

LEONARDO POLO

Un gran filósofo del siglo XX. Aquí casi toda su obra: <http://www.leonardopolo.net/> En cualquier caso, todo lo más importante. Mucha información y literatura secundaria: Profundas e inéditas nociones y decisiva Teoría del Conocimiento.

LEONARDO POLO IN ENGLISH

Leonardo Polo in www.wikipedia.org, [in english](#).

POLO, L.: *Ethics. A modern version of its classic themes*. Trad. P.A. Dumol. Sinag-Tala, Manila 2008.

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A.: [The crisis of the human reason and selfconscience at the end of the XXth century: Levinas, Ricoeur, Polo](#). "XXI World Congress of Philosophy: Philosophy facing world problems". International Federation of Philosophical Societies, Estambul [Turquía] 10-17.VIII.2003.

GARCÍA GONZÁLEZ-PADIAL: [The transcendental anthropology of Leonardo Polo. The upper dualities of human person. Conference 2008: Subject, Self, and Soul, Metanexus](#) (Filadelfia, Pennsylvania, USA), Madrid 16.VII.2008.

GARCÍA SALMONES, M.: [Aristotelian-Thomistic Mental Representation of Reality: Intentionality versus Intuition: Reason versus Will?](#) *Miscelánea poliana* IEFLP 13 (2007) 5-10.

PIA, S.: "Leonardo Polo on the act of being: precedents and a proposal for development". [Rivista di filosofia neoscolastica Milán \[Italia\] 2 \(2003\)](#) 169-97.

PIA, S.: "The transcendental distinction between anthropology and metaphysics: a discussion of Polo's *Antropología trascendental*". *American catholic philosophical quarterly* Chicago, Illinois (USA) 77-2 (2003) 269-84.

PIA, S.: [Trascendental anthropology by Leonardo Polo](#). "Twenty-seventh annual international meeting of american Maritain association: The human person and a culture of freedom". University of Chicago, Illinois [USA] 16-19.X.2003; *Studia poliana* Pamplona 1 (1999) 101-15.

Leonardo POLO in Cormier, Ramona: **International directory of philosophy and philosophers**. Bowling Green state university, Bowling Green, Ohio [USA] 1986; p. 168

[Review of "POLO, L.: Antropología trascendental I: la persona humana"](#). PIA, S.: "Internacional Philosophical Quarterly" New York [USA] 42-2 (2002) 277-9

Polo en la enciclopedia de Filosofía online PHILOSOPHICA:
<http://www.philosophica.info/voces/polo/Polo.html>

Polo en la enciclopedia de Filosofía online PHILOSOPHICA:
<http://www.philosophica.info/voces/polo/Polo.html>

LEONARDO POLO: UN NUEVO MODO DE SABER

Ignacio Falgueras Salinas

I. PANORAMA HISTÓRICO-FILOSÓFICO.

Leonardo Polo Barrena (LP), nacido en Madrid en 1926, ha desplegado su actividad filosófica a lo largo de la segunda mitad del s. XX y hasta nuestros días, en las universidades de Granada y, sobre todo, de Navarra, pero también como asiduo profesor visitante de distintas universidades hispanoamericanas.

