal y finita, podría entenderse también como cosa, a la que habríamos de ser leales?*

Hay ciertamente una relación al otro como cosa y una relación al otro como persona. Querer una cosa es querer hacer algo con ella. Mas querer una persona es querer que ella sea. Esta distinción tiene que ver con la doctrina de Aristóteles sobre las actividades de *poiein* y *praxis,* traducidas después como producción y acción. La acción, referida prioritariamente a personas, proporciona virtudes y desemboca en la política.

40. *¿Estás entonces de acuerdo con la doctrina aristotélica del "poiein", de la producción, de modo que ésta sea la clave de la lealtad con las cosas?*

No del todo. Porque Aristóteles vincula la producción o *poiein* a las "necesidades" vitales, pero no la integra en el crecimiento humano. Hay que integrar el trabajo, entendido como crecimiento humano, en el *poiein.* De ahí se llena de sentido la lealtad a las cosas: porque la primera misión del hombre no es tanto "transformar el mundo para llenar sus necesidades", cuanto perfeccionar el mundo, llevarlo a su plenitud ontológica y moral.

41. *¿Te distancias en esto de la doctrina marxista acerca del trabajo?*

Marx ha visto bien que el trabajo se refiere al incremento de la humanidad en el mismo hombre; pero ha vinculado exageradamente ese incremento al cumplimiento de las necesidades vitales, biológicas. Lo decisivo no es la necesidad que se debe llenar, sino la perfección objetiva del mundo que se debe cumplir.

42. *¿Cómo explicas entonces la misión de amor o lealtad que, referido a todas las cosas creadas, propone Dios al hombre en el Paraíso, según el relato del Génesis?*

al hombre en el Paraíso, según el relato del Génesis?

Dios crea al hombre para perfeccionar el universo. En el Paraíso tiene Adán solamente la "ciencia del bien", pero no la "ciencia del bien y del mal". Esta última aparece en el momento de la caída y de la expulsión de la primera pareja. La "ciencia del bien y del mal" –en tanto que bien y mal van aquí unidos– es una ciencia inferior, una ciencia de las necesidades, de las imperfecciones, de las oquedades del hombre. Con la "ciencia del bien" el hombre no tiene que corregir el universo: pues eso equivaldría a decir que Dios es torpe y que el hombre tendría que corregirlo. La "ciencia del bien y del mal" es un saber *gnóstico,* el que supone dos principios en el mundo, el del bien y el del mal. Pero el mal acontece en el mundo por la caída del hombre, no antes. Sólo cuando Adán actúa en solitario, al margen de Dios, se convierte en *gnóstico,* en el primer *gnóstico* de la historia filosófica.

Fuera del Paraíso, el esfuerzo creador del hombre está limitado a la superación de las necesidades. Tiene que ver con el bien y el mal: pues el hombre se encuentra con problemas constantemente.

43. *¿Quieres decir que Adán en el Paraíso apenas hacía nada o que estaba radicalmente ocioso, según la visión que Rousseau transmitiera a las interpretaciones de Fichte, Hegel y algunos románticos, incluido también Ortega?*

Lo primero que Adán hace es "poner nombre" a las cosas, que no es tarea mollar. Poner nombre a las cosas equivale a identificarlas en la perfección posible que Dios quiso que tuvieran. El universo es bueno, pero sin acabar de ser todo lo bueno que puede ser: y así lo quiso Dios. Por eso es creado el hombre, para que incremente el bien, no para que inicialmente corrija el mal. Y esa es su vocación actual: porque es su vocación primera y su justificación como criatura.

44. *Por esa lealtad a las cosas creadas, ¿te definirías como un "ecologista"?*

No. Porque el ecologismo tiene una tesis incorrecta, a saber: que las cosas son muy, muy buenas, superferolíticas; por lo tanto, intocables. La lucha ecologista es para remover el mal (cosa loable), mas no para promover el bien; y eso es insuficiente. El deber del hombre es incrementar el bien, y para eso ha de actuar sobre el mundo.

45. *Pasemos ahora al tema de la fidelidad. ¿Acaso el hombre no es una criatura más del universo, a la que se le debe el mismo amor que a los demás seres, o sea, lealtad?*

Cuando el hombre se encuentra con el "otro", se enfrenta con algo que no es ya el universo, con algo "extracósmico".

46. *En ese caso, ¿hay relación de perfeccionamiento con el otro, con la persona?*

Con las personas hay relación de perfeccionamiento. Para que esto sea entendido debo advertir que la idea de una sola persona es un absurdo. El hombre es consustancialmente *dialógico*: primero, porque no *agota* la especie; y segundo porque no está *finalizado* por la especie. El hombre no está entonces hecho sólo para perfeccionar el universo: el hombre es un *plus,* un más, en el universo.

47. *Pero el hombre se encuentra con los demás trabajando, o sea operando, transformando. ¿Tiene algo que ver el trabajo con la lealtad?*

El trabajo tiene que ver con la lealtad y con la fidelidad: porque trabajar es operar con el otro, y esta operatividad dialógica es *institucionalizable.* A través del trabajo manifestamos el amor como lealtad y fidelidad. No se le puede pedir lealtad al puro asalariado, al vinculado a una institución capitalista por la cosificación de su puro esfuerzo físico: ése es un esclavo, y su esclavitud es mucho más dura que la descrita por Aristóteles en su *Política*: porque está reducido a cosa.

La institución humana requiere lealtad. Lealtad, porque desarrolla una actividad que, perfeccionando a las cosas, también se perfecciona como inventiva y creativa. La lealtad es un valor intrínseco de la acción humana: es perfeccionadora, útil, etc.

48. *¿Puede trasladarse esa idea de institución a la familia?*

La familia, como conjunto de personas, es ámbito de la fidelidad. Pero también la familia es una empresa y, en este aspecto, lugar a la vez de lealtad y fidelidad.

49. *Esta situación del hombre con el trabajo, ¿puede aplicarse a la relación del varón con la mujer, y viceversa?*

Se trata de situaciones paralelas. Antes del pecado original, el varón buscaba a la mujer como compañera, y viceversa. Pero después del pecado original, ambos se buscan con descontrol: digamos que tanto el demasiado frío como el demasiado calor son extremos imperfectos para el ser humano: indican un descontrol psicológico. El descontrol de búsqueda es una imperfección vinculada al *status* de hombre caído. Y el espectro de posibles relaciones temporales que de ahí se siguen puede explicar la situación de sometimiento que la mujer ha sufrido históricamente frente al varón. Pero "en el principio no era así".

50. *¿Y explica eso la reivindicación feminista de la «igualación» de los sexos?*

La igualación entre sexos, tal como es reclamada por el feminismo radical, es un absurdo. Ni el varón debe aspirar a ser mujer; ni ésta a ser varón. Hay unos vectores radicales, distintos en el ser de cada uno, que exigen cumplimiento idóneo. Borrar la diferencia es eliminar la riqueza del ser humano.

LA VIE BELLE ET LA BELLE VIE: UNE CONFUSION POSSIBLE

Leonardo Polo

(Traducción de Jessica BEMBASSAT y Vinciane DELPLANQUE)

1. La version classique

Il n'est pas indifférent de mettre l'adjectif qualificatif « belle » avant ou après le mot « vie ». Une chose est la « vie belle » et une autre en est « la belle vie ». Cette distinction est très nette pour la pensée philosophique au sujet de l'homme à partir de Socrate. La philosophie doit une grande partie de son développement à l'inspiration socratique puisque Socrate en a fourni le motif de base auxquels s'applique l'effort pensant de Platon et Aristote.

C'est évident que Socrate s'est décidé pour la vie belle aux dépens de la belle vie. Á celle-ci, il sacrifia la « vie confortable » jusqu'au point de mourir défendant la vérité, sans compromis. La décision socratique pour la vie belle est biographique, elle prend une réelle forme dans sa propre existence. De sorte que les grands philosophes socratiques en question, sûrement deux des rares philosophes éminents de l'histoire, ont trouvé en Socrate non pas un simple point de départ thématique qu'il fallait développer, mais bien un modèle vivant. En effet, la réflexion des grands philosophes socratiques s'applique non seulement aux idées de Socrate mais également à sa vie car c'est dans sa vie que l'on retrouve la vraie signification de la philosophie de Socrate. Socrate est à lui seul, pour le dire d'une certaine manière, un gisement de richesse philosophique et n'a pas seulement un bagage d'idées. En réalité, les idées énoncées par Socrate sont peu nombreuses ; Socrate a passé sa vie à se questionner, en essayant de vérifier et corriger ses idées, sans obtenir des résultats bien élaborés. Mais l'attrait de sa forme est énorme, justement parce que c'est un homme authentique qui vit un engagement existentiel avec la vérité jusqu'au bout. Ce n'est pas un hasard, et d'autre part il constitue une circonstance extraordinairement chanceuse, qu'en transmettant sa théorie maïeutique se développent les deux premières synthèses thématique de la philosophie.

C'est sans doute celle-ci qui représente la meilleure situation pour la création philosophique car la philosophie se fait grâce à sa propre vie (la théorie est une forme intégrée de la vie), et il est nécessaire, pour ainsi dire, de mettre tous ses œufs dans le même panier pour que la tâche de penser ne tombe pas dans la répétition d'une série de formules. Pour quelques intelligences pénétrantes comme celles de Platon et d'Aristote, c'est une poussée privilégiée, une bonne occasion de méditer, à partir et autour d'une grande vie humaine, de s'occuper à développer ce que Socrate, j'insiste, plus que penser, a mené à bien.

La vertu et la loi

De l'ensemble des cas élaborés par la réflexion platonique et aristotélicienne, celui qui nous intéresse à présent est la distinction dont on a parlé antérieurement entre la belle vie et la vie belle.

L'exemple socratique conduit à figer la vie belle en deux concepts basiques. D'une part, le concept de la vertu, qui est le point culminant de l'anthropologie de Platon et, surtout, car c'est le plus développé de l'anthropologie aristotélicienne. Le questionnement socratique repose en grande partie sur la vertu.

Le deuxième des concepts sur lesquels se fonde la vie belle (ainsi que la méditation sur Socrate comme modèle qui mène à cela) est la notion de *nomos,* ou, en latin, la *lex.* De la vertu et de la loi résulte la possibilité de la vie belle dans le cadre humain proprement dit (pour les grecs le cadre où se passe la vie humaine est la *polis* ; c'est pourquoi la philosophie politico-social constitue une autre dimension de l'anthropologie grecque). L'homme peut être libre dans la cité seulement si sa vie est irréprochable et seulement si la loi est adéquate.

D'abord, la vertu. Le mot grec que l'on traduit par vertu est *areté*. L'areté est un trait de la manière d'interpréter le monde des grecs qui apparait, bien avant l'époque socratique, lié à l'aristocratie. L'aristocratie, le gouvernement des meilleurs, était un régime établi en Grèce avant le développement des démocraties qui arrivèrent avec la croissance des cités. Cependant, avant le V^{e} siècle, le régime politique de Grèce était aristocratique, et l'*areté* dès qu'il fût lié à l'aristocratie, ou dans sa version traditionnelle, eut une très grande teneur. D'un point de vue sémantique, il est très difficile de fixer ses limites car il recouvre toute la vie depuis le point d'excellence et, concrètement, il signifie la vie belle comme peut la mener un aristocrate.

L'*areté* a de l'intelligence et de l'habilité dans la manière de se comporter. L'intelligence, c'est-à-dire, faire attention, savoir comment vont les choses ; en pratique, cela signifie avant tout qu'on doit savoir bien se

comporter : être une personne opportune, discrète, qui dit ce qui doit être dit au bon moment, qui prend des décisions adéquates ; une personne bien élevée, polie. Pour savoir bien se comporter dans la pratique, il faut une maitrise de soi, dominer son propre comportement de telle sorte qu'il se déploie dans une mesure qui nous permette à bien nous comporter. La modération, ou comme dirait un aristocrate espagnol du XVIe siècle, le calme. L'homme calme, celui qui ne va pas trop loin et, par conséquent, l'homme élégant. L'élégance a aussi été tenue en compte lors de la période aristocratique de l'histoire d'Espagne. Azorin a dit que l'élégance est la force contenue. C'est une magnifique description de l'élégance de l'aristocrate. L'élégance de l'homme grossier, qui n'est qu'ostentation, n'est pas *areté.*

D'autre part, l'*areté* traditionnel grec comprend du courage et, quant au courage, la domination de ces propres impulsions. De sorte que, si d'une part la domination consistait en l'élégance, l'habilité de savoir traiter les gens, de savoir se déplacer en société, de savoir se comporter, etc., la domination de soi soit aussi indispensable pour être courageux ; distinction, respect, d'un point de vue individuel. Le modèle aristocratique s'est répété dans l'histoire, non seulement dans la période médiéval grecque à partir du cycle homérique, mais aussi dans les aristocraties européennes.

Le respect est une autre manière de se maitriser : savoir distinguer ce qu'il faut dire et ce qu'il ne faut pas dire, ce qu'il faut montrer et ce qu'il ne faut pas. C'est un autocontrôle en ce qui concerne l'expression et le geste. Certaines choses font partie du domaine public, d'autres non. Cela est aussi en rapport avec la pudeur.

La reconnaissance et la réputation

Justement parce qu'en Grèce, la vie individuelle est étroitement liée au milieu social, il y a un corrélat public de l'*areté* de l'être humain qui est la reconnaissance. D'un point de vue social, l'*areté* signifie la réputation, le prestige et le bien-être. La reconnaissance de ces bonnes qualités se concrétisait dans une récompense symbolique. La réputation comprend, en plus, un vote de confiance : auquel par ces bonnes qualités avait de la réputation, s'ajoutait le prestige. Un homme prestigieux bénéficie d'autorité morale, une sorte d'éminence grâce à laquelle, en principe, ses opinions comptent plus que celles des autres parce qu'on avait plus de confiance en lui non seulement par honnêteté mais surtout par sagesse. Mais, une personne qui vit ainsi a aussi un certain bien-être : en général il ne le vit pas mal, au contraire. L'aristocrate avait l'habitude de posséder des biens de fortune, pas en grande quantité car le moment de la richesse est postérieure (la Grèce traditionnelle est pauvre et comme le commerce ne se développe pas, les gens ne possédaient pas beaucoup de biens) ; mais c'est justement parce qu'il faut se montrer en tant que tel, qu'on développe une activité dans l'intérêt des autres ; ce qui suppose la disposition de biens, c'est-à-dire, une situation de bien-être généreux. L'*euergetés*, le bienfaiteur, était un titre décerné par la cité.

Dans l'ancienne *areté*, la belle vie s'aborde de cette manière : le bien-être et la vie belle ne sont pas incompatibles. L'aristocrate bénéficie de bien-être normalement, mais, bien entendu, lorsqu'il doit le mettre en jeu, il le parie ; pour lui, le bien-être n'est ni mollesse, ni confort ; celui qui sait bien se conduire est vigilant et n'est pas paresseux. D'autre part, celui qui s'occupe de la cité, se voit obligé à courir de grands risques, il doit se montrer à la hauteur des circonstances quand celles-ci sont défavorables et il ne peut pas céder au débordement ou perdre sa vertu, car il se doit d'être courageux.

De sorte qu'ici apparaît une vision de la belle vie sans caractère vicieux, justement parce qu'elle est protégée par la vie belle. C'est un idéal d'excellence, dit en terminologie actuelle. En effet, ce résumé des qualités humaines, énoncées autant d'un point de vue individuel que d'un point de vue social, qu'est l'*areté* comprend l'excellence intérieure et extérieure : des hommes magnifiques qui jouissent d'une réputation. Cependant, la communauté l'accordait qu'à l'épreuve, c'est-à-dire qu'il fallait démontrer *in casu* que ces bonne qualités existaient et que ce prestige n'était pas un leurre. Ainsi, les grecs ne disaient pas de quelqu'un qu'il était juste mais qu'il se montrait juste ; c'est ainsi que s'est établi l'équilibre entre l'être de chacun et la nécessité de le démontrer. C'est pourquoi, j'affirme que l'aristocrate est mis à l'épreuve ; s'il échouait, il perdait de sa crédibilité. S'il abandonnait le combat et laissait ses soldats dans le désordre, il était sévèrement jugé : il avait déçu, il n'avait

pas accompli son devoir.

Socrate, comme je l'ai déjà dit, demandais l'*areté*. L'ancien concept se répète souvent dans les réponses des sophistes. Par exemple, dans le dialogue du *Ménon*, dans *Protagoras* et dans *Gorgias,* les sophistes étaient des individus qui voulaient se faire valoir, des candidats au pouvoir et faisaient figures d'homme noble, figure que Socrate brisera, composé de traits de l'*areté*. Le simple mot *sofistés* exprime la prétention de savoir se comporter, et d'enseigner aux autres ce don. Thrasymaque et Calliclès ôteraient leur masque.

Tel qu'on présente les personnages célèbres de Socrate, Platon et Xénophon on voit l'intérêt pour la dimension intérieure de l'*areté*. Car on comprenait bien que, de leur temps, elle devait être assurée. Á leur époque, il était courant de feindre la vertu, et simuler le prestige ; la conjoncture le permettait. Dans une aristocratie, ceci est impossible car, tôt ou tard, soit l'aristocrate répond à ce qu'on attend de lui soit il sera déshonoré. Cependant, dans une situation comme celle d'Athènes après la guerre du Péloponnèse et répondant à ce que les sophistes aspiraient, il était évident de conclure que l'équilibre entre le secteur public et privé était rompu. De telle sorte que si la dimension publique se divisait, on courait le risque de ne monter rien de plus qu'une simple apparence.

Socrate est un appel à l'intimité, une accentuation de l'apparence, non pas subjective mais bien individuelle de la vertu. L'habileté rationnelle, le fait de savoir bien se comporter, comme à son époque, en se manifestant dans la vie publique se dénaturait totalement. Des personnes extraordinairement habiles en affaires pouvaient être totalement nulles d'un point de vue humain ; les personnalités remarquables de l'époque étaient des pseudo-aristocrates, des arrivistes ou encore des snobs. Lorsque la *polis* est petite, l'aristocratie peut être mesurée, lorsque la *polis* est vaste, le secteur public se transforme en une masse et la mesure de la valeur humaine n'est plus sûre. En s'exposant à cette atmosphère d'attrait à la célébrité, à la persuasion et l'influence, au pouvoir, l'aspect individuel se dissipe de l'*areté.* C'est surement ce que Socrate a perçu, et ce qu'il tentait de corriger. Ainsi, de ceci se dégage une conclusion inévitable : Socrate ne vivait pas la vertu comme un aristocrate. Le moment était mal choisi. Pour un aristocrate pointilleux, Socrate était un homme vulgaire : il ne se conformait pas au règles, ne prenait pas soin de ses enfants, ni de sa femme, il s'exaspérait, passait son temps à discuter et tombait dans un délire d'enthousiasme. De plus, il était laid, ne prenait pas soin de lui, cela ne changerait rien pour lui de s'asseoir et parler dans un marché ou dans des lieux raffinés d'Athènes. Socrate n'était pas un homme distingué. Les philosophes d'une autre école provenante de Socrate, les cyniques, se concentrèrent seulement sur cet aspect, ils rejetaient la culture et proposaient une vie élémentaire. A première vue, le respect ne se remarquait pas chez Socrate. Il le laissait pour les grandes occasions, car il était concentré dans sa recherche. Seuls les grands philosophes socratiques le remarquèrent, les autres non, et ceux-ci ont ainsi donné une vision superficielle de Socrate similaire à celle des cyniques et des éristiques de Mégare.