La segunda mitad del s. XX ha sido un periodo de clara decadencia filosófica, tal como corresponde al trayecto terminal del pensamiento moderno en el que todavía nos movemos. Las dos últimas grandes inspiraciones filosóficas, las de Husserl y del primer Heidegger, junto con las herederas del pasado, la neoescolástica, el neokantismo, el neomarxismo, coexistieron o se entremezclaron con la aparición de ciertas modas o tendencias pasajeras como el existencialismo, el estructuralismo, la filosofía analítica. Todo ello ha dado paso, sobre todo tras el fracaso de Heidegger y su abdicación del filosofar, a lo que se ha dado en llamar la postmodernidad, un magma ecléctico cuyas manifestaciones (pensamiento débil, esteticismo, sentimentalismo, filosofía práctica, pragmatismo, nihilismo, recurso a modos de sabiduría no filosóficos) hablan por sí solas del decaimiento del filosofar puro, del que se ha llegado a decir que está superado, o que ha de someterse a instancias políticas (democracia) o criterios económicos. Incluso la propia ciencia moderna está en crisis: crisis de fundamentos, crisis de consistencia, crisis de discursividad. En contraste con tan generalizada crisis del saber, se da en esta época un espectacular avance de la técnica y de la economía occidentales, las cuales crean problemas morales y sociales hasta ahora nunca planteados (información mundial, problemas bioéticos, globalización económica, terrorismo generalizado) y que requieren incrementos sobreabundantes de la sabiduría humana para afrontarlos. Nos encontramos ante enormes retos y con un bagaje sapiencial deficitario. Ésta es la encrucijada histórica a la que se abre el pensamiento de LP, y a la que aporta nuevos y luminosos enfoques, desde un planteamiento filosófico que pretende ir al núcleo originario de tan graves problemas: nuestro modo de pensamiento.

II. LA PROBLEMÁTICA CENTRAL DE SU PENSAMIENTO.

La filosofía de LP tiene como eje de su investigación el problema de los *métodos* del filosofar. Planteado expresamente desde los inicios de la modernidad, mantenido por el planteamiento crítico kantiano, y renovado en el s. XX por Heidegger, el problema del método es reasumido por Polo como el problema del acceso al ser, o, dicho de modo más sencillo, del acceso al conocimiento de las realidades últimas.

Para empezar es conveniente deshacer algunos equívocos. El método de que se trata aquí no es ningún conjunto de normas o reglas para la dirección del ingenio, tampoco se trata de ningún procedimiento o artificio (como sucede en las ciencias) para la obtención de objetivaciones nuevas, para la demostración o para la resolución de problemas prácticos, ni siquiera se trata de una *doctrina* sobre el método para evitar la perplejidad (Kant), ni de una mediación reflexiva para alcanzar el saber absoluto (Hegel), ni, finalmente, como el primer Heidegger pensaba, de un arduo proceso a trazar y recorrer para alcanzar el sentido del ser trascendente. Los métodos no son algo *a*

elaborar, sino los modos con que el conocimiento accede a lo real, modos que son plurales y de muchos de los cuales todo ser humano, no sólo los filósofos, hace ejercicio usualmente al entender. Tales modos no son ni naturales ni artificiales, sino ejercicios de la intelección, la cual –como actividad del espíritu– es libre y plural. Lo más problemático de todo método de conocimiento es que, precisamente en la medida en que nos servimos de él para conocer *cosas*, lo ignoramos y no nos cuestionamos por él, pero cuando nos cuestionamos por él y descubrimos alguno, intentamos embutir todas las cosas –incluido el propio cuestionar– como momentos o resultados suyos.

Cuestionarse el método es, sin duda, una ganancia respecto del modo corriente con que el hombre de la calle e incluso muchos filósofos abordan la realidad, pues cuando uno no tiene en cuenta la diferencia entre lo pensado y lo real incurre en la ingenuidad de creer que todo lo que pensamos es real tal como lo pensamos, o en la de que no existen otros modos de pensar y entender lo real más que el nuestro (dogmatismo). Pero cuestionarse el método no implica necesariamente poner en duda la veracidad del conocimiento humano, ni tampoco la cognoscibilidad de lo real o la capacidad del conocimiento para acceder a lo extramental o supramental (escepticismo, agnosticismo). Todos estos cuestionamientos son meros malentendidos o sin-sentidos que nacen de no darse cuenta de que ellos mismos hacen uso de un método de acceso a la realidad, y de que, por eso, todos ellos implican por necesidad: (i) estar verdaderamente conociendo, (ii) saber que lo real es distinto de lo pensado, y (iii) haber encontrado la limitación del pensamiento, aunque sin darse cuenta de que entender la limitación permite abandonarla. En resumen, no se puede pensar ni entender sin método, pero no cualquier método sirve para pensar y entender adecuadamente cualquier realidad. La modernidad ha postulado la antecendencia del método, y tendría razón si con eso se refiriera exclusivamente a la prioridad del pensar respecto de lo *pensado*, pero no –como ella suele pretender– si se refiere a la prioridad del conocer respecto del ser, o a la identidad de ambos. No existe un único método, sino muchos, y lo que resulta determinado por cada método no es lo real, sino el *modo del conocimiento* de lo real, razón por la que cada método debe adecuarse a la realidad estudiada, so pena de falsearla, reducirla o ignorarla, lo que sólo iría en detrimento del cognoscente y de su conocimiento.

Hasta ahora han existido tres grandes métodos de pensamiento, que corresponden a los tres grandes periodos de la historia de la filosofía. El pensamiento antiguo ha utilizado como modo de acceso a la realidad la *teoría*: ir más allá de las apariencias sensibles para, sin interferir en ellas con nuestros intereses, descubrir las esencias de las cosas. El pensamiento medieval continuó el método del pensamiento antiguo, ampliándolo mediante la *especulación*: ir a las esencias de las cosas, pero no para quedarse en ellas (como los antiguos), sino para, utilizándolas como *espejos*, descubrir en ellas la huella o, en su caso, la imagen del creador. El pensamiento moderno puso en marcha un nuevo modo de acceso a lo real, la *reflexión*: ir a las *ideas* de las cosas para, mediante diversos usos de la *negación* (duda, atribución, aplicación, pregunta...), conocer la *esencia* del hombre que las produce y, a la vez, la *esencia* de lo extramental, las cuales, con frecuencia, o coinciden con la esencia de Dios, o están contenidas en los atributos de Dios, o, por el contrario, los contienen en sí.

Pues bien, LP distingue en todo método entre lo imprescindible y lo problemático. Lo imprescindible es el hallazgo, pero, por ser imprescindible, el hallazgo o bien está asegurado o ni tan siquiera acontece, por lo que no es problemático. Todo método o modo de intelección tiene asegurado algún hallazgo o resultado, y, por tanto, algún

conocimiento acerca de lo real; pero, a la vez, si no se usa ese modo de intelección, no se obtiene el hallazgo correspondiente, de manera que no cabe programar metódicamente los hallazgos. Las innovaciones nacen de la inspiración de la verdad en la libertad. Sin embargo, lo característico del método es que ha de ser *camino*, no lugar de llegada. Si el método se detiene en el hallazgo, entonces cesa como método, se paraliza. Lo problemático del método no reside, pues, en obtener hallazgos, sino en no decaer del hallazgo prosiguiendo en el conocimiento de lo real. Especialmente en el plano metafísico, que es el radical, lo problemático no es descubrir lo trascendental, sino mantener ese descubrimiento de modo metódico o prosequible.

Los métodos hasta ahora usados al filosofar o bien han atendido únicamente a lo imprescindible (hallazgos) del método (filosofía antigua y medieval), o bien se han ocupado de lo problemático del método, pero sin proseguir ante lo trascendental (filosofía moderna). LP propone un nuevo método para el filosofar, un método que pretende mantener y proseguir los hallazgos trascendentales. Lo cual, habida cuenta de la dificultad para encontrar nuevos métodos (sólo ha habido tres hasta ahora), y habida cuenta de la altura de nuestro tiempo, *que confiesa agotado el método reflexivo* (último Heidegger y postmodernos), debe darnos una idea de la importancia filosófica e histórica de su propuesta.