La vertu, selon la thèse socratique, appartient à l'âme. C'est ce qui permet à l'âme d'être en accord avec elle-même, de s'acquérir et de s'atteindre, c'est-à-dire, ne pas se disperser dans la recherche de prestiges externes, dans le plaisir que confèrent les biens extérieurs que l'homme peut obtenir, mais qu'ils ne peuvent l'améliorer en dedans. Ceux-ci sont des biens pas intrinsèquement assimilés. Ils sont des moyens. La vertu appartient à l'âme, et par conséquent, la grande tâche de la vie consiste simplement à être juste avec soi-même. Plus concrètement, il s'agit d'éviter le mal qu'on peut infliger à ce que d'humain chacun est porteur. Ceci est une interpellation extraordinaire, mais en même temps, c'est une rupture de l'équilibre antérieur. Il ne s'agit déjà plus de l'ancienne *areté*. Comme le secteur public est sillonné par toutes sortes de cassures et fausse l'homme, si l'homme veut être fidèle au vieil idéal de l'*areté*, il doit mettre l'accent sur une autre partie : l'*areté* est l'*areté* de l'âme. Ce qu'est humain on ne cherche pas avec une lampe à huile. L'humain c'est l'âme. Aristote dira que la vertu est ce qu'on possède intrinsèquement ; c'est une méditation sur cette thèse simplement énoncée par Socrate : la vertu est une question d'authenticité, et non pas de clinquant. Savoir bien se comporter c'est, avant tout, être fidèle à ce qu'on est.

La vertu est ce qui permet à l'âme, en accord avec elle-même, de bien se comporter. La vertu ne repose pas sur un ensemble de bonnes qualités qui se supposent ou qui peuvent s'obtenir au marché, mais il est évident

qu'il faut affronter le problème, aussi difficile puisse-t-il être, augmenter ses qualités et ne pas les perdre, les mettre à l'abri de la dégradation à laquelle la *polis* s'expose. C'est pourquoi, il faut conquérir la vertu, mais aussi, une fois qu'on s'est concentré sur la forme intérieure de l'*areté*, il est possible de mieux la comprendre.

Chez Platon, l'*areté* est le temple de l'âme. L'âme en accord avec elle-même est plus trempée que l'acier. Pas trempée dans le sens de la modestie, mais en tant qu'idée, forme. La notion de forme et l'identification de la forme avec l'acte reçoit une claire formulation dans cette authenticité incorruptible et conquise selon laquelle l'homme est libéré des situations perverses. Avec cela, l'*areté* s'approche de la notion de capacité, qui signifie vertu en latin. La vertu rend possible que l'homme exerce des actions avec la garantie d'une fermeté intérieure. La vertu est ce qui fait passer l'homme à l'action (pas la pensée, mais bien l'homme) ; c'est ce qui rend possible d'être fidèle à sa nature, c'est la seule voie par laquelle les actions, dont on est à l'origine, sont d'accord avec ce qu'on est. Dans d'autres cas, l'âme n'est pas à l'origine de nos actes, mais ce sont bien les actes qui proviennent de l'âme dissimulant la nature même de l'âme. Platon en vient à la métaphore du couteau. Pour que le couteau se comporte en tant que tel, il doit être bien aiguisé. Si le couteau ne coupe pas, ce n'est pas l'action qui lui correspond ; un couteau émoussé, sans tranchant, ne se conduit pas comme un couteau. Il en va de même pour l'âme sans la vertu. Vertu signifie être en forme, mais être en forme en accord avec la forme proprement dit. C'est ce qui fait que l'âme ne se disperse pas, que la nature humaine n'est pas si hasardeuse, mais qu'elle est en accord avec sa propre manière d'être et celle-ci se révèle par les actes même : l'humanité des actes est impossible sans la vertu, comme « la couteauïté » des actes du couteau est impossible sans le tranchant. Aristote a dit la même chose : l'*entelécheia*, l'acte de la hache, est tranchant.

Il se présente, au moins, deux sens à l'acte. L'acte en tant qu'opération est *enérgeia* ; l'acte signifie également *entelécheia*. L'acte en tant qu'*entelécheia* apparait dans l'exemple de Platon, et chez Aristote : l'acte de la hache est tranchant. On pourrait aussi dire : la vertu est le tranchant de l'âme ; le fait selon lequel l'âme se comporte en tant que telle. C'est ce qui humanise l'individu car en étant l'homme en action chez l'individu, ce qui provient de lui, dès lors que l'action est aussi en accord avec son essence. On récupère ainsi beaucoup d'aspect de l'*areté* traditionnelle : le courage, la maitrise de soi, mais ceux-ci s'observent également dans l'essence, l'essence philosophique, bien sûr, mais aussi l'essence profondément humaine.

C'est évidemment pour cela que la vertu possède, elle-même, la raison de *telos.* On se retrouve avec la forme en tant qu'acte, ainsi qu'avec la fin en tant qu'acte. Aristote utilise l'expression *areté teleía.* Par exemple, dans l'*Éthique à Nicomaque* 1109b 26, dans la *Métaphysique* 1021b 29… Dans quatre ou cinq extraits, Aristote ne parle pas de *práxis teleía,* mais bien d'*areté teleía*. L'acte possède non seulement une fin comme opération imminente, mais il y a aussi un acte qui est de posséder la forme quant à la fin naturelle: et c'est en cela que consiste l'*areté* car seul celui qui agit en accord avec la condition humaine peut atteindre comme finale l'humanité (*Éthique à Nicomaque* I106a 14 : « il faut donc admettre que toute vertu améliore ce qui appartient à la vertu »). Aristote utilise également l'exemple du bon fabriquant de gouvernails, celui-ci peut construire plusieurs pièces tout à fait appropriées pour diriger ou changer le cap du navire. Celui qui est incapable de produire une telle œuvre n'est pas un bon fabriquant de gouvernails. Et il ajoute (*Politique* 1326b 27) : « chacun participe au bonheur en mesure de sa vertu. Le bonheur est le *telos* de l'homme ». On peut aussi dire *areté teleía* car seul en termes de vertu on peut être heureux ; chacun est capable du bonheur dans la mesure de l'*areté*.

L'*areté* est la vie belle, et comme le bonheur est meilleur que la belle vie, celui qui mise sur la fidélité à sa condition d'homme, celui-là choisit bien, l'autre, non. La belle vie est inférieure au bonheur. La maitrise de soi de l'aristocrate est maintenant que l'âme soit en accord avec elle-même. On appelle cela l'*encráteia*, être maître de soi, c'est la condition de la liberté. L'âme maitresse d'elle-même est également maitresse de ses actes et en étant maitresse de ses actes, c'est la fin pour elle, elle est livre d'atteindre le bonheur.

Au contraire, celui qui ne possède pas de vertu, celui qui n'a pas d'*encráteia*, celui-là est dans une plus malheureuse condition, qui s'appelle chez les grecs *acrasía* ou *acráteia*, qui peut se traduire par incontinence. Celui qui souffre d'incontinence est esclave de ses passions, il se laisse emporter par l'opinion, il est avide de

réputation, de richesses, c'est un ploutocrate, mot plutôt péjoratif pour un penseur grec. La ploutocratie, régime où les riches commandent, est pessimiste car celui qui a perdu la maitrise de soi ne peut pas non plus utiliser les moyens.

L'homme est à l'origine des actions. La délibération traite de quelque chose qu'on peut faire soi-même, mais les actions s'exercent toujours avec des vues sur la fin. C'est un homme libre (*Éthique à Nicomaque* 1112b 31-35 ; il y a beaucoup de lieux parallèles). On ne perd rien de l'*areté* de l'aristocrate avec ce changement de la notion de vertu, mais on la dépure et l'intensifie (souvent les avancées philosophiques se donnent en période de crise durant lesquelles on se concentre sur le sens, on découvre le centre de cas transmis), car on nous met plus durement à l'épreuve. L'aristocrate se mettait à l'épreuve de temps en temps, par exemple, lors de guerre, mais maintenant l'épreuve concerne l'homme en soi, comme cela correspond à une époque démocratique. Dans ces nouvelles conditions, on ne peut maintenir l'*areté* aristocratique. Maintenant l'*areté* est *simpliciter* humaine, ou *areté* de l'âme. Il est évident que ni Platon, ni Aristote ne serait arrivé à cette conclusion sans Socrate, qui n'était pas aristocrate ; ils l'ont appris de lui car Socrate est mort pour la vérité de l'homme, ou pour l'homme de la vérité. Il a offert sa vie pour l'*areté* tel qu'il l'avait conquise.

La projection sociale de la vertu

Cette acquisition, il faut la projeter sur la *polis*, dans le secteur social. Ceci est évident pour un grec. Cela change alors aussi le sens de celle-ci. « La cité qui ne l'est pas seulement de nom doit s'inquiéter de l'*areté* » déclare Aristote (*Politique* 1280b 6-8). Thomas d'Aquin le décrit dans un sens strictement littéral. On ne peut pas régulariser, ni établir aucune vigueur sociale, si ce n'est pas en considération de la vertu. « Unde si lex non sit proportionata ad virtutem, non erit lex" a dit Thomas d'Aquin avec sa flegmatique caractéristique, la tranquillité (*In Pol.* II, lec.13, n.297).

On arrive à la conclusion, dans un saut spectaculaire, que de la même manière que sans âme il n'y a pas de vertu, et sans vertu, l'âme n'est pas réellement efficace, mais un début d'actes équivoques, il existe aussi une âme de la cité : un *psyché poleòs.* Et cette âme possède autant d'efficacité pour la cité que le logos pour le corps humain. Le logos de la cité, de la loi, doit marquer l'objectif. Aristote a dit, suivi de près par Socrate, que la loi était le *bíos tís poleós,* sa vie particulière et continuait à dire que la cité est apparue pour le *tò eu zen*, pour bien vivre. C'est pourquoi, la *polis* est naturelle et l'homme est naturellement un animal politique. C'est également pour cela que la nature de la cité est l'objectif. On est maintenant en parallèle avec l'*areté teleía,* dans la *polis teleía.*

Le grec ne savait pas séparer sa vie de la cité, comme le faisait remarquer Hegel. Après avoir réussi à comprendre la vertu de l'individu, il faut transférer ces traits à la cité, à la politique. Ce n'est pas une confusion ou une absorption du sujet par l'objet : le diagnostique d'Hegel n'est pas tout à fait sûr, même s'il s'approche du sujet. Il y a un idéal de vie social, c'est-à-dire, l'homme peut être heureux en société. La vie heureuse est la vie adéquate, la seule qui corresponde vraiment à l'homme, et elle s'atteint dans la *polis.* Si la *polis* est un désastre, comme il se produisait auparavant, il faut réformer la *polis* en accord avec l'*areté*. *La République* de Platon suit ce modèle, ainsi que *La Politique* d'Aristote, même si les solutions sont différentes.

Pour l'homme, le simple fait de vivre est peu de chose, la société ne se limite pas à assurer la survie. L'objectif de la société n'est pas non plus la simple vie en commun. Comme le dit Aristote, cela se voit si on prend en compte que les hommes sont sociales parce qu'ils parlent. Parler est différent d'émettre des sons. Les hommes ne se réunissent pas pour communiquer en criant leur sentiment de plaisir ou de contrariété, mais pour parler et faire ce qui est juste, ce qui préserve le bonheur (*Éthique à Nicomaque* 1129b 14-29). L'idéal grec dans cette dernière flambée (peu après la Grèce se décompose en l'hellénisme) atteint une plénitude qui se transmet en tant que valeur universelle.

La vertu est indispensable. Il n'y a pas de situation vitale sûre de l'homme qui améliore la vertu comme un *superadditum*, ou un ornement qui lui va bien, mais duquel on pourrait faire abstraction. Non. Sans vertu, on vit moins longtemps, on tend avec un peu de force ou ne tend à rien. Thomas d'Aquin explique : « on dit juste, le

moins longtemps, on tend avec un peu de force ou ne tend à rien. Thomas d'Aquin explique : « on dit juste, le désir qui obéit à ce que la juste raison dicte » (*In II Ethic.,* les.1 n. 1). Le vrai objectif peut seulement être atteint grâce à la vertu. D'ici s'explique pour quoi l'homme peut être vicieux et tomber dans l'*acrasía*[1]. La raison que donne Aristote est que toute tendance humaine est particulière en ce qui concerne au logos qui est universel. La vertu est justement l'intermédiaire entre les deux. La tendance particulière est capable de logos, elle se rationalise avec la vertu. Sinon, le reflet de la raison dans la tendance la désoriente, car elle lui montre ce qui est incapable de réaliser. C'est pourquoi, sans vertu ce qui est universel de la raison désorganise la tendance humaine. Être très intelligent et ne pas avoir de vertu est pratiquement une catastrophe car les tendances ne peuvent pas atteindre l'objectif universel et précipitées par la raison, elles deviennent folles. C'est curieux, la raison est l'ennemie de la vie sans vertu d'autant que la vie est tendance. Aristote conclût alors que les animaux ne pouvaient pas être incontinents, il n'y a pas d'*acrasía* chez les animaux car ils ne possèdent pas les idées universelles (*Ret.* 1366a 36). Mais comme l'homme possède les idées universelles, il cherche le but universel et presse les tendances à le faire venir à lui. Les tendances seules en sont incapables.

Certains anthropologues modernes ont relaté des faits similaires. Plessner, par exemple, parle de l'origine du rire et des pleurs. Quand l'homme est pris d'un profond désir, il confie au corps une réponse expressive, il fait cela d'une manière inarticulée. Le rire et les pleurs sont compulsifs car ils sont des réponses corporelles à une exigence spirituelle qui les dépasse. C'est comme si l'âme s'occupait du corps, ce qu'elle ne peut pas faire. L'âme veut l'infini et le corps ne peut pas y arriver avec elle. En revanche, Aristote déclare : « La vertu permet de réaliser beaucoup de choses et de grandes activités positives » (*Éthique à Nicomaque* 1147b 5). Sans vertu, l'homme est incontinent, justement parce qu'il a du logos. La vertu est ce qui réunit la tendance au logos, la célèbre *recta ratio* de laquelle parle Thomas d'Aquin. Aristote conclut : « pour chacun, il est préférable d'atteindre ce qui est le plus haut » (*Politique* 1333a 28-30). L'homme ne doit jamais rester au-dessous de la vérité, mais sans la vertu il le reste toujours, c'est pour cela que la vertu est comme le tranchant d'une hache. La vertu rend possible de nombreuses grandes activités. Sans la vertu, l'homme serait invalide. Mais ce qui est préférable, ce qui est absolument mieux pour un être est le plus haut que l'on puisse atteindre, et l'homme, sans la vertu, ne peut pas le faire. En tous les cas, son logos irait dans un sens et ses tendances dans un autre, mais il ne parviendrait pas à diriger ses tendances. Si le logos en est séparé, les tendances seraient de simples tendances d'animaux. Afin que le logos s'occupe de la vie de manière hégémonique (pas *despotiké*, mais *politiké*, qui est ce qui envoie le logos aux tendances), il faut de la vertu.

En bref, la vie humaine se fonde, selon les grecs, sur l'*areté*. Nous avons examiné ce que le changement de sens de ce mot expérimentait, par l'enrichissement et l'intensification, tant Platon qu'Aristote le comprennent grâce à Socrate, qui constitue un modèle de vie. De l'*areté* traditionnel ou aristocratique, on passe à une vision plus interne de la vertu comme mettre en forme l'âme, que d'une part est rationnelle et d'autre part est tendance; la vertu est indispensable pour mettre d'accord les tendances avec ce qui est rationnel.

La loi et la cité

La deuxième notion est le *nómos.* La vie belle exige une bonne loi. Le fait que chez Socrate l'ancienne version de l'*areté* grecque observe un changement dû au fait que la *polis* soit en crise : on accepte plus le pouvoir des meilleurs, mais les sophistes sont apparus ainsi que la confusion, les rivalités, les guerres civiles. La cité est désorganisée. Mais pour un grec, le domaine individuel comprend le corrélat social : dans la mesure que la vertu soit plus intime, dans cette même mesure, il faut s'occuper de l'organisation de la *polis.* L'organisation de la *polis* doit être digne car, dans d'autres cas, on oblige l'homme courageux à vivre une vie exclusivement privée, ce qui est une hypothèse à laquelle les grecs n'avaient pas pensée (Aristote l'envisage en rechignant). La grande question d'Aristote : est-il possible d'être une bonne personne sans être un bon citoyen ?, pose une grande anomalie. Il est nécessaire que l'homme bon soit, en même temps, un bon citoyen. Mais pour cela, il faut que la *polis* soit bien organisée ; il faut donner une forme normative à la *polis* qui ne peut déjà plus être celle aristocratique : les cités ont changé. La majorité de la population est contre le gouvernement de quelques uns, simple oligarchie, et le prestige est devenu une question douteuse voire intolérable : le virus démocratique, pour le dire d'une certaine manière, est apparu. Pour le moment, il existe énormément de personnes qui se

considèrent libres, qui participent aux affaires publiques, orchestrées par des démagogues en faveur d'un protagonisme politique sans vertu. Il faut doter la *polis* de sa nouvelle réalité, d'une normativité adéquate. La cité a aussi une âme qui est le *nomos.* Vivre en marge de la société n'en vaut pas la peine, le plus lourd châtiment qui pouvait s'infliger à un grec était l'exil. Cependant, on pouvait être étranger de sa propre *polis* si son organisation, sa *politeía,* ne permet pas à chacun de se reconnaitre en elle.

Un vrai aveu de comment se passaient les choses et comment Platon les vivait se retrouve dans la célèbre *Carte VII*, un écrit autobiographique : « au début, j'étais plein d'enthousiasme à me consacrer à la politique, mais en regardant plus attentivement la vie publique, et la voir entrainer par toutes sortes de variations, d'agitations, je me suis senti pris de vertiges et me suis alors consacré à penser à la façon de lui introduire une amélioration sans intervenir de manière active » (325e). Platon était un aristocrate. Son projet primitif –se consacrer à la politique – a choqué par l'absence d'un contenu applicable et par son dénouement socratique. Socrate est mort, justement, pour ce respect sacré du grec envers la loi, mais il est mort victime d'une injustice.

La raison du vertige platonique n'est pas seulement l'observation directe de ce qui se passait à Athènes pendant sa jeunesse, à la fin du Ve siècle, mais surtout, la mort de Socrate. L'une des plus belles et plus dramatiques œuvres de Platon est *L'Apologie de Socrate.* Il apparait alors une monstrueuse absurdité et non pas comme une aporie théorique ou comme un évènement discutable, mais bien comme un fait terrible qui dévoilait complètement rompu l'équilibre de la *polis*. L'homme bon ne bénéficiait pas de prestige, mais était persécuté. La cité avait fait la sourde oreille en ce qui concerne l'*areté,* d'une telle manière qu'on devait même se débarrasser de celui qui osait la convaincre qu'elle ne pouvait pas continuer ainsi. Socrate essayait de faire naître un peu d'humanité chez l'homme, mais les gens désorientés par la propagande sophistique étaient devenus impénétrables.

La signification de belle vie

Le deuxième élément de l'*areté*, son corrélat social, étant vu, on peut s'occuper de comment les grands philosophes socratiques ont compris la belle vie. Il est évident que la belle vie avait changé : elle ne consistait plus au simple bien-être, dérivé du prestige dont les aristocrates jouissaient. Socrate avait tenté une ville belle dépendante de la belle vie. Dans un sens strict, que signifie belle vie ? C'est très simple, mais comme tout ce qui est simple, difficile de le voir dans son entièreté : cela consiste en la aptitude matérielle de la vie humaine. Cette aptitude est un problème, et la survie est donc nécessaire. Ce qui exerce et justifie cette tâche de rassembler des ressources est une caractéristique de la corporalité humaine : le fait qu'elle n'est pas terminée, qu'elle soit potentielle. De plus, l'aptitude matérielle de la vie n'est pas assurée d'avance pour l'homme : il doit se la procurer. L'homme n'as pas d'autre choix que de travailler, d'une manière ou d'une autre. Bien que l'histoire des formes de travail est très grande et changeante, la clé du sujet est que l'homme doit inexorablement tâcher de survivre. L'homme a besoin de ressources, mais il doit les rassembler lui-même, il doit les susciter, sinon, il succombera à la pauvreté. C'est une autre différence entre les hommes et les animaux : l'animal ne doit pas travailler pour survivre, l'homme, oui.