III. EXPOSICIÓN NUCLEAR DE SU PENSAMIENTO.

La gran aportación de LP a la filosofía consiste precisamente en *su método: la detección y el abandono del límite mental*. Empecemos por la detección. El límite mental no es sino la objetivación o la presencia objetiva. Detectar que la objetivación es límite mental no es fácil, puesto que los hombres de entrada conocemos objetivando. «Esto es una mesa», «esto es un ordenador», «esto es un papel», etc... Conocer objetivamente es destacar «mesa», «ordenador», «papel». Al destacar, separamos la mesa de la realidad y la proponemos como algo independiente, exento, completo, totalizado: es lo que indica el artículo o adjetivo que la precede y substantiva, «la» o «esta» mesa. El objeto, o está entero ante la conciencia, o no es objeto. La realidad física de la mesa, en cambio, no es «mesa», sino (v.gr.) madera, que antes fue árbol, ahora es leño, posible alimento de carcoma, y mañana será serrín o briznas. Pero tampoco cuando era parte de un árbol en ningún momento fue algo quieto, sino células vivientes, en crecimiento y defeción o muerte, por tanto ni independiente ni completo ni exento ni totalizado. Ahora que me parece un conjunto de leños en forma de mesa, tampoco es algo quieto, acabado, sino sometido a los vaivenes atmosféricos terrestres y en constante cambio en sus células muertas y en sus átomos y partículas subatómicas, que sólo el paso del tiempo va dejando ver a nuestra corta existencia como cierto deterioro. Dentro de unos millones de años, quizás sus componentes elementales formen parte de alguna roca sedimentaria, de un asteroide o del polvo cósmico, el cual sea integrado en nuevos cuerpos, y así indefinidamente. La «mesa» existe, pero no es algo, independiente, completo, exento, totalizado, no es ningún «la», sino un proceso cósmico al que detenemos mentalmente en su decurso, destacándolo como objeto presente. Por tanto, el objeto «mesa» no es real, sino la presentación mental de lo que no es mental ni presente –pues lo presente está quieto, como presente–, sino puro proceso físico. Incluso en el anterior razonamiento se nos ha colado de rondón la presencia mental: pasado, presente y futuro no son físicos. Nuestra tentación inmediata es pensar que el trayecto del proceso que conozco es el *presente* de la mesa, pero en un proceso cósmico ningún momento es

privilegiado sobre otro ni es presente (simultáneo, acabado y completo): los componentes elementales no tienen preferencia alguna por lo que se entiende y llama *este* momento, sino que siguen su curso de incesante inestabilidad. Precisamente porque un proceso físico no está acabado en ningún momento, ni es *el mismo* en ningún momento (anterior o posterior), el acabamiento, la mismidad y la presencia la ponemos nosotros, los observadores. De manera que, al objetivar, nosotros dotamos de presente, y, consiguientemente, de pasado y de futuro, a lo que no lo tiene. El proceso cósmico que llamamos «mesa» no existe como proceso independiente y, por tanto, tampoco como proceso «mesa», sino que está integrado en el indefinido cambiar de los procesos cósmicos. En el universo físico existe el antes y el después, pero no el ahora o presente, y, por tanto, el antes no es el pasado ni el después el futuro. Proceso (físico real) y presente son incompatibles: si está en presente, deja de ser proceso, y si es proceso, no está en presente.

Sin embargo, al objetivar, nosotros atribuimos el presente a la mesa u objeto, es decir, a lo destacado, de manera que no sólo otorgamos a los procesos físicos una entidad de que carecen, sino que *nos ocultamos a nosotros mismos que el destacar lo ponemos nosotros y que la presencia del objeto no es físicamente real, sino mental*. La presencia es el destacar que se oculta tras lo destacado, y eso que se oculta es un acto del entendimiento. Lo que a nosotros nos parece es que el objeto está presente y que su estar presente constituye su realidad, pero lo cierto es que el objeto no existe *como objeto* fuera de la mente, y su presencia es real sólo en la mente. Esto que acabo de decir no vale sólo para los procesos físicos, a los que he aludido a título de ejemplo, vale también, aunque de otra manera, para las *operaciones* del entender y del hacer humanos: si las objetivamos, las constituimos en totalizaciones inertes, estáticas, enteramente presentes, es decir, no las conocemos como son.