Le rassemblement des ressources, appelons-le ainsi, est une condition *sine qua non*, c'est une hypothèse de la vie belle. La vie belle se centre sur le perfectionnement de la condition humaine, mais il faut tenir compte que pour grandir et se développer, pour le moment, il faut survivre. Mais que l'homme survive est une fonction humaine. L'homme survit en travaillant. Cette conviction se détache clairement de la même mesure selon laquelle la vie belle a commencé à se concentrer sur la vertu ainsi que mettre en forme l'âme. Comme on a l'habitude de dire, *primum vivere, deinde philophare* ; dit ainsi, c'est un peu idiot, mais en analysant en détails, comme les philosophes qui s'occupent de choses qui semblent évidentes pour tout le monde mais que tout le monde oublie ou laisse de côté, cela ne signifie rien de plus que cela : l'homme n'a pas d'autre choix que de gagner sa vie. Pas seulement l'homme isolé, mais l'humanité, ou la *polis.* La *polis* a besoin de suffisamment de ressources, sinon elle s'éteint.

L'inachèvement corporel et la nécessité consécutive de travailler est repris dans le mythe de Prométhée tel que

le présente Platon dans le dialogue *Protagoras.* La manière aristotélicienne de comprendre le corps humain comme inachèvement, comme potentiel, se lie à la notion d'*héxis*. L'habitude catégorielle est une relation particulière, exclusive du corps humain, en vertu de laquelle le rassemblement des moyens a lieu, la possession des choses externes sans lesquelles on ne peut vivre. Dans ce sens, il faut expliquer que l'homme est un être de moyens pour une double raison : premièrement, car c'est un être ambitieux (sans les moyens on ne peut atteindre ses objectifs ; les moyens, formellement, sont des moyens pour arriver à ces fins). Mais aussi, et ceci est plus immédiat, l'homme est un être de moyens car sans se procurer des moyens, l'homme ne peut survivre. Le moyen réalise deux fonctions dans la vie humaine : celle qui se rapporte aux buts. Par exemple, l'homme peut les utiliser en faveur d'autrui et ainsi le but sera l'amitié ou la vertu appelée *magnificence et grandeur d'âme.* Or, d'emblée, les moyens ne sont pas indispensables pour la simple survie humaine. C'est en cela que la coïncidence de la pensée classique avec les fondements de Karl Marx est stricte. Marx pense que travailler assure les conditions matérielles de l'existence. Cependant, Marx n'est pas passé par là. C'est son concept de travail en tant que valeur unique.

Cela est évident, mais on ne peut pas passer sous silence ce qui est évident. Jusqu'à maintenant, disons-le ainsi, l'emplacement du sujet de bien-être. Le bien-être dans sa plus petite forme est simplement la survie, c'est-à-dire, réussir à continuer à vivre dans ce monde pour lequel il faut construire un monde. L'homme doit s'occuper de ces nécessités de survie. Mais selon les grecs, elle peut dépasser les bornes. Il est évident que l'homme a tendance à travailler. Cette tendance est inscrite dans la nature humaine en vertu de sa corporalité. Bien qu'apparaisse avec celle-ci la notion de moyen, pour les grecs, le propre du moyen consiste à être un moyen d'un but. Et les moyens de survie ne l'atteignent pas, car la survie n'est pas un but, mais bien la condition *sine qua non.*

Comme tout, justement parce que l'homme a cette tendance, celle-ci peut augmenter et, ce qui est curieux, pour les socratiques cette augmentation est toujours vicieuse, et jamais vertueuse : ils ne voient pas que le travail est une vertu. Pour un grec, travailler n'était pas le propre de l'homme noble, justement car cela n'avait rien à voir avec le perfectionnement, mais bien avec la condition *sine qua non*. Cela explique la distinction entre la maison, la *oikía*, et la cité. La maison s'occupe des tâches alimentaires, des soins les plus élémentaires de la vie et la maison est donc un lieu naturel du mineur et de l'esclave. Celui qui ne fait que travailler est soit un esclave, soit une personne qui ne peut pas atteindre la plénitude humaine.

Accumuler d'excessives richesses

Marx pense autrement, mais tel qu'il le pose, il n'a pas le droit de magnifier le travail. Pourquoi est-il vicieux d'insister sur l'assurance de la survie ? Cette aptitude est presque une contrefinalité. Si l'homme se consacre à accumuler plus de ressources que nécessaire, il succombe alors à l'expérience de leur manque. Si on consacre trop d'activité pour obtenir des ressources, il y aura un excès, une accumulation, on s'occupe alors trop de celle-ci. D'emblée, l'accumulation excessive est délicate, parce que ce qui est caractéristique de la vie humaine est l'insécurité de survie, et son assurance à ce niveau est superficielle et trompeuse. Cette conviction semble, sans doute, étrange pour nous qui sommes habitués à une civilisation différente où l'accumulation des ressources se considère très enviable. Pour la pensée grecque, celle-ci n'est pas enviable, mais plutôt nuisible : bien que l'homme doive rassembler des ressources pour ne pas mourir de faim, il s'expose, cependant, à un vice s'il s'obstine à ce sujet, car une vie garantie du point de vue de la survie induit l'illusion que cela suffit. Et alors, le projet de l'amélioration humaine, de la croissance morale, se fige. C'est cette thèse que jadis on soutenait.

S'il y a trop de ressources du point de vue de la survie, c'est-à-dire, ce que traite l'économie, la croissance de l'homme se fige. Celui qui est sûr dans ce domaine, se trompe. L'homme ne peut pas abandonner de travailler du point de vue de son propre redressement, de sa propre maturation intérieure. Il ne se retrouve jamais dans une telle situation. Mais s'il a beaucoup de ressources, on pourrait croire que oui ; il commet alors une lamentable erreur, et s'en retrouve perdu. Ainsi, la ploutocratie, le gouvernement des riches, est une forme corrompue, tant pour Platon que pour Aristote.

Ceci n'est pas le seul inconvénient qu'a le désir excessif d'accumuler des richesses. Comme cette aptitude fictive, le désir de l'assurer donne lieu à des inégalités, car les conditions qui le permettent ne sont pas égales partout. Pour Aristote, le facteur géographique est décisif en ce point. Cela provoque la différence entre les riches et les pauvres. On ne peut pas tous s'enrichir. Etant donné que le rassemblement de ressources est problématique, la meilleure ou la pire solution dépend de conjonctures étrangères à la propre capacité de décision ; mais dans ce cas, la chance intervient.

Aristote (comme Platon) est convaincu que la différence entre les pauvres et les riches détruit la *polis,* rend impossible qu'il y ait un bon *nomos*, ce qui donne lieu à l'agitation. Les riches et les pauvres ne peuvent pas s'entendre, tout simplement parce que les riches méprisent les pauvres et les pauvres envient les riches. Il ne faudrait surtout pas l'oublier, car nous sommes dans une situation d'abondance notable. L'économie est devenue reine de la politique.

Je répète que ceci peut nous sembler étrange, mais en même temps nous pouvons comprendre les motifs pour lesquels la belle vie, pour ces penseurs grecs, est devenue un cauchemar. Pensez que la vie belle et l'obstination dans la belle vie sont incompatibles : la belle vie rend impossible la vie belle.

Le mot grec « asfaleía » signifie "sécurité". Aristote déclare qu'il faut mettre la sécurité dans le *nómos*, dans l'harmonie entre les hommes libres à la recherche d'une vie belle. Cependant, la « asfaleía » ne consiste en aucun cas en la richesse. La sécurité basée sur l'abondance de moyens implique l'oubli des objectifs à atteindre et, par conséquent, donne lieu à l'intempérance parce que tout semble facile. Mais être un bon est ardu parce qu'il est difficile de trouver le moyen (le moyen est, ici, la vertu) (*Ethique à Nicomaque* 1109a 23-25). Il en va de même pour Thomas d'Aquin dans le commentaire correspondant (cfr. *In II Ethic*. lec.11, n.380; *In IV Ethic*. lec.1, n.661). Une tendance incontrôlée n'a pas d'objectif parce qu'il n'y en a jamais assez : la richesse représente un moyen insuffisant pour combler et satisfaire les fins de l'homme. Si quelqu'un s'obstine à les satisfaire, il tombera dans un processus sans fin dans lequel disparait la fin : il s'épuisera dans les moyens selon une tendance infinie qui, faute de fin, est insaturable.

Une autre conséquence négative de l'abus de soif de richesse est que l'autocontrôle moral est remplacé par un succédané d'une qualité inférieur : l'argent. C'est ce qu'Aristote appelle la « chrématistique », c'est-à-dire l'art de s'enrichir pour celui qui ne semble pas avoir de limites (*Politique,* 1256b 40-42). La cause de cette soif de richesse n'est pas le bien-vivre mais l'envie de vivre rendue illimitée qui, en désirant des moyens d'une façon illimitée (*Politique*, 1257b 40; 1258a 2), se concrétise en une mesure également cumulable sans fin dont la possession est représentative de tous ces moyens, par l'échange : on peut tout acheter avec de l'argent. Comme l'origine de cette soif de richesse est tout simplement la peur de mourir de faim (les médecins disent que la forme moderne de l'hystérie est la gourmandise), nous conspirons avec cette chose morte qu'est l'argent.

C'est pour cela qu'Aristote affirme dans la *Politique 1254a 7* que la vie est un acte parfait, *praxis teleía*, et non une production (*ò de bíos praxis, oú poíesis éstin*). Le vice détruit le principe, et le principe des actions représente l'objectif. L'homme corrompu ne voit pas la nécessité de choisir le vice uniquement pour atteindre un objectif. Et cet homme corrompu est celui qui cède à la belle vie (*Ethique de Nicomaque* 1140b 19-22).

De plus, l'autre point négatif de la chrématistique est qu'elle conduit à l'isolement, donc l'argent n'est pas un connecteur suffisant. Dès lors, chacun se consacre à son argent et la *polis* se brise. La chrématistique porte sur les transactions entre les choses extérieures à l'âme. Saint-Simon, un des premiers sociologues du 19^{e} siècle, disait qu'il fallait changer le gouvernement des hommes par l'administration des choses ; c'est là le signe de notre temps. Naturellement, si Aristote avait écouté Saint-Simon, il serait resté de marbre. Les choses devraient administrer et les hommes arrêter de gouverner ? C'est une folie des ploutocrates, une technocratie, une affaire d'esclaves. Aussi, la monnaie est la « représentation de la demande en vertu d'une convention : elle ne l'est pas par nature et il ne tient qu'à nous de la modifier ou de la rendre inutile » (*Ethique de Nicomaque* 1133a 29-32).

Il s'agit de la position des grands socratiques. Évidemment, il convient d'ajouter quelque chose en plus parce

Il s'agit de la position des grands socratiques. Évidemment, il convient d'ajouter quelque chose en plus parce que notre situation est toute autre. Les relations entre la belle vie et la vie belle doivent être abordées d'une façon un peu différente de celle d'Aristote, c'est-à-dire avec une nouvelle inspiration, bien qu'il faille toujours tenir compte du diagnostique classique.

La clé pour parvenir à modifier la situation est qu'aujourd'hui le travail a acquis, dans la vie de l'homme, une importance insoupçonnable pour un Grec. Cela implique que la dimension perfective de l'homme repose sur son action productive et, corrélativement, sur l'utilisation (erronément appelée « consommation ») de ses résultats. Aujourd'hui, la production n'est pas un problème réduit à la simple survie ; c'est la suscitation d'un monde dont l'organisation exige une attention particulière parce qu'elle réunit les conditions de la notion de fin. En effet, la fin en tant que tendance et la fin comme cause ordonnée d'un monde sont deux choses complètement différentes.

Ce monde suscité par l'homme exige sans aucun doute son insertion active dans celui-ci. Ainsi, son ordonnance n'est pas une simple administration des choses, mais une coordination des libertés et, par conséquent, un environnement propice au perfectionnement de l'être humain.

De cette façon, la notion de « moyen » a dû être clarifiée. Le fait de s'insérer dans les moyens que l'homme suscite en les rangeant en tenant compte de son épanouissement étique transcende la notion de la nature. Cette transcendance est appelée «personne ».

La personne est l'être chargé de mener à bien le perfectionnement d'une nature qu'on dit être la sienne. Cela signifie, selon Socrate et Calias, que chaque être humain n'est pas une forme spécifique et déterminée au singulier par des différences accidentelles mais un acte hyperformel dont le déploiement de la nature sert de voie. Par conséquent, l'acte qui est la personne -*actus essendi* dans la terminologie thomiste- s'étend et continue. En d'autres termes, c'est un acte expansif ou qui enrichit.

2. La confusion moderne

Les moyens dépendent de cet apport. Ainsi, réduire l'homme aux moyens comme si les personnes étaient des choses importantes contredit la nature de l'être personnel encore plus que ce qui est réduit par la philosophie grecque dans le concept de « acrasía ». A son tour, la personne élève la vie belle à l'existence qui est propre à son bien-être. Cependant, dans notre situation, une difficulté très importante pour poursuivre les recherches classiques existe dans ce que j'ai décrit. Afin de la rendre plus compréhensible, je formulerais la question suivante : aujourd'hui, savons-nous ce que signifie le mot « moyen » ? J'en doute fort. Une série de caractéristiques de l'approche moderne s'oppose à lui. Pour mesurer la difficulté, nous devons aborder une question compliquée.

L'absolutisation de l'action

Une absolutisation de l'action humaine s'est produite durant les Temps modernes. Cette action humaine n'est pas quelque chose de radical chez l'homme. Cependant, en la considérant comme absolue, ces caractères lui sont conférés au détriment de la destruction de son caractère personnel et de l'intégrité de sa même valeur active. Quand a été maintenue la volonté d'absolu, de grandes constructions philosophiques ont été formulées : quand cette volonté a faibli, un réductionnisme grossier a été commis. Évidemment, l'accent mis sur la fonctionnalité de l'homme devait provoquer une énorme croissance de ce qu'on appelle « moyen ». Mais, aujourd'hui, comprenons-nous suffisamment bien ce que sont les moyens ? L'absolutisation opérationnelle l'empêche, peu importe la façon dont elle s'y prend : tant sous forme d'idéalisme absolu (qui est, dans l'absolutisation de la raison humaine, identifiée à la raison divine) que sous forme de volontarisme nihiliste, de rationalisme pragmatique, etc.

En particulier, la tentative de rendre la volonté de l'homme absolue signifie qu'il existe une volonté isolée qui

est source de pouvoir du moment qu'elle représente seulement le pouvoir (accompagné du rien). L'absolutisation de la volonté est une interprétation particulière du pouvoir dont l'influence politique est notoire. Cependant, souvenons-nous que Nietzche a agi dans la crise post-hégélienne, crise basée sur la mise en garde face à l'idéalisme. C'est précisément parce que c'est un savoir historique totalement absolu qu'il s'est vu forcé de déclarer que l'avenir est quelque chose d'irrationnel. Si le savoir absolu a été atteint, il n'y a pas de raison dans l'avenir. Mais alors, un pouvoir totalement irrationnel, exclu de toute subordination à une fin, est susceptible de soutenir *a parte ante* une activité consistant en un pur autodépassement.

En se repliant sur elle-même, la volonté du pouvoir représente le néant pour toujours. En accord avec cela, les moyens, qui ne cessent d'augmenter, ont été abandonnés de toute direction qui mène à une fin. Cela revient à dire que les moyens se « dénaturalisent », qu'ils commencent à graviter sur eux-mêmes et à empêcher leur propre système fonctionnel en marge des objectifs. En d'autres mots, les moyens supplantent les objectifs. Sans aucun paradoxe, il est inévitable que l'absolutisation de la fonctionnalité humaine glisse vers l'empire des biens. Le volontarisme exacerbé débouche sur le pragmatisme.

L'absolutisation de la raison est une crise de vérité, car la pensée est relative à la vérité et la perd en même temps que son propre caractère opérationnel, en la rapportant seulement à elle-même. L'absolutisation de la raison représente l'impossible pur au niveau opérationnel. L'Absolu hégélien est une présence infinie et, en tant que telle, la généralité pleine et éminente, ce qui est bien plus important. Il n'y a pas, dans celle-ci, de vecteur de sens, d'intension ou de tension vers un « au-delà ».

Après Hegel, l'interprétation marxiste de la hauteur de la présence rationnelle apparait comme étant l'avancement faux et trivial, le simple reflet de la solidité de la base, c'est-à-dire du processus de transformation de la matière. Il est clair que ce processus, comme l'Absolu succédané, ne surpasse pas le niveau des moyens, puisque ceux-ci échappent à tout contrôle et empêchent son hégémonie énigmatique. Le marxisme devient une polémique âpre autour des moyens ayant un déficit téléologique clair.

La production et la distribution des moyens, comme catégories centrales d'une vision du monde de la vie humaine, soulignent une insuffisance théorique qui se répercute sur la captation-même de l'être du moyen. Sans aucun doute, le vide laissé par les objectifs a attiré l'attention de certains marxistes qui se sont attachés à le combler. Ceci préoccupe beaucoup Rosa Luxembourg et Lénine, mais aussi, avec plus de lucidité, Lukács, l'école de Francfort et Bloch. Que faire, en plus des moyens? Qu'y a-t-il au-delà des moyens, sans lequel ces derniers ne sont que pure insignifiance et d'un usage totalement arbitraire ? La planification centrale, c'est-à-dire le monopole instrumental, entraine l'accablant nivellement de l'homme corrompu avec les *choses* qui font partie de sa vie, sans laisser de résidus lors de la production. Plus encore, l'ennui est inévitable si la relation de l'homme avec les moyens ne dépasse pas l'intention -utopique- de constituer un mobile perpétuel de second ordre - dans ce cas, un collectivisme homéostatique. Est-on forcé d'accepter que l'homme n'est qu'un être parmi tant d'autres, un « interesse », parce que sans intérêt, il n'y a ni action, ni connaissance -Habermas- ou parce que la technique fait ressortir l'armature -*Gestell*- de l'installation et de la convocation dans laquelle l'homme et la réalité se rejoignent comme le suggère Heidegger ? Savons-nous, de même, ce qu'est un moyen dans de telles conditions ? La protestation hédoniste -exprimée par exemple par Marcuse- se limite à détourner la question sans lui apporter de réponse. La notion de corps comme instrument de plaisir duquel on dispose sans application productive préalable met rigoureusement en évidence l'avènement du rien en mettant fin à son usage. Ce rien est désigné par Thomas d'Aquin comme étant la maladresse et l'assoupissement –*hebetudo*–. Il y a ceux qui acceptent cet assoupissement comme un nouvel épisode hédonique : c'est le renoncement à la joie. Taciturne, approfondissant la préoccupation, tel un adolescent rance, l'homme se plonge dans le cercle vicieux de l'échange en n'entrevoyant pas de sens à une existence achevée, c'est-à-dire dans le plan des moyens sans finalité.

De plus, les difficultés de compréhension de l'être du moyen concernant ces attitudes échappent à la bonne observation classique qui consiste en le fait que l'homme ne se limite pas seulement à l'exercice d'une conduite interne: il capte aussi la raison-même du moyen et, par conséquent, sa relation avec les objectifs. La notion de valeur-travail de Marx, et de l'intérêt comme valeur pour Habermas, ne garantissent pas la compréhension des

valeur-travail de Marx, et de l'interet comme valeur pour Habermas, ne garantissent pas la comprehension des moyens.

C'est ici que Nietzsche entre en scène. Il évite de tomber dans un monologue, supprimant dès le départ la pensée et élevant l'Absolu au rang d'une simple productivité renouvelée de la volonté. Pour le moment, l'élévation idéaliste est discréditée et, dans l'immédiat, le phénomène s'enflamme. La critique de Nietzsche se rapporte à Platon : le monde des idées est *l'autre monde ;* ce que l'on ne peut pas avoir sur le plan de la vie. De plus, l'idée est elle-même une simple présence et, en tant que telle, elle est inactive, morte et, mieux encore, ce qui peut déjà être déclaré mort. La dure ironie de Nietzche s'apprend avec la solennité des constructions en papier et carton de la raison. La critique affecte moins Platon qu'Hegel, c'est-à-dire qu'elle touche le processus dialectique tout entier dont le premier mouvement est perçu comme une oscillation et de la faiblesse. Nietzsche

défend la réflexibilité de la position pure (qui est impossible si on donne à la négation le passé dialectique) s'obstinant à ne pas rester fixée d'un seul coup.

Nietzsche rejette l'intentionnalité du fait de penser pour l'estimer non pas comme une aliénation, mais comme un évanouissement de la force de la vie. Cette intention a dû tout simplement être arrêtée parce qu'elle nous éloigne de la spirale de la volonté, qui nous dissuade d'être né.

Le moi revient à être ainsi en vertu de la volonté: la volonté est, en tant que position thétique, suppresseur de toute naissance. Dans la volonté, le moi se retrouve élevé au-dessus de lui-même, en étant fondée par celle-ci. Cela signifie que fonder représente le rien en tant que détermination, car le moi n'est pas fondé en tant que quelque chose mais bien en tant que l'inverse de tout résultat. L'éternel retour est le rien de l'intentionnalité de la volonté retrouvée, repliée vers le moi, lequel s'en remet à elle en tant que fondement. En somme, la position de la volonté fait appel au moi. L'ensemble ressemble à un astre errant et bloqué dans son intérieur.

Mais il est évident que, dans ces conditions, la volonté n'aime pas ou que, selon elle, aimer implique une problématique insoluble parce qu'elle est fermée. Elle ne mène nulle part, elle ne conduit pas. En résumé, la crise de la finalité est une caractéristique commune des idéologies du 19^{e} siècle.

Cela se remarque aussi dans le mécanisme, dans le relativisme inhérent à la théorie du progrès *indéfini* et dans les fondements évolutionnistes. Par exemple, la subordination de toutes les variables biologiques à la survie, dans la théorie de Darwin, est une grossière annulation de la tendance dans le phénomène dans lequel cette tendance est plus manifeste: la vie. Pensez un instant à cette curieuse aporie : à supposer que l'intelligence humaine soit entièrement due à l'évolution biologique, seule cette intelligence parviendrait à devenir elle-même quelque chose d'autre de façon adéquate si on la reconnaissait comme étant le processus auquel elle est due. Cependant, cette redondance annulerait l'intelligence en tant que telle. En d'autres termes, la notion de processus matériel, raison suffisante de l'intelligence, est incompatible avec toute compréhension, car il serait plus approprié de la considérer comme un processus, lequel a besoin d'être compris pour exister d'une certaine manière. En outre, soit l'intelligence est superflue, soit elle contient réellement quelque chose de différent de ce processus.

Ces brèves considérations mettent en avant la dissolution de la tendance latente dans de nombreuses variantes des Lumières. Sans compter, d'autre part, sur le fait les fondements évolutionnistes sont à peine intelligibles – tels qu'ils sont définis – ils n'incluent pas pour autant dans leur thématique, comme cela devrait être, la compréhension du mode selon lequel l'intelligence de l'auteur se limite à eux. Il semble indubitable qu'ils sont provisoires ou qu'ils n'ont pas atteint ce que Kant appelait le statut sûr de la science.

Il est probable que l'estimation de Blumenberg, pour qui la notion la plus opérante sur les fondements modernes, du moins depuis Espinosa, est celle de l'auto-entretien – Selbsterhaltung – soit correcte.

L'obstacle que Nietzsche a prétendu lever contre la faiblesse humaine s'effondre à mesure que l'insignifiance des moyens et son inutilité sont manifestes. On ne sait pas quoi faire parce que sans objectifs, on ne dispose pas

de moyen capable de contrôler l'ensemble des moyens. Une autre modalité de la situation est de provoquer l'inévitable pour compenser le manque d'énergie intérieure. Dans la contrainte du terroriste de pousser sur la gâchette – l'effet destructeur est dès lors automatique – il existe un composant de ce type. La nature interne de son attitude domine-t-elle le terroriste ? Selon des indices clairs, il opère quasi à l'aveuglette, confiant en l'éventualité, à laquelle il s'accroche désespérément, d'atteindre ou d'extraire du crime la réussite d'une illusion incertaine. Désespérément, comme obligé de se projeter dans l'absence de toute efficacité positive, le style sombre de la peur se détache. Il semble qu'un celtibère pénétrant est arrivé à exprimer cet état d'esprit avec ce cri : vive le pire ! La violence est une simplification extrême, un primitivisme et une désarticulation, une incompréhension de la série de moyens positifs, le royaume du hasard, l'anti-moyen. On postule pour la transmutation de la haine, de la non-volonté que quelque chose existe ainsi qui pour l'accomplissement de son anéantissement, dans la genèse d'une nouveauté.

La violence en tant que limite montre le résultat déplorable de l'absolutisation de l'action humaine. Nous avons vérifié la prédominance alternée de l'énergie sans forme ou de la forme sans énergie, c'est-à-dire la perte de l'intégration de la forme et de l'énergie découverte par l'aristotélisme. Le résultat, en ce qui nous concerne pour le moment, est que nous ignorons la tendance des moyens, car cette tendance est ce qui est appelé « fin ». Ni les énergies sans forme, ni les formes sans énergie ne sont capables de fin. Cependant, étant donné la situation, l'avenir apparait comme catastrophique et l'an 2000 devient le lieu géométrique des peurs. L'avenir se ferme et l'homme perd sa liberté qui, en grande partie, est une capacité du futur en tant que risque. Qu'y a-t-il chez l'homme faisant face à l'avenir ? Selon l'idéalisme absolu, ou le volontarisme paralysé, rien. Notre situation est extrême, non pas d'une manière eschatologique, mais à la façon d'une inhibition, d'un rejet de sa continuation.

S'il s'agit d'une bonne description, nous devons reconnaitre que les questions, regroupées dans une énorme séquence par Kant, ont toutes reçu des réponses sous forme négative. Que puis-je connaitre ? Rien. Que dois-je connaitre? Rien. A quoi dois-je m'attendre? Qu'est-ce que l'homme? Rien. C'est là la réponse actuelle aux questions kantiennes. Mais également: pourquoi l'avortement? Parce que le coup d'arrêt de l'avenir d'un bébé n'a pas d'importance ; pourquoi le divorce ? Parce l'homme n'est pas capable d'avoir un engagement stable. Pourquoi, en revanche, un autre type d'engagement, à savoir un projet de consensus politique universel aussi intellectuellement pauvre soit-il ? A cause d'un réflexe de défense et de conservation devant la perspective de tout changement perturbant. On sous-entend que toute initiative est forcément partielle et faible, car l'équilibre précaire est altéré de façon irréversible. A cette impression de partialité contribue également le socialisme, mis en scène avec l'aspect de celui qui met tout en révision et qui fait de la polémique, et propose un modèle de société qui généralise tout, homogène et, par conséquent, extrêmement simpliste, incapable d'assumer la pluralité des aspects et des dimensions constitutives d'une société développée. La partialité particulière du socialisme l'amène à imposer l'atonie fonctionnelle à la complexité de la situation afin de la dominer. Par conséquent, le socialisme reconnait sa partialité et se résout à négocier. Il introduit une insuffisance basique dans le pouvoir. On a donc implanté la version actuelle de la partitocratie, qui représente bien plus que le pouvoir des partis politiques. Il s'agit d'une division et d'un affaiblissement du pouvoir dans sa totalité, c'est-à-dire au-delà de la sphère de l'administration et de l'assemblée législative.

L'autonomie des moyens

A présent, nous devons faire face à une objection très claire contre la possibilité de la description précédente. Comment expliquer la spectaculaire augmentation des moyens depuis le siècle passé à partir de ce qui a été dit précédemment? Il semble évident que les idéologies de l'Absolu n'ont pas suscité de moyens mais, au contraire, ont soulevé un obstacle pour l'activité productive, laquelle pourrait s'auto-déclarer absolue seulement par stupidité. Comme toutes objections bien argumentées, celle-ci offre une grande perspective.

1. Elle suggère, pour le moment, que l'homme suscite des moyens sans réussir à les reconnaitre comme tels, ou qu'il les produise sans le savoir avec exactitude. En d'autres mots, il y a bien plus de moyens que ceux qu'on

désigne comme tels ; les « objets » qui sont réellement des moyens sont ordinairement considérés comme des entités évidentes, qui se trouvent là d'eux-mêmes. On oublie que ce sont des effets de l'imagination humaine. La raison fondamentale de cette inattention se concrétise en la dépendance des moyens en ce qui concerne les personnes. L'ignorance de notre condition de personne entraine l'absence de la perception des moyens.

Il faut probablement ajouter à cela d'autres facteurs. En concentrant l'effort dans leur invention, les moyens sont définis comme les objectifs. D'autre part, une fois atteints, cet effort disparait et les moyens se mêlent aux éléments de la nature (quand on trouve la façon de les produire, cela se fait presque automatiquement). Le fait de les inclure à la phase de la disposition consolide cette attitude superficielle devant les moyens : pour disposer d'un moyen, il faut qu'il existe déjà. La disposition est quelque chose qu'on s'approprie et non une compréhension du moyen selon son *status nascens*. La non-connaissance a lieu également quand on accepte que la fin justifie les moyens : une telle justification remplace la compréhension de l'être du moyen. Cependant, bien que le postulat méprise le fait qu'une fin particulière bouleverse la compréhension de l'être du moyen, elle n'empêche pas, d'autre part, l'abondance de son utilisation. Cette utilisation est un curieux exercice de la ruse (pas exactement ce qu'Hegel appelle la ruse de la raison). Celui qui a recours à la ruse le fait en faisant appel aux utilisations forcées des moyens ou en essayant de trouver des solutions aux problèmes suscités par sa maladresse. De plus, à l'inverse, il faut laisser de côté la ruse pour comprendre ce qu'est le moyen (la ruse est l'unique recours aux failles de l'intelligence).

Il faut une certaine humilité pour accepter que tout ce que nous produisons – la culture, la technique, l'art (!) – n'est rien d'autre, dans son être, que des moyens. En outre, comme l'avidité de disposer entre rapidement en scène, nous nous précipitons de consacrer les objectifs qui n'en sont pas. Nous finissons donc par affirmer que le moi est un objectif, sans comprendre qu'en le subordonnant au moi, on tombe dans l'esclavage. Ainsi la plus petite marque d'insubordination se convertit en trouble et en soif obsédante de le détruire. Nous ne remarquons pas non plus à quel point la subordination universelle donne le vertige, malgré le fait que Platon ait déjà affirmé que le tyran est attiré vers ce qui est infini – le pouvoir total est, pour le moi, l'absence de toute intention qui exige pourtant un contrôle. Nous ne prêtons pas non plus attention à l'expérience de Nietzsche, clairement vertigineuse dans sa circularité-même.

Toutes ces caractéristiques se retrouvent dans le pragmatisme moderne et dans l'ambigüité du projet des Lumières comme étant l'unique projet. L'ambigüité consiste en l'ingérence brutale de l'intention de disposer dans la capacité humaine de susciter des moyens. L'intrusion opère comme une réclamation hâtive, c'est-à-dire selon la rigueur catégorique du principe du résultat (à laquelle j'ai fait allusion à d'autres occasions). De cette façon, la capacité de susciter se convertit en un moyen pour un moyen. La vigilance extrême avec laquelle vit Descartes (prolongée à travers Kant jusqu'à nos jours), vient à être comme un pari sur une attente fouillant dans la faculté des moyens pour les obtenir, pour les chasser immédiatement. Ou, en utilisant une autre métaphore, c'est le recours à la capacité, avec des exigences urgentes, afin de combler la nécessité, l'interprétation de ce qu'il y a de générosité dans l'homme en termes de vivier pour l'approvisionnement d'un égoïsme superposé. C'est la forme la plus brute d'exploitation de l'homme par l'homme, ce n'est pas celle que Marc ou Proudhon ont découverte.

Les Lumières ont confondu la praxis et la poïesis. C'est l'intention de disposer sans fin de la raison, c'est-à-dire d'étendre à la raison la disposition en tant que moment de déploiement de la personne. Cette intention est une erreur théorique et morale. Pour la détruire, il convient de distinguer la disposition et ce qui est disponible. En disposant, on dispose *de*, mais l'idée de disposer de la disposition marque une dérive incohérente et vide, extrêmement dangereuse. Il est facile de déceler en elle un pseudo-exercice de la liberté qui la dissout dans l'angoisse, ainsi qu'une abdication laissant l'homme sans défense devant la tyrannie et l'inimitié.

2. En second lieu, l'objection suggère une caractéristique des moyens dans son abondance telle qu'elle est provoquée par le pragmatisme absolutisé. Si le pragmatisme est l'incompréhension de l'être du moyen selon l'interprétation étourdie et irrespectueuse de la genèse des moyens comme étant un moyen pour le moyen (à

l'interprétation étourdie et irrespectueuse de la genèse des moyens comme étant un moyen pour le moyen (à partir de l'hégémonie de l'égoïsme sur la personne humaine), l'utilisation des moyens ne peut pas remédier à sa première incompréhension, laquelle apparait et continue en eux. Celle-ci signifie *confusion*. Dans la confusion, les moyens sont rebelles. En effet, ils possèdent une certaine façon d'être et un fonctionnement imprévisible dans la mesure où on ne les comprend pas. La compréhensibilité des moyens est loin d'ici, en eux-mêmes, transformée en une situation inaccessible si sa genèse est un moyen pour un moyen. L'égoïsme conduit, comme je le dis souvent, à une étourderie, à une fausse supériorité encourageant la inattention.

L'égoïsme tend à se dispenser de comprendre, étant donné que le moyen fonctionne à ses risques et périls. L'autonomie fonctionnelle et la diminution parallèle de la compréhension dans son utilisation contribuent de façon décisive à l'obturation de la fin. En d'autres termes, la connexion de la disposition avec le moyen – ou l'accessoire - comme activité est faible et incomplète. Le phénomène est frappant : utiliser un moyen revient à se limiter à le mettre en service. Au sens strict du terme, c'est le moyen lui-même qui se charge de fonctionner. Le contact du fonctionnement humain avec le moyen, opérationnel, au niveau de l'utilisation se réduit à ouvrir ou fermer un interrupteur (éteindre ou allumer la lumière, la télévision, démarrer la voiture, le pilotage automatique d'un avion, etc.). Cela entraine l'impression que l'appareil est « presque vivant ». Mais cela donne également une autre impression: quelque chose comme la trivialité du fonctionnement humain ainsi que ses conséquences. Corrélativement, un certain renouvellement de l'attitude magique et animiste, avec ses composants de peur et de révérence, a lieu. L'ignorance du « cœur » du matériel et le charlatanisme de l'expert en réparation des pannes, les scientifiques assimilant cela au « gourou », représentent la technocratie à l'état pur. Remarquons également la modernisation de la médecine et de l'ésotérisme, qui arrive à un ridicule extrême dans les rituels de psychanalyses. Tout cela contribue à consolider l'idée de moyen pour le moyen. Le corps humain apparait comme un instrument dont la clé se trouve dans les mains d'un autre. Personne n'est propriétaire de sa propre psyché, laquelle est définie comme inconsciente à déchiffrer uniquement pour le « psycho-archonte », c'est-à-dire les techniciens de l'âme. Il arrive que la raison cesse d'être directrice, changeant sa substance en machine et restant sans elle.

L'idée de dominer le monde moyennant une connaissance transformatrice comporte l'intention de construire un facteur dominant (qui n'existait pas jusqu'alors). En premier ressort, l'idée n'est pas insensée et son succès, bien que partiel, n'est pas négligeable : dominer est une propriété de la connaissance, l'intelligence est une faculté des moyens, etc. ; Cependant, il faut rejeter toute dérive dégradante, donc l'homme est supérieur au monde et, il relève de la compétence du supérieur d'élever à l'inférieur ou de lui communiquer sa dignité. Le perfectionner, c'est là la fonction primordiale du jugement concernant les choses matérielles. Ainsi, la réduction de la raison au pragmatisme est une égalisation humiliante, une diminution appauvrissante qui n'apporte aucun avantage pour le monde. Ce à quoi il convient d'ajouter deux observations supplémentaires.

La première dit ceci : la diminution appauvrissante avec laquelle naissent les Lumières empêche la raison de maintenir son caractère dominant au-dessus du facteur de pouvoir qu'elle suscite. Cela équivaut à la rébellion des moyens. Elle sert à prouver le fait certain que l'homme appartenant aux Lumières n'a pas plus de ressources pour palier les inconvénients présentés par les moyens que pour se tourner vers les autres, ce qui est le comble de la ruse, ou un processus sans fin qui laisse intact le problème et, à la longue, l'aggrave. La surprise du philosophe des Lumières devant cette observation est extrêmement curieuse : pour lui, il n'y rien au-dessus des moyens. Or, cet aveuglement est le danger-même de sa situation, c'est-à-dire le transfert de la substance de la raison aux moyens, la privation de la fin.

La seconde observation met en garde contre les faux espoirs. Les Lumières postulent l'émancipation de la raison en termes de totale disposition à celle-ci. Mais il s'agit d'un postulat illusoire qui se tient seulement tant que cette totalité de la disposition n'est pas atteinte, ou précisément parce qu'elle n'est pas atteinte. Cette impossibilité est ce qui empêche la folie de l'homme des Lumières. Pour prouver cela, il suffit de souligner que si on arrivait à la totale disposition de la raison, la coïncidence de la raison avec un postulat se produirait. L'absurdité est évidente : cette coïncidence anéantirait la raison. En d'autres mots, si la connaissance du monde n'apporte aucun avantage pour le monde la connaissance se réduit au monde : il n'y a rien d'autre que le

monde, le monde est unique. Mais alors, il n'y a pas de connaissance. Selon les physiciens, la notion de cas unique est incompatible avec la science. Pour notre part, nous mettrons en évidence que la raison émancipée représente la raison dépersonnalisée. Une personne ayant un penchant pour une raison superlative est quelque chose d'aussi improbable que la dimension du nez glosée par Quevedo.

La peur de la technique est due à l'incompréhension pragmatique. Le moyen finit par montrer une tendance marquée à détenir lui-même la fin. La fin vient du moyen en dehors des fins humaines ; avec cela, la personne humaine reste sujette à une trajectoire étrange, dans une situation délicate et dangereuse. Il ne s'agit plus seulement d'une confusion mais de l'apparition inouïe et insoupçonnée d'une fin selon le « vitalisme » du moyen. De cette manière, le moyen cesse simplement de l'être, son incompréhension plonge dans une initiative qui nous échappe et qui mène on ne sait où (personne ne le sait : ni l'homme, ni la machine ; cependant, c'est la machine qui détient la fin).

Dans la philosophie analytique moderne du langage, un essor symptomatique touche le secteur que l'on dit pragmatique. C'est la considération de la parole comme se trouvant chez l'orateur ou émise par le sujet (par exemple, la notion d'*acte illocutionaire* d'Austin). Il s'agit de la réaction importante face à l'autonomie des moyens : au moins, le langage ne doit pas nous être enlevé. La notion de jeu linguistique, proposé par Wittgenstein, vise également à éviter la déshumanisation du langage. Cependant, la linguistique pragmatique n'a aucun lien avec la question de la complexité de la phrase comme unité minime de sens ayant la prétention d'exprimer la vérité. Le contrôle exercé sur le langage sous forme muette n'est donc pas une garantie suffisante face à la modernisation de l'informatique. En définitive, aujourd'hui aussi le langage fonctionne seul et offre une dérive imprévisible. Ce qui est imprévisible dans le fonctionnement instrumental aggrave notre propre désorientation.

Conclusion: le pouvoir face à la problématique des moyens

Aujourd'hui, que reste-t-il de la personne quant aux moyens ? Comment se lancer dans une fin classique du bien-vivre ? Comment organiser la vie en commun ? On ne sait pas car elle semble avoir été remplacée par un ensemble de machines qui s'en remettent les unes aux autres. Il n'y a pas de moyens particuliers mais un ensemble de moyens : un tel ensemble est le moyen dans cette ère de la surabondance de moyens. C'est pourquoi la notion de contexte est tellement utilisée : toute disposition d'instruments présuppose le réseau constitué par l'ensemble des moyens, réseau dont nous ne disposons pas. Donc, avec la notion de contexte, on ne résout rien à part le fait qu'on assiste, impuissant, au développement de la situation.

Or, ici il doit y avoir une erreur, puisque l'inhabilité de l'homme pour l'avenir n'est pas admissible. Cette erreur affecte la situation de deux manières : elle désorganise sa complexité, qu'on a rendue hétérogène et qui a perdu son profil unitaire, et elle nous empêche de concentrer tout effort. Par conséquent, il faut procéder à sa rectification parce que la vocation de l'avenir est le propre de l'homme et qu'elle doit être rétablie.