El núcleo del engaño estriba, pues, en tomar la presencia por la realidad. Al hacerlo, el acto (real) es entendido como actualidad (presencia), quedando oculta su *actividad* tanto por el lado del cognoscente como por el lado de lo conocido: por el lado del cognoscente queda oculta la actividad de entender, por el lado de lo conocido queda oculto el acto de ser. La presencia mental suplanta tanto al ser como al entender, y al suplantarlos los oculta e ignora, pretendiendo hacer sus veces y, en consecuencia, desvirtuándolos. La confusión señalada es, pues, un *límite* o limitación del conocimiento, pero sólo es un límite *mental*, no un límite *real*, porque es una confusión mental (sin fundamento alguno en lo real) del acto con la actualidad: *sólo para el pensamiento puede la actualidad hacer las veces de la actividad*. El límite mental en toda su intensidad es la suplantación de las realidades últimas (actos) por la apariencia (actualidad), que en su respecto es pura apariencia engañadora: el *proton pseudos*.

Pero, además, como la actualidad no es *per se*, sino que ha de ser *pensada* como actualidad-de, es decir, ha de ser atribuida a algo, entonces puede ser atribuida bien al objeto, bien a la conciencia, o a ambos. Si tenemos en cuenta que el objeto no es sino lo conocido en presencia o actualidad, atribuir la actualidad al objeto equivale a conferir a lo conocido-en-presencia tanto el pensar como el ser, yerro en el que incurren todos los objetivismos. Por su parte, si se tiene en cuenta que la conciencia no es sino el *pensamiento* o conocimiento del objeto, atribuir la actualidad a la conciencia equivale a considerar al pensamiento como la única y verdadera realidad, o bien como lo único capaz de conferir realidad a lo objetivo, de donde derivan diversos subjetivismos. Si la actualidad es una limitación mental de lo real, tanto los objetivismos como los

subjetivismos serán también limitaciones en cuanto que implican ocultamientos de lo últimamente real, pero, por ser ejercicios de atribución de la actualidad a *conocimientos*, no son *meras* suplantaciones, sino que revisten características especiales.

Lo conocido en presencia (el objeto) no es, desde luego, conocido verdaderamente como real, pero no deja de ser cierto conocimiento, es decir, no deja de tener alguna referencia a lo real: no es pura falsedad, sino conocimiento *tergiversado* de lo real. Esa tergiversación es distinta según la realidad de que se trate. Cuando objetivamos la realidad físico-mundana, le otorgamos un rango superior al que ella misma tiene, esto es, sobrepotenciamos su realidad. La actualidad mental da a los procesos físicos una consistencia y estabilidad que están por encima de la fugacidad sin asiento ni tregua que les es propia. En cambio, si lo que objetivamos son praxis humanas, el resultado es reduccionista, puesto que las praxis humanas se ordenan según una destinación trascendental de alcance *sempiterno*, que es superior a la mera actualidad o atemporalidad de lo objetivado. Algo similar pasa con la conciencia: ella es auténtico *conocimiento* (objetivo), pero si (en vez de la mera presencia) le atribuimos todo cuanto contiene el objeto conocido, o si pretendemos que sea el único modo de conocimiento real, entonces la sobrepotenciamos; si, por el contrario, le atribuimos el conocimiento de meras apariencias, o le asignamos un papel pasivo respecto del conocimiento sensible (al que atribuimos la presencia), la reducimos. Por tanto, los objetivismos y los subjetivismos pueden ser sobrepotenciadores o reduccionistas, pero no son puro engaño: son conocimientos distorsionados. Sin embargo, tales distorsiones, al pasarnos desapercibidas, son siempre una limitación del conocimiento en cuanto que conocimiento verdadero.