L'homme est certainement plus riche en ressources que ce que ces interprétations admettent et, pour cela, il continue d'avancer même si elles le troublent. Nous nous trouvons, au moins, dans une situation dans laquelle il n'y a ni avantages, ni obstacles malgré le fait que nous ne dominons pas ce que nous devrions évidemment dominer ; malgré la crise du pouvoir et de la banalité résultante de la politique et du raccourcissement du rayon des intérêts ; malgré les solutions préparées rapidement de façon convulsive par manque d'inspiration. Mais, pour cela-même, il faut affirmer que nous supportons un désordre, un certain obstacle qui engendre une irritation des nerfs ou un conformisme prématuré.

Toutes ces observations doivent être prises en compte au moment d'établir la réforme du pouvoir.

Mais, le pouvoir est-il quelque chose de plus que ce qu'il *est* ou *a été de facto* ? Sans doute, parce que le pouvoir de fait est tombé ou parce que, de fait, ce pouvoir n'est même pas efficace. Il ne suffit pas oindre l'acte du pouvoir avec des justifications extérieurs, si la disposition des moyens est une simple illusion. Ni les conservateurs ni les progressistes ne peuvent apporter de solutions.

L'idée d'organiser la vie en commun à travers une disposition de moyens idoines se heurte à la complexité de la situation du moment qu'elle détermine par l'ensemble des moyens émancipé. Une complexité non-unitaire, et à la fois déterminante de la société, empêche le projet d'une organisation, lequel soit est un ajout à un complexe complet imperméable à son influence, soit s'enfonce dans ce complexe et est emporté par celui-ci. Il n'y a pas de hiérarchie de requêtes quand c'est l'ensemble des moyens qui dirige : le pouvoir politique a perdu sa propre nature, c'est-à-dire le caractère spécifique de ses moyens propres. L'impression contraire est un attachement nostalgique aux anciennes vigueurs aujourd'hui dépourvues d'efficacité. Si on parvient à regarder par-dessous les oripeaux, on perçoit que l'Etat se limite à se subroger à la société. Avec cela, l'ensemble des moyens succombe à la désorganisation.

Les choses qui se font, les mesures prises, font fuir l'avenir. On part d'une inspiration à parti de laquelle l'avenir n'est pas accessible parce que l'utilisation des moyens n'est pas terminée, ou parce qu'il n'y a pas d'accord entre les fins subjectivement prétendues et celles portées par l'ensemble instrumental. La surabondance des moyens coule dans une direction opaque pour l'homme. Cela correspond à la désorientation de la politique.

La révision de l'objection a mis en relief l'affinité entre les absolutismes philosophiques et l'intention du philosophe des Lumières. Nous savons que l'avenir nous a couverts parce que nous avons cherché une absolutisation de ce qui est dynamique chez l'homme, de ce qui vient de ses facultés, ou parce que nous avons fait allusion de façon pragmatique à de simples résultats. Nous avons pris le train en marche, sans nous préoccuper de l'endroit d'où il venait ni de l'endroit vers lequel il allait. Mais les facultés sont fondées ; les principes des opérations émanent d'un principe antérieur, que classiquement on appelle « âme ». Il ne s'agit pas de s'étonner que la tentative d'absolutisation du rendement des facultés, c'est-à-dire ce qui est dynamique et opérationnel chez l'homme, se termine en une évaporation, en oubliant son soutien primaire. Une telle chose est arrivée à l'enfant prodige de la parabole évangélique.

Peut-être est-ce le retour au père qui rend possible la restitution ce que qui est perdu ? L'expérience chrétienne l'affirme : seul ce retour assure que le meilleur reste à venir. Le christianisme est une réparation et une dotation de l'homme au sujet de son destin, de sa croissance et de sa voie. Un présent simplement prolongé est une fausse immortalité, un non-sens et, dans le fond, quelque chose d'impossible, car le présent nécessite une garantie différente d'elle. Dans tous les cas, s'en tenir au présent est faisable tant que l'avenir est ouvert. Si l'avenir disparait, le présent s'évanouit, il n'est pas vivable. Le présent représente un cadeau. Ainsi, nous prions pour l'aujourd'hui, pour chacun de nous.

L'éternel retour représente la souveraineté du jeu comme l'unique qui ne cesse pas, l'instable temporalité qui prive « l'autre » de sérieux et anéantit le destin, c'est-à-dire l'intentionnalité amoureuse. Nietzsche a dispensé la volonté de cette possibilité de commettre une faute concernant « l'autre ». De quelle manière « l'autre » peut-il nous orienter, nous faire des reproches, ou nous demander quelque chose quand ce qui est définitif est toujours distinct, autre de l'autre? Mais, une volonté capable d'amour aime « l'autre » et, en même temps, aime *plus*. Particulièrement, le *plus* de l'amour ne tient pas sans avenir (la déclaration de Saint Augustin «tu as dit "ça suffit": tu as péri » se rapporte à la croissance de l'amour). C'est là la solution à l'aspect menaçant du pouvoir qui se trouve entre les mains des sophistes.

Si nous avons dilapidé l'héritage parce que nous nous le sommes approprié au niveau de l'action ; si nous sommes entrés dans la perte en construisant l'Anthropologie plaçant l'absolu sur ce plan ; si, avec cela, l'irresponsabilité et la confusion des fruits de notre activité se sont proliférés ; nous devons élargir le fondement. Et la première chose à faire est une percée dans les profondeurs de l'homme. Il faut considérer l'homme avant son opération. Nous disposons de moyens mais d'où viennent-ils ?

La situation actuelle est critique en termes de radicalité, et donc, par conséquent, également en termes de finalisme et d'avenir. Il faut étudier la genèse de l'opérativité des moyens, c'est-à-dire entreprendre une incursion dans la personne. Et cela concerne aussi bien celui qui enquête sur la théorie de l'action que celui qui enquête

sur la Sociologie. Il s'agit d'aborder l'organisation et son ouverture à la communication.

DISCOURSE ON METHOD

Questions on Polo's Method of the *Abandonment of the Limit*

Paul Mimbi (Kenya)

After studying a few authors of the 'System Philosophies' —the family of views that draw inspiration from Descartes— an aspiring young philosopher remarks: why are these people obsessed with the theory of knowledge instead of tackling the real issues? The youngster could have been wrong in his observation, yet all agree that the obsession for the method over thematic questions is the hallmark of the modern thinkers...with Kant marking the so-called critique/dogmatic divide… Is it any wonder then that they seem to be quickly running out of line? Consider the following example: after seeing a slithering cobra coiled up in a corner of your tent on waking up in the morning in a camping expedition would you first stop to think of whether the eyes are reliable enough to be taken on their face value? Would you not rather be more inclined to think that the matter in hand is weightier than a consideration of the conditions for the possibility of seeing it? What is more important: the disease causing organism under observation or the electron microscope the researcher is using to observe it? Why the obsession for method with the consequent relegation of the real topics to a distant second place? We know that thinking is important but should we stay the course of our inquiry just in the thought process? Would the following expose provide an answer to this puzzle?

The Dynamic of the Principle of Immanence

Be it as it may, one could be prompted to ask: why did philosophical inquiry end up in this rut? Is the principle of immanence to blame? Let us see whether we can find out. Indeed the principal sign of this pathway is the consideration of thought as the foundation of being. As any thought process necessarily involves the act of thinking itself and the corresponding subject matter, one simply gets overawed with his idea and stays the process there. The classic approach —thought grounded on being— is inverted:

- The human mind attains no other object than its own representations (ideas, phenomena, empirical impressions) —the only 'reality' it can contemplate.
- The mind concentrates on the intelligible species as object *quod* to the detriment of the *quo*[2]. Notice that if one is constrained within the realm of the *quod* he somewhat cuts himself off from the world without. The *quod* becomes a limit of his very quest to know the trans-ideal world.
- Thus any philosophy may be considered *immanentist* which does not admit the transcendence of being *(ens)*
- *Immanentism* is possible because human mind, according to Aristotle, is *quoddamodo omnia* (somewhat all things) and as such is capable of constructing a replica of reality within itself.

- The formula of the principle of immanence is articulated as the Cartesian *cogito*[3] and the "generic I think" of the Kantian transcendental subject.

- With this principle, both being and truth, as the agreement *(adaequatio)* of the mind with reality, suffer a dramatic reduction. However much one scrutinizes his thought he will never derive there-from one single iota of the reality without. One is condemned to remain in the dream world…

Its Historical Evolution

In the last two or three centuries this principle, although spawning families of views, has taken on contrasting forms. It has been understood as the evolution of ideas or world-views *(historicism);* as a constructive and methodical system of thought *(logicism);* as a rationalisation of nature *(scientism);* as a linguistic structuring *(Analytical Philosophy, Structuralism);* as a product of the individual or social consciousness *(Psychologism, Sociologism); Eclecticism, Pragmatism* ... eventually disembarking into *Nihilism*, a counter-position of the (collapsed) rationalist optimism, which viewed history as triumphant progress of reason[4]. Let us take a look at all this more attentively…

- *Rationalism* is the first step of the philosophy of immanence. Being is reduced to the object of knowledge —an emphasis on the *quod* aspect of the intelligible species as opposed to its aspect *quo*. That which is known properly and directly is the idea (the ideal equivalent of *essence*). Sense experience, as a source of knowledge is cut out. Reflection is the only scientific pathway to knowledge —the new method; hence the tendency of philosophy to be reduced to a theory of knowledge. Hence also the fragmentation and polarisation of knowledge (thought/extension; object/subject; individual/society). The main representative is Spinoza. By concentration on the object rather than the subject in the Cartesian subject-object dichotomy, he moves from epistemological to cosmological immanence: *cogito naturam*, *ergo* ... (*I think of nature, hence*... the nature as it appears to my mind).

- *Empiricism* (the view that experience, especially of the senses, is the only source of knowledge) comes about as a reaction to rationalism, but still under the supremacy of consciousness —the ideal order of things is still dominant. The Empiricist goes from intellectual intuition to sense intuition (Hobbes, Locke, and Hume). *I sense (feel), therefore I am*...that is to say, I have this or that impression of the world about me, therefore…

- *Critical Idealism*, also called *Transcendental Idealism*,[5] is a convergence of rationalism and empiricism —an attempt at reconciling both. Kant, the main figure in this family of views, worked out a Copernican revolution with his system—he claimed to have reached a synthesis between rationalism and empiricism. For him, being (*esse*) is not a real predicate but rather the absolute positing of a thing before, and for, the knowing subject (being = positing of thought). The foundation of being is situated in human subjectivity. Access to transcendent objects is reserved to *Practical Reason*, which establishes (by way of *postulates*) the objective reality of *freedom*, the immortality of the *soul* and *God*, objects otherwise of faith, not of knowledge. *Transcendental ego cogito*…

- In *Absolute Idealism* the immanence of thought becomes complete master of reality. Consciousness becomes an Absolute, which transcends all partial determinations, and which is called 'God' (thus Fichte, Schelling and Hegel). The absolute immanent character of this claim is the fact that there is no distinction between the finite and the infinite. The finite is an essential *moment* of the infinite.

- *Dialectical Materialism* is the convergence of anthropological and materialistic reductionism with the dialectics of Hegel[6]. The principle of immanence is presented in a new version in which human praxis acquires a central role *(I do, therefore I am).* For Marx, man generates himself by his work. Truth is not given; it is created by practice. Being is not given; its place is usurped by a dialectical becoming.

- *Voluntarism, Existentialism and Positivism*: The dynamic of the principle of immanence now turns to the will:

volo, ergo sum. "The doubt was a will to doubt, and it was a will to doubt because it was a will to power" (Nietzsche, Schopenhauer). In *Existentialism*, Heidegger tries in vain to recover being: "being is not that which is present, but the *presence* of that which is present",[7] that is to say, the appearance of being to consciousness. In spite of his very noble attempt —to retrace the steps back to being— Heidegger still remains confined within immanence.

- *Religious Immanence (Modernism)* began with Luther. He had no interest for *God-in-himself* but rather *God-for-me*. This culminates in *Modernism*, for which religion is a vital phenomenon originating from the movement of the heart called *sentiment*. "I feel (for God), therefore…" The resulting evolving consciousness is similar to Hegel's Absolute.

- *Critical Idealism* tries to adopt the principle of immanence, and from it recover realism which would then be *critical* as opposed to the old form of *(dogmatic)* realism.[8] This is an impossible task. If one begins with thought, one cannot progress beyond beings of thought (from *esse* one can get *intelligere* as an act, but not the other way round). So the starting point must be abandoned if one wants to do metaphysics. Representatives of this school of thought have been mainly Cardinal Mercier, Maréchal and Karl Rahner. *Mercier* starts form the *cogito*. What is primary is our thought. On reflecting we observe sensations—which are passive. By applying the principle of causality, we postulate the existence of the external reality. *Maréchal* wished to arrive at realism from a Kantian transcendental analysis —reality can be reconstructed by analysing the formal object of the mind. He is the forerunner of *Rahner.* His claim: the object of metaphysics is an a-thematic perception of being —an indeterminate being understood along the lines of formalistic scholasticism. In this a-thematic perception, the Absolute would be implicitly affirmed (*neomodernism*).

Beyond the World within

Now the big question is: would Polo have fallen victim to all this? I do not think so; yet on reading him one cannot help but feel that he gives much too much weight to method over thematic issues. My fear is that I may not have understood him at all. Thus the main purpose of this paper is to expose the areas where I may have missed the point altogether so that the seasoned *Poloists* may come to my help. My incursion into *Poloism* has had a very bumpy ride, not least because of his love for making simple matters overly complicated but above all because of the resistance of my mind to assimilate his thought. Indeed, I have no doubt in my mind that Polo has something to say; besides, he is genuine about it. Nevertheless, one cannot help but think that the modern philosopher tends to write for the gallery, for a reading public that is disappointed if things are too simple and plain. The honest seeker is only confused by this endless labyrinth of words. One is then left wondering if scholarship would not be overplaying its hand with such reconstructions.[9] Furthermore, one is faced with a situation which is similar to a stomach which rejects something which by all estimates could be a delicacy. Is the stomach upset (read the mind so ill-disposed as to turn down a good Philosophy)? Or rather is it the food that is not good enough?

Here is a summary of what I understand of Polo's doctrine and my difficulties with it. I am relying heavily on *El acceso al ser* but I have also read other works in my relentless search for an entry point to his thought: thus, *Evidencia y realidad en Descartes*, *El ser I*, *Antropologia transcendental I,* some excerpts of *Teoria del conocimiento* I to IV, …

My main problem is with the method: ***el abandono del limite mental***. The method is mentioned in almost all his works but especially in *El acceso al ser*. He calls it the method of metaphysics. *El acceso al ser* is largely about the so-called innate habits of the first principles (tied-up with the Aristotelian Agent Intellect). These habits, according to Polo, afford us a higher manner of knowing and help us gain access to the three basic realities (*realidades principiales*) namely, *persistence* or act of being of the universe at large (principle of non-contradiction), *originary being* or act of being of God (principle of identity) and the link of dependence between the two: *transcendental causal*ty.[10] It is therefore about a way of knowing that is superior to that of reason,

the true transcendental causality. It is therefore about a way of knowing that is superior to that of reason. For it is in the faculty of reason where one finds the so-called limit that bars one from gaining access to the world without. Modern philosophy has come up against this limit without ever abandoning it (overcoming it) giving rise, therefore, to a condition of the mind which he calls *perplexity*.

By *method* Polo does not mean the manner of (linguistically) expressing thought. Rather it is all about the use of a mode of knowing which is little known and rarely exercised. It is a method discovered by Polo in order to gain access —according to this new approach— to the principal themes of reality (the act of being of the universe, essence of the universe, the act of being of man and the essence of man). This method or approach has a clear and precise name as we have seen: ***the abandonment of the mental limit*** (*abandono del límite mental*). By now the reader would be dying to ask: but what exactly is it? By mental limit he understands reason's 'operational' manner of knowing, that is to say, the type of knowing that is carried out according to the immanent operations of the mind. These operations are characterized by the fact that on knowing they objectify — form an object, outcome as it were, of the act of knowing. The object so formed is measured up (inextricably bound up) with the immanent operation and is intentional —points at or bears a certain likeness and association with respect to— the real order of things from which it is abstracted.[11] Polo argues that there is a mode of knowing that goes beyond this one (the mere operational way of knowing, also known as abstraction). It is a knowing, as discussed here below, which is superior to the knowing according to the mental object. He has a special term for the immanent operations: he calls them "presence" because they illuminate or form an object. Other times he calls them "*to have or the condition of having"* (*haber*) because they are possessive of the ideal object. He applies the term "presented" (*presentado*) to the formed objects.

Operational (objectifying) knowing is the more common type of knowing. It is the ordinary mode of knowing used especially in the day to day living situation because the process of forming objects which are bereft of spatio-temporal conditions make for the easy resolution of day to day problems, those that is to say, that involve space and time. Accordingly, this way of knowing, far from being negative or prejudicial, is natural to man and helps him run his normal life. Yet Polo argues that, in order to know in a higher manner than the one afforded us by the operational mode of knowing, one has to detect that the latter approach is a *limit,* constraint, as it were, for any further knowledge (*la prosecucion cognoscitiva*). In order to know more, one must detect that this level of knowledge is a limit. The limit must be discovered in such conditions as to allow itself to be abandoned (*cabe abandonarlo*). There are several ways of abandoning the ideal limit and with each way one happily bursts forth into the formidable world of the real existents mentioned above. The method consists in isolating and laying bare the "mental presence" (*haber*) in order to open oneself to the world without, thus gaining access to the being beyond the ideal world.

In page 28 *of El accesso al ser* Polo explicitly argues that there is a way of reaching out (to being) even from *Agnosticism (?!)*… there is therefore no reason to despair. He proposes a method to "*desvanecer la perplexidad*"—a method of banishing the condition of perplexity to oblivion. Note that Polo does not ask about being. His point of departure is *why* concept (cf. ibid. 29). The task consists in eliminating the condition of *having* ("el haber") that which the *having* affords us (the possessed, the intentional object) in order to fully carry out the return ("devolución") of the known object, to the thing existing outside the mind. According to Polo, genuine knowledge begins from within the mind and tries to grope for the real through the three stages of what he calls "la via racional": conception, judgment and *fundamentation*. But then one comes up against a cul-de-sac…beyond *fundamentation*, rational operations are barred because from the abstract object one cannot advance towards the knowledge of the real. But, suddenly, one detects the limit in very specific conditions as to be able to overcome it and then, *voila*, he abandons it in order to make true philosophy, a philosophy which will enable us to gain access to the world of the real. Notice that the whole approach is fixated with "el saber", "el concepto" and "la presencia"….all of which are conditions of the mind.

Doesn't this approach remind you of Mercier's *Critical Idealism* mentioned above? Didn't it rather strike you as a futile exercise? Sample the following reasoning sequence. In operational thinking one comes up against pure presence, the objectified dimension of pure thought. He is dazzled and confused, perplexed! He ***detects*** that

he has hit a cul-de-sac in his quest for the real that lurks without; he has come up against a dead form of act (pure actuality) which leads nowhere. He then **abandons** the limit, as it were leaping over pure actuality of the object in pursuit of act (activity). Suddenly he is aware… thanks to the innate habit of first principles — to be precise, in the case of trans-ideal existence it is the habit of the principle of non-contradiction—… he is aware of something else beyond the limit: the principle of non-contradiction which grounds the *existence* of the universe or otherwise also known as ***persistence***. Eureka! He has managed to burst forth into the awesome world of real things….by just abandoning the limit on time! This is only the first dimension of the method of the abandonment of the limit…[12]

The big questions are: why start the whole quest with an inquiry into the concept? Why not just open oneself to the reality about you and let it talk to you… and only then explore the conditions for the possibility of knowing it? Granted that both at the stages of "detecting" and the "awareness" one could speak of a knowledge process of sorts, but what about the crucial stage of the act of abandoning? Is it an act of the mind or of the will? And if the latter, why the sudden onset of a non-rational behaviour while the whole inquiry has all along been about a cognitive process? Doesn't that suggest a tinge of voluntary arbitrariness in the whole enquiry? [13]

Yet this is not all. When thought becomes the focus of inquiry it is important that one keeps his attention "focussed". It is in this vein that Polo often speaks of "*concentrar la atención*". Should one lose concentration, all knowledge *activity* degenerates into an *actuality* (something proper of the mental object and fruit of the rather base operational activity of the mind); it becomes presupposed (given, dogmatic), a pure assumption and therefore null and void —a non-reality. This is why activity (mental activity) becomes the central issue, the basis for anything that is worthy of the name 'transcendental'. Would this suggest that the act of thought (*intelligere*) sustains reality (being)? Perhaps this is why for Polo being and movement are equivalent (cf. *El ser I*). Perhaps also this is why he insinuates that Agent Intellect and *esse* in man (co-existence) are equivalent.[14] One is then left wondering whether man has taken the place of God for whom thought (*intelligere*) and being (*esse—actus essendi*) are equivalent. By his eternal and infinite act of thought God creates and sustains the universe…God is principle of the universe…

In effect the term principle can have many meanings. Principle can have the meaning of a comprehensive and fundamental law, doctrine, or assumption. It can be a rule or code of conduct. It can also be a law or fact of nature underlying the working of an artificial device. Yet principle can also be taken as a cause, thus the principle of any effect is the cause that produces it. It is in this vein that it can also be considered as an axiom or a logical fundament. Polo seems to apply it in the latter sense. In this sense the act of being of the universe (*persistence*) is a first principle identical to the principle of non-contradiction.[15] So when he talks of '*ser principial'* the term principle has the nuance of a logical cause —Aristotelian *cognitio certa per causas*— as used in logical constructs (syllogisms). This suggests, albeit obliquely, an identity between the logical and real orders —some allusion to the Hegelian Absolute?

By their fruits you will know them

Polo argues that metaphysical *esse* (***persistence***) is trans-objective (beyond the objective limit) and is clearly distinct from the human *esse* (***co-existence***) which is trans-operational (beyond the thematic operation of the intellect). By going beyond his intellectual operation man reaches out into the inner recesses of his being; he discovers his co-existence, a being which contrasts sharply with the being of the things without. But if this is the case, how do I distinguish the being of a cow —a trans-ideal reality— from the being of another human who exists outside me? Would the being of another human be a *co-existence* or a *persistence*?

Furthermore, he would seem to claim that what intellectually references the mind to reality is the habit rather than the idea. But from the Thomistic point of view, the intellect itself does the "referencing to reality" by means of the second operation of the intellect: judgment. When I say: "the dog I see before me *is* white". The "is" is not a logical "is", a dead act of the mind; rather it refers to the actual *esse* of the dog... This is the method of

separatio. There is no need of a habit to do this! The role of habit is to facilitate the operation. Operation is more *actual* than the habit, at least in the thomistic scheme.

Yet there is something else which makes Polo's approach puzzling…even suspect: the seamless merge he seems to place between the natural and supernatural orders. For example, he argues that personal growth (as opposed to natural or essential growth) can only be achieved by an act of 'elevation'. And just who might grant such precious gift? God, of course. This suggests that the improvement of any person —whether in the state of grace or not— stands in need of a supernatural intervention. Likewise, he seems to provide a "natural" explanation of the mystery of the Trinity from his system of dual correlatives!

In conclusion, I would allow myself a little digression….

Entering by the main avenue of the old cemetery, to the left there is a large tomb with the following inscription: "DE NIHILO NIHILUM IN NIHILUM NIHIL POSSE REVERTI" (Nothing can change nothing (anything) into nothing from nothing). "What on earth could have been the ultimate meaning of life for this man?" I ask myself, as I stare in awe at the most vivid expression of the most radical nihilism ever etched out in stone. Thus far has the principle of immanence led us! Yes, the dynamic of this option has been a process, each time more radical and hence more empty, of the principle of immanence: thought, sensation, affectivity, praxis… nothing![16]

The immanentist philosopher wishes to re-invent the wheel, to restart the whole process of knowing in the name of *criticism*. On beginning again from scratch, he is given an option, not between faith and reason, but rather between being and thought. On applying the methodical doubt he suspends belief, and by extension, being as an intensive act *(esse*), the nucleus of all truth, natural and revealed—because anything received without the watchful control of reason is presupposed (an assumption) and hence null and void. Yet the paradox is that the very starting point of this pathway, this option, is another act of faith. A faith in the opposite direction, a faith in my own will to power[17]….an act of raw will.

Nairobi, 22 February 2010

LA DISTINCIÓN ENTRE FÍSICA Y METAFÍSICA

Juan Fernando Sellés (Universidad de Navarra)

Resumen: en este trabajo se estudian las distinciones entre la física clásicamente considerada, y la metafísica en dos ámbitos: a) En los *temas* de ambas: cuatro causas en una; actos de ser en otra. b) En los *métodos*, o niveles de conocimiento humano, que permiten dichas realidades: los actos de concebir y de juzgar de la razón en una; el hábito innato de los primeros principios en otra.

Summary: in this work we study the distinctions between Physics, classic considered, and the Metaphysics in two areas: a) In their *themes*: four causes in one; acts of being in other one. b) In their *methods*, or levels of human knowledge, which allow us to know the above mentioned realities: the acts of conceiving and of judging of the reason in one; the innate habit of the first principles in other one.

1. Planteamiento

"La metafísica –como su nombre indica, y en ese sentido es buena la designación de Andrónico de Rodas– se ocupa de lo que está *más allá de lo físico*, es decir, de lo trascendental como *transfísico* o como lo primario respecto de lo físico"[18]. Si este saber no transcendiese temática y metódicamente la realidad física, no tendría sentido llamarlo de modo distinto. Lo que sucede es para muchos es equivalente lo 'físico' y lo 'material', y, en consecuencia, como advierten que en la realidad física existen dimensiones que no son materiales (ej. el movimiento, el orden), las llaman 'metafísicas'. Pero esta denominación es incorrecta, porque tales realidades, pese a no ser materiales, no se pueden dar separadas de la materia. Por el contrario, las realidades metafísicas ni son y tienen por qué darse aunadas a la materia. Con todo, esto último también se ha puesto en duda, sobre todo, en la filosofía moderna y contemporánea. Recuérdese, por ejemplo, el caso de Kant, para quien el conocer humano no puede trascender los límites espaciotemporales. Sin embargo, la respuesta *avant la lettre* a esta dificultad es aristotélica y dice así: pensar el tiempo no es tiempo.

Si la metafísica es distinta de la física es porque la transciende, es decir, lo que ella estudia es superior a la realidad física: "si hay conocimiento de lo trascendental, la metafísica es una ciencia en serio y no por comparación con la física, porque es transfísica. Trascendental en definitiva significa transcategorial, transpredicamental, transfísico; metafísico y trascendental desde este punto de vista son equivalentes, en cuanto que metafísica también es ir más allá de lo físico. Por tanto, el encuadre del tema tiene que ser tal que el objeto trascendental, o el conocimiento de lo trascendental, no sea problemático"[19]. En rigor, lo que está en juego es que, si la metafísica no tiene una *temática* real distinta de la física, no es una ciencia. A la par, tampoco lo será si su *método* cognoscitivo no es distinto del de aquélla.

Por otra parte, la realidad física no es como las ideas, pues éstas son inmóviles, detenidas, mientras que lo real es cambiante, activo. Por eso conviene no atribuir a lo real propiedades de las ideas, como suele suceder en algunas metafísicas. La fijeza de los objetos pensados se da en el nivel de la *abstracción*, cuyos objetos mentales son los *abstractos*. Este nivel de conocimiento –el preliminar de la inteligencia– se denomina 'conocimiento objetivo' en atención a los objetos mentales que forma o presenta, los cuales son *intencionales* respecto de la realidad de la que se han abstraído.

Ahora bien, "la realidad depurada de componentes lógicos es la realidad extramental: física y metafísica, es decir, la realidad de principios. Los principios físicos son las llamadas causas predicamentales; los principios metafísicos son los primeros principios. Depurar los principios de componentes lógicos equivale a declarar improcedente su conocimiento objetivo. No se trata de meras ideas, sino de realidades a las que se accede abandonando la limitación inherente a la intencionalidad"[20]. Por tanto, si lo lógico es 'actual y presente' al acto de conocerlo, lo real no puede tener esas características. En efecto, lo real es 'activo y temporal'. En cambio, en los usuales manuales de metafísica se encuentran estos inconvenientes: por una parte, se atribuyen a la realidad física propiedades de nuestras ideas o de nuestros actos de pensar, pues se dice que la realidad física es 'presente', instantánea, pero lo presente y la presencia son exclusivamente mentales; por otra, no se distinguen entre primeros principios reales y mentales. Todo esto conlleva una especie de mezcla y falta de discernimiento entre lo mental y lo real.

Asimismo, lo usual en los libros de metafísica es tratar de los dos temas aludidos: las causas o principios físicos

y los primeros principios. Sin embargo este enfoque es incorrecto, pues las cuatro causas predicamentales (*material, formal, eficiente* y *final*) son el tema propio de la *filosofía de la naturaleza* o *física* clásicamente considerada, mientras que los 'primeros principios reales' (que no son mentales) son los temas propios de la *metafísica*. Por eso, en atención a que la metafísica estudia lo realmente primero, se le ha llamado desde el Estagirita 'filosofía primera'[21], mientras que las otras ramas del saber filosófico se han denominado a lo largo del tiempo 'filosofías segundas' o 'filosofías *de*'.

2. Potencia y acto; esencia y ser; física y metafísica

El hallazgo capital de Aristóteles fue la distinción entre *acto* y *potencia*. A su vez, distinguió entre diversos tipos reales de acto y entre diversidad de potencias. Pero esa distinción es aplicable a multitud de realidades: físicas, metafísicas, humanas, etc. Por ejemplo, al estudiar el Estagirita la física, según esa distinción separó la sustancia y los accidentes; en la metafísica, el Acto Puro y los entes dotados de potencias; al tratar de la teoría del conocimiento, el entendimiento agente y el entendimiento posible, etc. Como se puede apreciar "con el hallazgo del acto no basta para constituir la metafísica"[22], porque éste –y también la potencia– se advierten también en otras realidades que no son metafísicas, sino físicas, humanas, etc. Por tanto, es menester descubrir unas realidades diversas de las demás que sean el tema propio de la metafísica. En consecuencia, se puede sostener que, frente a la dualidad aristotélica, el sentido del acto que es tema distintivo de la metafísica es el de *acto de ser*. Según esto, la ciencia que buscaba Aristóteles (recuérdese que describía a la metafísica como 'la ciencia que se busca'), fue encontrada –aunque no clausurada– por Tomás de Aquino[23]. En consecuencia, si el tema de la metafísica es el *acto de ser*, el de la física no podrá ser sino otro menor, potencial respecto de aquél. Ahora bien, si hay diversidad de actos de ser, no cualquiera de ellos será el tema de la metafísica, y consecuentemente, tampoco cualquier esencia. Los temas de la metafísica serán los actos de ser que sean *primeros* y *necesarios*.

Si atendemos a la realidad extramental, para quien está formado en la concepción filosófica del pensamiento clásico al respecto, la precedente distinción no le resultará arduo admitirla, pues es la que *temáticamente* media entre la *esencia* y el *acto de ser*: "la distinción *real* de esencia y ser (salvo en el hombre) se corresponde con la distinción entre física y metafísica (esto es coherente con la superioridad del ser sobre la esencia si media distinción real)"[24]. Por su parte, *metódicamente* la aludida distinción es la que media –según dicha tradición– entre la razón (*ratio*) y el intelecto (*intellectus*): "el tema del ser, propiamente hablando, no es propio ni del concepto ni del juicio, sino que hay que esperar a la tercera operación, y, sobre todo, hay que acudir al conocimiento habitual, al *intelecto*. Intelecto viene de *intus-legere*, leer dentro, penetrar; conocer el ser exige una cierta penetración en la raíz de la realidad. El tema de la metafísica es precisamente ése: el conocer el ser como acto que es"[25].

Ese *acto de ser* real extramental se puede denominar *existencia*. En cambio, la *esencia* de la realidad extramental se puede llamar *consistencia*. "El acto de ser correspondiente a esa esencia es un primer principio; es el tema de la metafísica"[26]. Por tanto, el tema de la física será esa *esencia*, sólo comprensible, en últimas, en vinculación con el tema de la metafísica, pues "el tema de la metafísica (y de la física) es el ser extramental y la esencia extramental"[27]. El acto de ser extramental es el *fundamento* de la realidad física sensible, el acto de ser *necesario* que se distingue de las cuatro causas físicas, que precisamente lo son entre sí (*ad invicem*) porque dependen de su acto de ser. Con denominaciones acuñadas se puede decir que el ser es principio *trascendental*, mientras que las causas son principios *predicamentales*. El ser es *acto*; las causas, *potencias*. Lo físico es potencial; lo metafísico, activo. En suma, la metafísica es superior a la física como el acto lo es a la potencia, como el acto de ser a la esencia.

3. Los temas de la física

Ya se ha indicado que los temas de la física son las *cuatro causas* predicamentales aunadas entre sí, o sea, en

Ya se ha indicado que los temas de la física son las *cuatro causas* predicamentales aunadas entre sí, o sea, en su 'concausalidad'. La *materia*, la *forma*, los *movimientos* físicos y el *orden del universo* o causa final son causas físicas. Como este trabajo versa sobre metafísica, únicamente se describirán a continuación con brevedad las causas físicas[28] sólo para no confundirlas con los temas de la metafísica.

La *causa material* es la materia del cosmos. La *causa formal* es la estructura interna que configura a cada materia de modo distinto. Por ejemplo, si bien la materia de una piedra de carbón es la misma que la de un diamante, la estructura interna o modo de ordenar esa materia es diversa en cada una de ellas (y consecuentemente, también la apariencia externa). La *causa eficiente* es la causa del movimiento. En la realidad física hay dos tipos de movimientos: los *extrínsecos*, que son los que proceden del exterior de una sustancia (*ex qua*) e inciden en una ella alterándola (ej. la erosión que sufre un monte); y los *intrínsecos* (*in qua*), que nacen de dentro de una realidad física (ej. el crecimiento de un árbol). Esos dos tipos de movimientos permiten distinguir entre las *sustancias* inertes y las *naturalezas* vivas. Las primeras son meramente compuestos 'hilemórficos' con movimiento extrínseco, mientras que las segundas añaden a eso la *automoción*. Este especial tipo de movimiento se da en los vegetales, animales y en el hombre, y la distinción entre ellos estriba en la mayor o menor complejidad y *sincronía* entre los movimientos. Por su parte, la *causa final* es el orden del universo físico, un único principio físico que subordina los demás a sí, es decir, permite que las materias, formas y todos los movimientos sean compatibles entre sí y subyazcan a una sola unidad de orden cósmico. Por eso se la ha llamado causa de las causas.

Como la más perfecta de las causas es la *final*, lo que precede indica que –al margen de la intervención humana– el universo siempre va a mejor, es decir, camina hacia mayor perfección. Por eso se explica, por ejemplo, que al inicio no existiese vida y después sí; que las vidas primeras fuesen muy sencillas mientras que las posteriores sean muy complejas; que la vida corpórea de los prehomínidos fuese menos perfecta (por ejemplo, a nivel cerebral) comparada con la del cuerpo humano actual. Lo mismo cabe decir del *tiempo*: los tiempos son plurales, y son más perfectos en la medida en que transcurre el universo[29]. Y otro tanto cabría decir del espacio.

En suma, la causa material se subordina a la formal; ésta a la eficiente, y ésta a la final. Con la interactuación de estas cuatro causas se explica la índole de la realidad física. Entre ellas conforman la *esencia* del universo, que es sólo *una*. En efecto, aunque estamos acostumbrados a oír expresiones en que la palabra 'esencia' se usa como sinónimo de 'sustancia', 'naturaleza', 'quididad', 'entidad', etc., en rigor, es pertinente distinguirlas, pues esas realidades son plurales, mientras que la esencia es una sola. 'Sustancia' significa sólo el compuesto hilemórfico en el inhieren los accidentes, vocablo que propiamente designa a los seres inertes. 'Naturaleza' denota principio de operaciones y, por tanto, designa a los seres vivos. En cambio, 'quididad' o 'entidad' son términos que se usan para aludir a la índole de una cosa.

De lo que precede se puede sacar una somera, aunque aguda, conclusión: si sólo hay una esencia para la totalidad del universo físico, sólo existe *un único acto de ser* en él. También estamos acostumbrados a oír hablar de multiplicidad de actos de ser, que se predican de cada una de las realidades intramundanas o cósmicas. Pero este modo de decir es erróneo, porque ninguna de esas realidades tiene un ser y una esencia independiente de las demás. Así, no se puede explicar un animal, un vegetal o un mineral, sin la ley de la gravedad, sin las radiaciones, la presión, la humedad, y el largo etcétera que conforma la integridad del universo. No es éste el caso del hombre, pues cada persona es un *acto de ser* distinto que posee una *esencia* diversa, aunque la naturaleza corpórea humana sea común a la de los demás hombres.

4. Los métodos de la física

Los métodos cognoscitivos de la física clásicamente considerada son las operaciones de la razón que siguen a la abstracción. Éstas son, al menos, el acto de *concebir* y el acto de *juzgar*. La razón tiene varias vías operativas. En efecto, no es la misma la operatividad *formal* que permite hacer lógica, que la operatividad *racional* que

permite conocer la realidad física. Dentro de ésta, a su vez, no son los mismos los actos de la clásicamente llamada *razón teórica*, que nos permiten conocer las cuatro causas de la realidad física, que los actos de la tradicionalmente denominada *razón práctica*, que nos permiten conocer las acciones humanas y los productos culturales sometidos a nuestro poder. Por la línea que prosigue la abstracción racionalmente (no lógicamente), cabe conocer la realidad física tal cual ella es. Se conocen así las *causas* o *principios* físicos, y se conocen en su mutua vigencia o correlación, es decir, como '*concausas*'. Las conocemos progresivamente: la *material*, la *formal*, y la *eficiente extrínseca* en el primer acto, en el *concepto*[30], y la *eficiente intrínseca* y la *final*, en el *juicio*[31]. Atendamos someramente a esto.

a) *El concepto*. Sigue a la *abstracción*. Es el primer acto de denominada por Tomás de Aquino vía *abstracción total.* La concepción es el mero conocimiento de la *sustancia* de lo real. La diversidad entre el *concepto* (también llamado *verbo*) y el abstracto (*la especie inteligible*) estriba en que el abstracto es una forma universal sin materia, mientras que el concepto es la forma universal que no se conoce desvinculada de las materias individuales que informa. Gnoseológicamente abstraer es paso previo a conceptualizar. Conviene, por tanto, no confundir la universalización del acto de abstraer con el universal real conocido en el concepto. Esta distinción permite resolver el ancestral problema de los *universales*. En efecto el abstracto es una forma universal, pero ideal. En cambio, la causa formal es el universal real, que no un invento mental (tesis que postuló el *nominalismo* y de la que el *idealismo* no logró escapar). Es lo *uno* en los *muchos*; la forma que está repartida en los singulares. Pero ésta sólo es concebible cuando se conoce lo real tras la conversión al fantasma. El conocimiento de la unidad en la multiplicidad es el conocimiento del *hilemorfismo* (descubrimiento aristotélico) de lo físico; el notar que la *causa formal* (*unum*) está imbricada en la multiplicidad de individuos materiales (*in multis*). Lo que se conoce en el acto de concebir son dos *causas* reales; es decir, dos *principios* constitutivos de toda realidad física: la *material* y la *formal*.

b) *El juicio*. El juicio compone y divide, afirma o niega algo (*accidentes*) de algo (*sustancia*). Une y separa conceptos, pero como éstos se refieren a lo real, sólo une o separa con verdad lo que en la realidad física está unido o separado; por eso es el primer acto que conoce que el fruto de su acto es verdad, porque se adecua a lo real confrontando con ella la unión o separación de conceptos. El *esse rei*, no la *essentia*, es la causa de la verdad teórica que por primera vez se explicita en el *juicio* teórico[32]. Ahora bien, el juicio conoce la *verdad*, no el *ser*. Con el juicio se recupera el *tiempo*, lo cual indica que en él se da un conocimiento de la *causalidad eficiente*. En efecto, recuperamos el *movimiento*, y con él el *tiempo*, porque éste es la medida de aquél. Además captamos la compatibilidad de los diversos movimientos entre sí, no sólo en un ente concreto, sino también con el resto de movimientos de toda la realidad física. Notar la compatibilidad de los movimientos es descubrir que todos están vinculados según un *orden*, esto es, conocemos judicativamente la *causa final*, el *orden del universo* físico.