El límite mental incurre en un doble defecto: uno por «omisión» u ocultamiento, otro por «comisión» o constitución en falso. Estas dos dimensiones de la limitación mental, el puro engaño del *proton pseudos*, y el relativo engaño del conocimiento objetivo, son inseparables: el ocultamiento del acto por la actualidad no se da en directo, sino al objetivar; la objetivación o actualización de lo conocido no se puede dar sin el ocultamiento del acto ni la constitución de lo conocido. Con todo, esas dos dimensiones, aun siendo inseparables, tienen distinto calado: una afecta a la realidad como ultimidad, la otra afecta a la realidad en su aparecer. Dicho de otro modo, la presencia objetiva o límite mental (i) oculta el acto de ser y de entender, y (ii) tergiversa el conocimiento de la esencia del mundo y del hombre. Lo que se oculta queda ignorado, lo que se tergiversa es conocido, pero de modo incorrecto. Puesto que ambas dimensiones son inseparables, en toda objetivación se incurre, por tanto, en un doble déficit de conocimiento: el de las ultimidades y el de la verdad de las apariencias.

Hasta aquí he considerado la detección del límite, ahora atenderé a su abandono metódico. (A) Detectar ese doble déficit de conocimiento es *comenzar* a abandonar el límite. No basta con declarar la finitud del pensar o del conocimiento objetivo, cosa palmaria y muy común a lo largo de toda la historia de la filosofía, y a la que se han procurado variados e insuficientes remedios. No. Abandonar el límite es, ante todo, (i) *darse cuenta* de los ocultamientos y engaños respecto del acto de ser y del acto de entender reales que lleva consigo inexorablemente la objetivación, y, como consecuencia, (ii) *separar lo conocido* (objetivamente) respecto del *modo* como es conocido (en presencia). Sin lo primero no cabe hacer lo segundo, pues lo que distorsiona a lo conocido objetivamente es que se lo toma como lo último o como lo único *real*. La (i) detección del *proton pseudos* es ella misma una incitación a buscar las

ultimidades reales *sin incurrir en el intento de hacerlas presentes*, sino intensificando la intelección, para dejar que lo último nos salga al paso. La (ii) distinción entre lo conocido y el modo de conocerlo al objetivar nos incita a buscar el modo real en que lo conocido es inteligible en potencia (si se trata de lo mundano) o inteligible en acto (si se trata de lo humano). El abandono del límite es, por consiguiente, una *ampliación* del campo del conocimiento por el lado de las ultimidades ocultadas, una *corrección* de lo conocido bajo el límite, y una *elucidación* del propio límite. Se trata de ejercer la intelección al margen de la presencia mental, sea más allá de ella (ultimidades), sea más acá de ella (apariencias), sea suscitándola; no se trata de desechar todo lo conocido objetivamente, sino de abandonar sus omisiones y su *modo* de conocer objetivante. Por tanto, el abandono del límite no es un método descalificador de ningún tipo de conocimiento, sino una intensificación del entender que incita a entender más y mejor, y que en esa medida es capaz de aprovechar también el conocimiento objetivo. Precisamente el que no haya de descalificar ni los métodos anteriores ni sus hallazgos, sino que exija una intensificación del conocimiento es una de las señas inequívocas de la superioridad de este método.

Por otro lado, al caer en la cuenta del límite mental en su doble dimensión, descubrimos una doble dimensión también en lo real: puesto que el límite mental oculta las ultimidades, pero nos proporciona conocimientos relativamente verdaderos, lo que nos dan a conocer las objetivaciones (que no son en modo alguno las ultimidades) no serán los actos de ser y de entender, sino las potencias del ser y del entender. El abandono del límite nos abre, pues, un camino expedito para averiguar lo hasta ahora oculto (los actos últimos del ser extramental y del entender), y para corregir adecuadamente lo hasta ahora objetivado, a saber, las esencias del mundo y del hombre. En este sentido, el abandono del límite encaja perfectamente con la distinción real tomista entre el *esse* y la *essentia*, aunque con una radicalidad e inteligibilidad muy mejoradas.