Pese a conocer el juicio los cuatro *principios* reales, las *cuatro causas*, desconoce el *primer principio* de la realidad, el *fundamento* de esas causas, puesto que ninguna de las cuatro causas es fundamento respecto de las otras, ya que son irreductibles. Tampoco ninguna causa es fundamento de sí misma. Las causas son, pero podrían no ser. Notar esto es ir más allá del juicio. Es darse cuenta de que el *ser* de la realidad física no es ninguna concausa, sino el *fundamento* de ellas. El *ser* no es ni material ni formal ni eficiente ni orden, sino el existir, el *acto de ser* necesario del universo físico. Ahora bien si no es como las causas, entonces el *ser* no se puede conocer derivadamente de la *abstracción*. Si el juicio cuenta con el precedente de la abstracción, el juicio no conoce el ser. Por eso la verdad conocida en el juicio no es ni la única ni la más alta verdad. Por lo demás, se debe distinguir el *juicio de la razón* del *juicio lógico*. El primero, que pertenece a la vía operativa de la razón, se refiere a lo real; el segundo no conoce las causas reales, sino que objetiva las causas conocidas, es decir, las conforma en objetos mentales. Tampoco cabe confundir, por otro lado, el juicio de la razón con su expresión lingüística: *la enunciación*.

Al último acto de la vía racional se le suele llamar 'raciocinio' o 'demostración', y se le asimila en exceso a su expresión lógica, el 'silogismo'. Con todo, si se distingue a este nivel ente el acto lógico y el racional, al que indaga sobre la realidad física se le puede llamar *fundamentación*, porque busca el fundamento de lo físico[33]. En suma, es propio del concepto el conocimiento del *universal real*[34] (no del universal lógico). Es propio del juicio el conocimiento de las *naturalezas*, es decir, de los seres con *vida*[35], y del *orden del universo*[36]. y es propio de la operación de fundar la búsqueda del *fundamento* de la realidad física. Esta vía es, pues, el modo de proceder de la *física* tradicionalmente considerada, como averiguación de las causas.

5. Los temas de la metafísica

Se entiende "por metafísica, en sentido estricto, la continuación de la física, es decir, el conocimiento que explicita el fundamento"[37]. La metafísica no continúa la física en su mismo nivel, en las causas físicas, sino que profundiza en su base o fundamento, porque "la concausalidad completa de las causas predicamentales guarda un implícito... Al implícito de la concausalidad conviene llamarlo fundamento. Su estudio es cometido de la metafísica"[38]. Las causas físicas existen, pero no por sí mismas ni por las demás, sino por el ser que las hace ser. Su fundamento es el *acto de ser* del universo físico. A este ser se le puede llamar existencia, y dado que no es libre (como el humano) sino necesario, se le puede designar como *persistencia*[39].

Este acto de ser es *principio* respecto de las causas, pero no un principio como ellas, sino *primero*[40]. No obstante, no es el único primer principio, pues cuando lo advertimos, nos damos cuenta que depende del ser divino; a esa dependencia la llamamos *creación*. Esta tesis es explícita en Tomás de Aquino: "aunque la causa primera, que es Dios, no entre en la esencia de las realidades creadas, sin embargo, el ser que inhiere en las realidades creadas no se puede entender a menos que deducido del ser divino"[41]. Por tanto, la metafísica no indaga acerca del primer principio, sino de los primeros principios, porque lo primero es plural, no único[42]. ¿Por qué no se le llama a Dios 'primer' principio y al acto de ser del universo 'segundo', porque es claro que uno es origen del otro? Sencillamente porque cuando se conocen estos principios se advierten conjuntamente como primeros; no se confunden, pero no se advierten separados, es decir, no uno primero y luego el otro.

Acto de ser del universo y acto de ser divino son principios de lo real, no principios hipotéticos o mentales[43]. ¿Son los dos únicos primeros principios[44]? Algunos autores responden afirmativamente[45]; otros, en cambio, indican que lo que llamamos *creación* –o dependencia en el ser de uno respecto del otro– es un tercer primer principio[46]. La duda en este caso ofende, porque los primeros principios (tanto los reales como los lógicos) se advierten o no, pero son evidentes[47]. Por tanto, la duda afectará más a su interpretación que a su realidad. Atendamos brevemente a ellos.

a) *El acto de ser del universo*. Se le llama *existencia* ***[48]*** o *persistencia*, y también principio de *no contradicción*, que no debe confundirse con el 'principio de *contradicción'*, el cual es lógico, e indica que no se puede afirmar y negar a la vez. ¿Qué significa 'no contradicción'? Significa imposibilidad de ser realmente negado, y esto indica "no tener nada que ver con la nada: *extra nihilum*"[49], es decir, si se advierte el ser, el 'no ser' debe ser desechado, o sea, la nada ni entra ni puede entrar en escena, o si se quiere, no pasa de un mero ente de razón. Este acto de ser se describe "como comienzo que ni cesa ni es seguido… La persistencia es el carácter real del principio de no contradicción"[50]. En efecto, si el ser cesara, daría paso a la nada; y si fuera seguido, sería seguido por la nada. Por tanto, es el ser que no deja de ser. Con todo, eso no indica que siempre sea igual, en el sentido de que no cambie, o sea, que sea detenido (detenido es en exclusiva el conocimiento abstractivo), pues todo lo creado por Dios está diseñado para crecer, esto es, está hecho para el perfeccionamiento.

b) *El acto de ser divino*. Este acto de ser es el principio de identidad, porque en él no cabe distinción real entre acto de ser y esencia, es decir, es el ser cuya esencia se identifica con sus acto de ser[51]. Este acto de ser es Dios. Es el Dios en el que terminan las vías que demuestran su existencia[52]. "En Aristóteles, Dios pertenece a otro campo temático: lo que está más allá de lo físico. Hay que ocuparse de la última radicalidad de la realidad: lo que está más allá del ente que se mueve (se mueva con movimientos transitivos, con operaciones inmanentes, o con un comportamiento libre). Es lo que estudia la metafísica. La metafísica de Aristóteles culmina en el estudio de lo divino (no digo Dios, sino lo divino, porque el Dios de Aristóteles no es persona)"[53]. Lo que precede equivale a una limitación en la concepción de Dios por parte del Estagirita, porque para él la divinidad no es creadora ni providente. Por tanto, esas notas divinas deben añadirse a la su metafísica. A veces llama a Dios 'motor inmóvil'; otras, 'acto puro', otras, 'sustancia separada'[54]. Pero a esas dicciones hay que añadir la de *creador*. Si la metafísica de Aristóteles fuese cerrada y no 'la ciencia que se busca', la noción de creación no tendría cabida. Pero sin la noción de creación la metafísica es problemática, porque crear significa dar el ser[55], y la metafísica es el estudio del ser. Por eso conviene prolongar la metafísica aristotélica.

c) *La creación*. A este principio se le denomina *causalidad trascendental*. Es una denominación analógica con la de las causas físicas. Ese modo de hablar no indica que Dios sea la *causa* del ser de lo creado, porque la noción de causa no es independiente de la de efecto, en cuyo caso habría que admitir que Dios crea necesariamente, lo cual es falso, porque la creación divina es libre. Es mejor decir que Dios crea la causa. "El acto de ser de la criatura es, *qua* acto de ser, creado. ¿Qué es más primordial para el acto de ser: ser creado o ser acto de ser?... ¿Qué es más primordial: ser o ser creado para la criatura? Respuesta: la pregunta no tiene sentido; tan primordial es ser creado como ser acto de ser; si no es creado el acto de ser, pues no es tal acto de ser. Todo lo que prime el ser sobre la creación desconoce el ser creado"[56].

Ancestralmente se ha considerado –no sin razón– que la metafísica es la disciplina más importante de la filosofía, porque estudia lo primero, y "el fundamento es lo más alto. Metafísicamente es verdad: lo primero en el orden fundamental es lo más alto: el primer principio. Sobre esto –*De primo principio*– han tratado metafísicos. Y por eso nos puede parecer que el primer principio es la culminación del ser"[57]. Con todo, es claro que el ser principial se descubre como *necesario*, no como libre, y es manifiesto que lo libre es superior a lo necesario. Por tanto, la disciplina filosófica que estudie los seres libres (también deben ser plurales) será superior a la que estudia los seres necesarios.

También ha sido clásico sostener –tampoco sin razón– que la metafísica estudia los llamados *trascendentales* (el ser, la verdad, el bien, la belleza). *Trascendental* denota el ámbito real de la máxima amplitud[58]. Pero a lo largo de la historia de la filosofía unas corrientes de pensamiento han defendido la primacía de uno de ellos sobre los demás. "El *realismo* se describe como aquella postura metafísica que formula la tesis de que el primer trascendental es el ser (o el ente)"[59]. En cambio, el *idealismo* ha defendido la prioridad de la verdad; el *nominalismo*, la del bien; el *esteticismo*, la de la belleza.

6. El método de la metafísica

Al inicio del capítulo se ha indicado que el nivel cognoscitivo de la física es lo que en la Edad Media se denominaba *ratio*, mientras que el de la metafísica es lo que se llamaba *intellectus*. Después se ha concretado que los actos racionales apropiados para conocer los temas de la física (las causas) son el *concepto* y el *juicio*. Ahora conviene concretar que "el núcleo del conocimiento metafísico es el hábito de los primeros principios"[60]. Éste no es un hábito adquirido por la razón, sino un *hábito innato* superior a la razón; superior también a la *esencia* humana, porque es un hábito inherente al *acto de ser* o persona humana. Mediante él la persona puede conocer actos de ser porque él pertenece al acto de ser personal humano, y es que sólo el ser conoce el ser[61].

El intelecto o hábito de los primeros principios es superior a la razón: "el hábito intelectual deja atrás la razón y advierte la distinción entre lo creado y lo increado, distinción metafísica entre los primeros principios, más neta que la distinción entre acto de ser y esencia creados"[62]. La facultad de la razón, con sus actos y hábitos adquiridos es incapaz de conocer lo primero o fundamental de lo real, porque todo lo que ella puede conocer deriva del conocimiento abstractivo, y los primeros principios no se pueden abstraer, puesto que no son sensibles. Pero lo que no puede conocer la razón lo puede dicho hábito innato[63].

Algunos tomistas afirman que el acto de ser se conoce en el juicio, pero esto no es correcto. El conocimiento del *acto de ser* no es ni *judicativo* ni se da a nivel operativo, porque el inicio del conocimiento operativo es el *objeto* pensado, y en éste no está implícito el *ser*, sino que lo da por supuesto. Tampoco se conoce el ser con los *hábitos* adquiridos de la razón, porque éstos conocen actos de conocer (operaciones inmanentes) y ninguna operación inmanente es un acto de ser. En cambio, disponemos de un hábito intelectual nativo que no conoce operaciones, ni hábitos, ni facultades (como la sindéresis), sino primeros principios reales (actos de ser). Aunque dicho conocimiento acerca de lo principial cabe expresarlo judicativamente, el expresarlo no es conocerlo temáticamente.

El acto de juzgar o juicio es conocido mediante el hábito adquirido de ciencia, que nos permite distinguir entre juicios verdaderos y falsos, es decir, entre los que se adecuan a la realidad física y los que no. A la operación de juzgar sigue otra operación, a la que se puede llamar *fundamentación*, porque busca conocer el fundamento[64], cuyo hábito correspondiente es el de los axiomas lógicos. Pero el hábito de los primeros principios es superior, más cognoscitivo, que estos actos y hábitos, pues "el hábito de los primeros principios es el conocimiento del ser en sentido fundamental"[65]. Si la metafísica estudia lo primero, como más allá de ello no existe nada, es un saber culminar[66]. De modo que si hay algún saber que supere a la metafísica, no será porque conozca realidades más importantes que ella, sino porque las conoce más profundamente.

Si la metafísica es el saber superior acerca de lo real principial, ninguna otra ciencia la puede juzgar. Esto índica que sólo ella se puede justificar a sí misma. No obstante, no sólo las ciencias, sino también ciertas corrientes filosóficas modernas y contemporáneas han tomado como su *leimotiv* la crítica a la metafísica. En efecto, ya Kant decía que es mera pretensión considerar que la metafísica es un saber que se autojustifica. Recuérdese asimismo los embates que este saber ha sufrido por parte de los diversos positivismos modernos y contemporáneos (ej. el neopositivismo lógico). Sin embargo, lo que resulta claro es que todas esas críticas adolecen de fundamentanción, es decir, no son consistentes y, en consecuencia, refutables.

7. Los riesgos de la física

Uno de ellos –en el que se incurrió con profusión en la filosofía medieval y moderna– es la pretensión de explicar con el modelo tetracausal las realidades que son inmateriales. Pero tales causas solo cabe predicarlas de las realidades inmateriales de modo analógico, no en sentido preciso. Por ejemplo: el que se diga que la voluntad actúa a modo de causa eficiente mientras que la inteligencia lo hace a manera de causa formal es una mera comparación. Asimismo lo es el decir que Dios es la causa eficiente o final de lo creado. Con todo, se trata de una metáfora empobrecedora, porque no predica lo superior de lo inferior, sino a la inversa. De modo que esta modalidad de atribución debe ser usada con cautela. Recuérdese que los viejos manuales de metafísica rebosaban de términos como 'objeto material', 'objeto formal', 'causa final del actuar humano', 'Dios es causa final del hombre', 'sustancias separadas', etc., todos los cuales no son sino una extrapolación de consideraciones físicas a asuntos que trascienden ese ámbito.

Otro riesgo de la física filosófica es olvidarse de su modo racional de conocer y copiar el modelo de la física moderna. En sentido gnoseológico esto equivale a ejercer la clásicamente llamada vía de *abstracción formal* olvidándose de la *total*. Esa actitud implica que, si lo propio del modo de conocer de la física es descubrir la pluralidad causal y la preeminencia de unas causas sobre otras, lo usual en el enfoque de la física moderna ha sido el progresivo olvido de ellas. Recuérdese, por ejemplo, que para Bacon de Verulam la causa final no debe

ser tenida en cuenta en la explicación de lo empírico, porque la considera como una virgen que nada engendra. Repárese asimismo que lo que prima en el mecanicismo de Newton son las condiciones iniciales, lo cual supone no sólo el olvido de la causa final, sino también una interpretación reductiva de las demás.

Otros riesgos de la mentalidad fisicalista es predicar de los seres espirituales las dos coordenadas que miden lo físico: el *espacio* y el *tiempo*. En este sentido, para pensadores como Marx, Nietzsche, Heidegger, etc., el hombre es tiempo físico. Pero lo espiritual está al margen del tiempo físico. En efecto, las facultades inmateriales de la persona humana y su intimidad son temporales, pero no tiempo físico; además, no son espaciales. Por su parte, Dios es completamente ajeno al espacio y al tiempo. Por lo demás, la filosofía moderna ha tendido a olvidar la índole del espacio y tiempo físicos. Recuérdese que tanto para Newton como para Kant el espacio y tiempo del que tratan tiene las propiedades del espacio y tiempo imaginados por la imaginación humana, que son siempre iguales (isomorfo e isocrónico), pero no los físicos, que son plurales y cambiantes.

Y el riesgo más usual al que se ha cedido hasta nuestros días es el ya mencionado de poblar los manuales de metafísica con temas físicos, además de otros humanos (éticos, antropológicos, de teoría del conocimiento, etc.), lo cual ha provocado que se difuminen los lindes entre los diversos saberes filosóficos, y que la filosofía misma dé la impresión de una especie de mezcla o *totum revolutum* en el que no sólo todo tiene que ver con todo, sino también en el que, con precisión, nada se distingue de nada. Seguramente esta falta de rigor ha favorecido el declive de la metafísica hasta sumirla en la actual crisis.

8. Los riesgos de la metafísica

Uno de los peores riesgos *temáticos* de la metafísica ha sido el *monismo*: el considerar que *el ser es único*. Esto acaece al notar que la metafísica se abre a conocer la realidad sin restricción (trascendental), pero sin distinguir en ella primeros principios diversos. Si lo real conforma un *todo*, entonces estamos ante una única realidad de la cual sólo se pueden distinguir *partes*. De acuerdo con esta perspectiva, las realidades cósmicas –e incluso las inmateriales– entrarán en composición con el ser divino, a modo de emanación, participación, dialéctica, etc. Según esto, Dios no será Dios sin el mundo y a la inversa. Es una especie de mezcla en la que no se disciernen los primeros principios. Como se ve, esta metafísica olvida la creación[67]. Este riesgo suele llevar aparejado que la metafísica se considere un saber *absoluto*, es decir, que diga la última palabra o que cierre el saber. A partir de ese momento se transforma en un dogmatismo injustificable.

Otra dificultad similar es la de *la generalización del ser*. Quienes incurren en este lazo suponen que existen diversidad de actos de ser, pero no los distinguen intrínsecamente entre sí, sino que los tratan todos de modo general, es decir, tomando el ser como una noción general. Esto manifiesta que no penetran en la índole de cada acto de ser, sino que lo dan por supuesto y, como máximo, se limitan a exponer las propiedades de las diversas esencia. Para librarse en parte de esta generalización, algunos recurren a la 'analogía', sosteniendo que el ser se dice en todos los entes en parte igual y en parte distinto. Pero con esto tampoco se perfila el carácter distintivo de cada acto de ser. Otra desventaja de este planteamiento estriba en que se intenta distinguir los actos de ser recurriendo a sus esencias, según limiten más o menos el acto de ser, pero tampoco esta explicación es satisfactoria.

Otro riesgo afecta, más que al tema, al *método* de la metafísica: se trata de la confusión entre la razón y los primeros principios, que fue una constante en el pensamiento griego. Este es el escollo más frecuente, porque en él se intenta pensar la realidad principial con los actos propios de la razón, en especial con el conocer que forma objetos pensados. Ahora bien, como cada acto de conocer forma un solo objeto (que se conmensura con su acto), se tiende a creer que la realidad principial debe ser única, como el ser de Parménides. Además, como tal acto de conocer es una presencia que presenta el objeto de modo actual, se acaba considerando que las realidades metafísicas (también las físicas) son presentes o actuales. Por lo demás, como el acto y el objeto pensado constituyen un conocimiento detenido, se extrapola a las realidades metafísicas (y a las físicas) esa falta de actividad. A este error se le ha denominado *metafísica prematura*[68]

de actividad. A este error se le ha denominado *metafísica prematura*[68].

"La solución de las dificultades aludidas es clara: la superación de *la presencia, que es el límite mental*. Solamente podremos progresar, hacer una buena metafísica y no una metafísica prematura, si llegamos a los temas de la metafísica abandonando el límite mental, es decir, excluyendo que el ser de que se ocupa la metafísica es el ser actual, y llegaremos a la temática de la antropología también en esa misma medida, negando que sea actual el ser del hombre. Aquí, ser no significa acto actual. Acto es una noción de la que no se puede prescindir. Ser significa acto, pero no actual; sólo es acto actual el acto de conocer cuando es una operación"[69]. Lo que precede equivale a considerar postemas reales de la metafísica como si fueran ideas y, en muchos casos, a conformar un sistema de ideas, pero "la metafísica no es un sistema de ideas, porque tal sistema no es un saber acerca del ser"[70].

9. Una última distinción entre física y metafísica

El hombre es compatible con las cuatro causas de la realidad física, pero no se reduce a ellas, ni siquiera en su cuerpo, por eso, con el trabajo de su corporeidad las puede modificar. En efecto, puede transformar la sustancias físicas y conformar multitud de productos culturales a los que cambia la forma. Asimismo, puede manipular las naturalezas vivas, dando lugar a otras nuevas o a reducir o ampliar las existentes. Además, también puede acelerar o decelerar el orden cósmico. En suma, la física está sometida al poder humano.

En cambio, el acto de ser del universo no está en manos humanas; tampoco el divino. Esto indica que la metafísica es, para el hombre, tema sólo de contemplación –como se consideró desde su inicio–, mientras que la física puede ser asunto de trabajo humano. Por eso cabe decir que "la física se distingue de la metafísica, es decir, de la última averiguación acerca del fundamento, precisamente por su proximidad a la técnica"[71]. También por eso, "se llamó metafísica al modo de saber que deja estar en su ser a la realidad y que, en su distinción con el saber operativo, ha de buscarse"[72]. La física se puede buscar, es decir, comprender la tetracausalidad de lo real, pero también se puede transformar; en cambio, de las realidades metafísicas sólo teoría, no razón práctica y transformación productiva.

Frente a esta mentalidad clásica (griega y medieval) chocó la versión moderna de la metafísica (aunque bien es verdad que en tiempos recientes no se ha distinguido entre metafísica y la filosofía en general). Recuérdese al respecto, por ejemplo, la concepción de Nietzsche de 'la metafísica del artista', el cual somete, cambia la realidad, a golpe de martillo.

De modo semejante, "la tesis de Heidegger acerca de la metafísica realista dice que se basa en la noción de producción. En la *enérgeia* (*en-érgon-egein*) de Aristóteles, el *érgon* es el obrar: el fin es también la obra, pero la obra está en el obrar. ¿Vio acaso Aristóteles la trascendentalidad desde la producción? Superar la metafísica, parece ser, en definitiva, para Heidegger, no entender lo trascendental desde la noción de producción"[73]. Es neta la vertiente pragmática de la filosofía heideggeriana en su primer periodo, respecto de la cual las propuestas del pragmatismo son balbucientes.

Ahora bien, también es verdad que el segundo Heidegger proclama 'dejar ser al ser para que se manifieste cuando desee'. Con todo, en esta nueva versión del ser, además de introducir en su seno un sutil voluntarismo, no se admite que el hombre se abra a él por vía de contemplación, sino más bien por vía de sentimiento. Ahora bien, el sentimiento no es primero –como el hábito de los primeros principios– en su apertura a los actos de ser, sino segundo respecto de dicho hábito. En efecto, a si se da tal apertura intelectual, el sentimiento resultante es de *tranquilidad*, porque el hombre sabe que la realidad es estable, que está asistida por Dios, y que no puede decaer en la nada. En cambio, si se ocluye tal apertura, aparece la intranquilidad. Dejemos dilucidar a los expertos en este autor cuál de los dos sentimientos barnizó su afectividad.

[*] La revista *Anuario filosófico* publicó un muy voluminoso número especial en 1996 (29-2), recogiendo las actas del *Congreso internacional sobre el pensamiento de Leonardo Polo* que se celebró en Pamplona del 25 al 27 de noviembre de 1996; en los días de ese congreso se distribuyó fotocopiado el texto de esta entrevista que ahora publicamos. En el otro número monográfico que esa revista dedicó a Leonardo Polo (25-1, 1992) se incluyó otra entrevista a Leonardo Polo hecha por Juan Cruz, que en ambos casos era entonces el director de la revista

[1] *Acrasía* est un mot grec qui signifie « sans force ou pouvoir ». Dans ce cas-ci, il s'agit d'un manque de pouvoir ou un manque d'autorité.

[2] The *esse intellectum* (objectum) is *intelligere*. The immanentist claim is that this (act) is all there is to the object. They justify it thus: "it is impossible to think of an existence of something outside thought since by thinking about it, it exists only in thought and not outside it".

[3] At the root of the *cogito* lies the *volo* (*dubitare*). He then posits his own act absolutely. In effect the development of the schools of thought is rather like the development of a tree. The root and the trunk of the tree is akin to mainstream *esse*, the act of all acts—the most dense of them all; the branches could be compared to the modalities of *esse*—Aristotle's ten genera or categories of being. To opt for thought (*intelligere*) is something like veering off into a branch of the tree. The more one advances in this option the further one finds himself from the root and trunk. The matter is made worse by the fact that the modern philosopher is under a peculiar spell: progress. Just keep on going no matter where you are headed.

[4] Cf. *Fides et Ratio*. nn. 87 to 91

[5] *Transcendental* is the philosophy that makes us aware of the fact that the first and essential laws of this world that are presented to us are rooted in our mind and are therefore known *a priori*. It is called *transcendental,* so the claim goes, because it *goes beyond* the whole given phantasmagoria (hallucination) to the origin thereof.

[6] The "*Hegelian Right*" develops the theological dimensions of the dialectic and seeks support in Hegel to defend *conservative* positions. The *Hegelian Left* starts from the radical demolition of all metaphysical and philosophical structures of thought. Man is not interested any more in divinizations, but rather in being purely man, autonomous. According to Feuerback, what Hegel says about God as an Absolute is but an auto-projection of man considered generically (humanity). Man is for man the Supreme Being.

[7] Heidegger's philosophy is founded on the attempt to conjoin what he considers two fundamental insights: the "question of being" and "to the things themselves". The latter is an influence of Edmund Husserl.

[8] Dogmatism means the holding of firm beliefs (from Greek *dogmata*) about truth and reality.

[9] In my view three things make Polo's thought cryptic: a) his love for negative statements ("el intelecto agente no es…"); this has the effect of sending the mind off on a wild goose chase without ever settling on anything; b) the change he has wrought on the meaning of some classic concepts thus 'transcendental', 'nature', 'essence', 'person', 'agent intellect', etc.; when one reads Polo he assumes these concepts keep the meaning given them by classical philosophy, yet…; c) his penchant for applying many terms to the same idea, eg. to characterize what he calls mental presence (*presencia mental*), he uses no less than eighteen terms (cf. *El acceso al ser*, 14): *diferencia pura, lo vasto, mismidad, unicidad, ya, suposición, haber,* etc.; now this is sure recipe for perplexity!!! *Multiplicantur entia(rationis) sine necessitate*…

[10] Notice the equivalence between the three *basic realities* and the three [logical?] *principles* (of non-contradiction, identity and causality)

[11] This is the same as saying that the object is 'about' the world without; it is the ideal equivalent of the trans-ideal world.

[12] "Si se atiende a la limitación del objeto, al abandonar el limite mental se advierte la temática transobjectiva; si se detecta la limitación de la operación, se alcanza la temática transoperativa" Polo, L. *Atropologia transcendental,Tomo I, La persona humana*, (Pamplona: Eunsa, 1999), 26.

[13] As a matter of fact Polo argues that the will actually intervenes because *we conceive when we want*. The will may move reason to retain the concept within itself or also order its externalization. This however seems to be at variance with his anthropological structure of man in which he places will and intelligence —passive potencies— at an essential level.

[14] Ibid., 58

[15] Cf. ibid., 115-116.

[16] "As a result of the crisis of rationalism, what has appeared finally is *nihilism*. As a philosophy of *nothingness*, it has a certain attraction for people of our time. Its adherents claim that the search is an end in itself, without any hope or possibility of ever attaining the goal of truth. In the nihilist interpretation, life is no more than an occasion for *sensations* and *experiences* in which the ephemeral has pride of place. Nihilism is at the root of the widespread mentality which claims that a definitive commitment should no longer be made , because everything is fleeting and provisional" (*Fides et Ratio*, no. 46)—emphasis is mine.

[17] Cf. Carlos Cardona, *Metafisica de la Opcion Intelectual*, 2nd Edition, Rialp, Madrid 1973, p. 23

[18] Polo, L., *Antropología trascendental*, vol. I. *La persona humana*, Pamplona, Eunsa, 1999, 26. En otro lugar escribe: "Transpredicamental significa metafísico. Si lo físico es el estudio de la realidad en cuanto consistente en una pluralidad de sentidos principiales no transcendentales, más allá de la física está la metafísica, el estudio del fundamento en tanto que tal, en tanto que primero. El nombre propuesto por Andrónico de Rodas es acertado. También se puede llamar filosofía de lo primero, de lo primordial, o como diría Escoto, estudio de la primalidad". *Introducción a la filosofía*, Pamplona, Eunsa, 115.

[19] Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, Pamplona, Eunsa, 2007, 148.

[20] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, Pamplona, Eunsa, 2004, 12.

[21] "La filosofía en su acepción más propia (filosofía primera) es el saber de principios". Polo, L., *El hombre en la historia*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 207, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, 33. En cuanto al nombre indica: "'metafísico' significa lo transfísico: lo que está más allá de lo físico. A su vez, la filosofía primera –que es el título estrictamente aristotélico, no el de metafísica– es el estudio de lo primero y, por eso, del ser como principio; de un sentido del ser que es el sentido principial. Ahora bien, ¿hay que considerar superada esta noción? No. La metafísica sigue teniendo un tema perfectamente real. No se puede decir que sea pasado o histórico. El sentido principial o fundamental del ser es indiscutible. Por tanto, la metafísica no queda eliminada ni sustituida. *Presente y futuro del hombre*, Madrid, Rialp, 1993, 166.

[22] Polo, L., *El acceso al ser*, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2004, 290.

[23] "Hay que señalar que la opinión que asigna un papel fundamental al binomio potencia-acto en la metafísica de Santo Tomás de Aquino, debe estimarse equivocada. La más profunda conquista del Aquinatense es la

distinción real entre esencia y existencia, a partir de la cual, y no al revés, la propia doctrina activista de Aristóteles recibe una nueva y más honda comprensión". *Ibid.*, 282.

[24] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, ed. cit., 539-540.

[25] Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., 66. Y en otro lugar: "La metafísica es la ciencia de los primeros principios y el conocimiento de los primeros principios es habitual". *Persona y libertad*, Pamplona, Eunsa, 2007, 81.

[26] Polo, L., *Persona y libertad,* ed. cit., 69.

[27] Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 194.

[28] Cfr. para un mayor abundamiento: Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, ed. cit., *El conocimiento del universo físico*, ed. cit.

[29] Cfr. Polo, L., *Nietzsche como pensador de dualidades*, Pamplona, Eunsa, 2005, cap. VII.

[30] Al *concebir* se conoce el *universal* en los muchos; esto es, conoce la *causa formal* (*unum*) implícita en la multiplicidad de los individuos materiales (*in multis*), en la *causa material.* Se conoce, pues, las dos causas que componen la *sustancia*, la formal y la material.

[31] En el *juicio* se conoce la *causalidad eficiente intrínseca* porque de las naturalezas no cabe sólo atribuir *accidentes* en presente, sino también en el pasado y en el futuro (ej. el perro corre, corrió, correrá), es decir, en el juicio recuperamos el movimiento y con él el tiempo. A la par, en el juicio se conoce la *causa final* porque juzgamos de muchas cosas físicas y notamos que todos los juicios son compatibles entre sí, lo cual indica que las realidades juzgadas guardan una unidad de orden universal.

[32] Es el *acto* racional más destacado a lo largo de toda la historia de la filosofía. Es un acto de la razón, no de la voluntad, como opinaba Descartes. No es reflexivo, y no conoce el acto de ser de lo real extramental, como sostienen algunos *neotomistas*.

[33] El *fundamento* de la realidad física es el *acto de ser* del Universo. Las cuatro causas son la *esencia* del Universo. El fundamento no es una causa más.

[34] *Universal* es palabra que designa lo conocido por el *concepto,* que no se refiere a una realidad física concreta, sino a todas las que caen bajo una misma *forma.* En rigor, lo universal no es sólo la verdad pensada (a este se le suele denominar *universal lógico*), sino la *forma real*, presente en multitud de realidades a quienes informa (*universal real*). La *causa formal* tal como está expuesta por Aristóteles es el *universal real* (ej. la *forma* de "perro" es el universal distribuido entre todos los perros existentes (París, Boby, Tarzán, etc.).

[35] El acto del *juicio* afirma, además, el *movimiento intrínseco*, es decir, la *vida*. Por eso conoce las *naturalezas* (vegetativas y sensitivas).

[36] Conocemos también merced al acto de *juzgar* la compatibilidad de todos los movimientos de las *sustancias* y de las *naturalezas* entre sí (ej. el ladrar del perro es compatible, por ejemplo, con su respirar. Pero éste, es compatible con el aire, y éste con el agua, etc.). Ello permite percatarnos de que todos los movimientos son armónicos entre sí; es decir, permite descubrir el *orden* del universo, la *causa final*.

[37] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, ed. cit., 46.

[38] *Ibid.,* 87.

[39] "El ser que estudia la metafísica equivale a existir (por lo pronto, a persistir). El ser trascendental del que

El ser que estudia la metafísica equivale a existir (por lo pronto, a persistir)… El ser trascendental del que trata la metafísica no es una existencia co-existente: existe, es, sin más". Polo, L., *Antropología trascendental* I, ed. cit., 32.

[40] "El ser principial es el que estudia la metafísica". *Ibid.*, 31. Y en otra obra escribe: "El ser que corresponde a la metafísica es existir… La historia de la metafísica es el desarrollo de la consideración del ser en sentido principial… Lo trascendental de que trata la metafísica no es una existencia o co-existente: existe sin más; es y nada más". *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 158.

[41] "Licet Causa Prima, quae Deus est, non intret in essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino". Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad. 1.

[42] "Los primeros principios son asunto de la metafísica". Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. I., Pamplona, Eunsa, 1984, 299. Y en otro lugar añade: "La metafísica se ocupa de principios". *Persona y libertad*, ed. cit., 37.

[43] "La metafísica procede desde principios anhipotéticos. Lo anhipotético es lo que se pone como principio dando razón de todo lo demás y de sí mismo; por ello, es indemostrable, es principio último, o primero: principio sin principio". Polo, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 175, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, 18.

[44] A esto se llama "diferencia interna del fundamento (el ser se divide en dos: creado e increado)". Polo, L., *El hombre en la historia*, ed. cit., 43.

[45] Cfr. Pía-Tarazona, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2000.

[46] "La metafísica, repito, estudia la primariedad del ser. Esta primariedad es principial; pero los primeros principios son tres: principio de identidad, principio de causalidad y principio de no contradicción". Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 251. "Los primeros principios son tres: el principio de identidad –que no es el principio de unicidad (la unicidad es la presencia mental, que se abandona para poder formular el principio de identidad)–, el principio de causalidad y el principio de no contradicción. Estos son los tres grandes temas existenciales de la metafísica. La metafísica versa sobre el ser como identidad, sobre el ser como principio trascendental de causalidad y sobre el ser como no contradicción". *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 163.

[47] "La metafísica es un saber desde los principios; los cuales, al ser ellos mismos evidentes, permiten una videncia desde sí mismos: *ex videre*. La comunicación de la evidencia es esta 'videncia desde'". Polo, L., *La crítica kantiana del conocimiento*, ed. cit., 18.

[48] "El ser que estudia la metafísica se llama existencial sin incorrección. Algunos sostienen que no es correcto llamar existencia al *actus essendi*, porque el existir es empírico. No lo acepto. El ser que trata la metafísica es el ser como existencia, porque para ser fundamento hace falta existir: no se puede ser fundamento sin existir, por más que sea preciso aclarar el término existencia". Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 168

[49] Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., 432.

[50] *Ibid.*, 452, donde añade: "su análisis causal es el siguiente: lo incesante pero seguido –la causa material–, lo no seguido pero no incoado –la causa final–, el comenzar, pero ni incesante ni no seguido –la causa eficiente–, y el análisis en cuanto que tal, que es la causa formal. Son las cuatro causas, que por inactuales y potenciales son concausales". *Ibid*.

[51] "La metafísica de Aristóteles no es creacionista. Aristóteles no sabe lo que es la creación; en cambio, la distinción real es solidaria de la noción de *creación*, pues sirve para distinguir a Dios de la criatura, puesto que en Dios esa distinción no se da y en las criaturas sí. Pero además, justamente se habla de distinción real para caracterizar filosófica o metafísicamente a la criatura, para establecer su distinción respecto de Dios. Como es

sabido, esa distinción con Dios está en que en Él el Acto de ser no se distingue de la Esencia divina; en cambio, en las criaturas la esencia creada se distingue del acto de ser". Polo, L., *La esencia humana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 188, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006, 23.

[52] "Las vías metafísicas terminan en Dios como principio: Dios como primer motor, como causa primera, como ser necesario del que dependen los contingentes, Dios como primero en el orden de la participación de las perfecciones puras y Dios como inteligencia de la que depende el orden. En todas estas vías Dios es entendido como primero. Así lo dice Tomás de Aquino: concluimos en el primer motor, al que llamamos Dios; concluimos en la primera causa, a la que llamamos Dios, etc. Pero eso es así porque se llega a Dios desde el sentido del ser como principio. Y es obvio que a Dios corresponde el sentido principial del ser". Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 170.

[53] Polo, L., *Introducción a la filosofía*, 196. "La metafísica, en definitiva, trata de lo divino. A veces se dice que trata de la sustancia. Otras veces se dice que trata de las causas, pues por ellas llegamos al primer motor. Pero también trata de lo divino, de Dios, y entonces es teología. Propiamente, se llega a Dios considerando el modo de vida que es la intelección. Si desde la vía del movimiento físico no se concluye sobre el ser de Dios más que de una manera oscura, a partir de la teoría (la más alta forma de vida, cuyo ejercicio es superior a la acción física), conviene decir que si el hombre es intelectual en potencia y acto, el acto de entender al margen de cualquier potencia es la vida perfecta, la protovida, la razón primera de la vida (esto lo desarrolla Aristóteles, sobre todo, en los libros IX y XII de la *Metafísica*). Decir que Dios existe es lo mismo que decir que Dios vive. Y es la plenitud de la vida como plenitud de la teoría (entenderse siempre en acto)". *Ibid.*, 116

[54] "El tema de la metafísica aristotélica es, en definitiva, el de la sustancia separada, y la sustancia separada es Dios. La sustancia separada, no la sustancia generable y corruptible, sino la sustancia *qua* sustancia; esas sustancias astrales, las cuales exigen en definitiva un primer motor". Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., 176.

[55] Cfr. Haya, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Pamplona, Eunsa, 1997.

[56] Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., 433.

[57] Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 174.

[58] "Interpretamos el ser de que se ocupa la filosofía tradicional como principio transcendental. Esto significa: el ser de que se ocupa la metafísica tradicional asegura su carácter trascendental interpretado como principio; pero también al revés: el sentido mismo de lo trascendental se cumple y satisface en tal metafísica según la interpretación principial del ser". Polo, L., *El acceso al ser*, ed. cit, 243.

[59] Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 4ª ed., 2001, 216. Y en otra parte añade: "Una metafísica realista establece que el ser es el primero, y también que el ser es compatible con la trascendentalidad de los otros trascendentales". *Persona y libertad*, ed, cit., 27.

[60] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, ed. cit., 54.

[61] Cfr. Haya, F., *Tomás de Aquino ante la crítica. La articulación trascendental de conocimiento y ser*, Pamplona, Eunsa, 1992.

[62] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, ed. cit., 46.

[63] "La declaración de la insuficiencia del conocimiento operativo del fundamento es el hábito de los primeros principios". Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, vol. IV, ed. cit., 457.

[64] "Propiamente, el acto de ser se advierte en el hábito superior al hábito judicativo. En cambio, la noción de fundamento es explícita en la operación que sigue al juicio". Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, ed. cit., 451.

[65] Polo, L., *Presente y futuro del hombre*, ed. cit., 182.

[66] "Si conocemos habitualmente los primeros principios, una línea de investigación culmina, porque más allá de lo primero no hay nada. Este planteamiento justifica la metafísica realista". Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., 177.

[67] "Es patente que el todo es estrictamente afín al monismo, y que sólo si se rechaza que *todo* sea trascendental es posible hablar de distinción real de acto de ser y esencia, y distinguir las criaturas del Creador; porque si el ente es el *todo*, las criaturas serían, a lo sumo, modos divinos". Polo, L., *Antropología trascendental*, vol. I, ed. cit., 67.

[68] "El acto de conocer es un acto actual, pero dejarse llevar y decir que la realidad *qua* realidad es actual es, como suelo decir, una metafísica prematura. Una metafísica que se hace *secundum operationem intellectualem*, pero eso no es inevitable". Polo, L., *Persona y libertad*, ed. cit., 33.

[69] *Ibid.*, 36.

[70] Polo, L., *El acceso al ser*, ed. cit., 290.

[71] Polo, L., *El hombre en la historia*, ed. cit., 22.

[72] *Ibid.*, 34.

[73] Polo, L., *Nominalismo, idealismo y realismo*, ed. cit., 135.