Según lo dicho, el abandono del límite abre las puertas a un nuevo realismo. El pensamiento moderno se ha visto todo él perturbado por el problema del conocimiento de la realidad. Al detectar el límite mental se hace patente que lo que nos impide conocer la realidad no es ni la impenetrabilidad de ésta ni *nuestro* conocimiento, sino *la limitación* de éste, o sea, se hace patente que el verdadero obstáculo que impide el conocimiento de lo real es el objeto en cuanto que presente. Esto ha sido nebulosamente entrevisto por algunos filósofos modernos, como por ejemplo Kant y Heidegger. Kant supo reconocer el límite mental y se dio cuenta de que para reconocerlo hacía falta haber ido más allá de él, pero cayó en el agnosticismo porque, además de no tener el coraje para abandonar el conocimiento objetivo, no detectó el límite en condiciones de abandonarlo. Para poder abandonarlo es preciso darse cuenta de cómo juega el límite, es decir, de su doble juego (ocultamiento y tergiversación), y sólo entonces será posible no sólo evitarlo, sino también ejercer el *darse cuenta* como una forma superior de intelección. Pero Kant, en vez de caer en la cuenta de que el doble juego está en la operación mental de objetivar, simplemente creyó que, si se supera la objetivación, se incide necesariamente en la perplejidad; no tuvo el valor intelectual suficiente como para mirar de frente a la limitación objetiva, y se resignó a ella, cayendo en la incongruencia de intentar juzgar a la razón ante el tribunal de la razón. Heidegger, más valeroso, se instaló en la perplejidad para buscar la ultimidad o el ser, pero tampoco abandonó el límite o la finitud del pensar, sino que procuró encontrarle sentido dotándolo de un fundamento. Ahora bien, buscarle un fundamento al límite mental es no advertir que éste es engañoso, y equivale en el fondo a resignarse a la incongruencia de

la limitación mental. De esa resignación fue víctima y expresión el pensamiento del último Heidegger.

Sin embargo, quien se da cuenta del límite u objetivación no está objetivando. Si uno puede caer en la cuenta del límite objetivo es porque el entender con el que se da cuenta del límite no es objetivante o limitado (no oculta ni tergiversa). Pero si la objetivación es un entender limitado y *uno puede descubrirlo desde un saber no limitado*, entonces será posible entender más y mejor el propio entender y la realidad: bastará con prestar atención a la índole del límite y abandonarlo. Darse cuenta del límite es haberlo trascendido y quedar en condiciones de poder conocer lo que él oculta y tergiversa. Es posible, por tanto, conocer la realidad directamente, siempre que se detecte y abandone la limitación mental del conocimiento objetivo.

Pues bien, (B) la *prosecución* del abandono del límite mental como método da lugar a cuatro tipos de abandonos: (i) el abandono del límite como advertencia del ser extramundano; (ii) el abandono del límite como corrección de los conocimientos objetivos acerca de la esencia del mundo; (iii) el abandono del límite como averiguación del carácter de «además», que él implica y en el que reside el ser personal del hombre, y (iv) el abandono del límite como demora creciente en la esencia humana que lo suscita. El abandono del límite no es un método limitado, no es ni un monométodo ni una homogeneización de métodos, sino una metodización plural y diversificada en intensidad según la realidad que se conoce.

De acuerdo con todo lo anterior, el abandono del límite mental como método, expuesto en la obra *El Acceso al Ser*, va dirigido, ante todo, a deshacer el *proton pseudos* o suplantación de la actividad por la actualidad, pero no de modo negativamente crítico, sino proscutivo. Por eso en el plan de la filosofía de LP ocupa el primer término llegar a advertir la realidad última extramental (*El Ser I*), y asimismo alcanzar la realidad última del cognoscente (*Antropología Trascendental I*). Y en segundo lugar, pero no con menor esmero ni intensidad, dirige su atención a recuperar la dimensión real de lo conocido objetivamente, que es la esencia del mundo (tomo IV del *Curso de Teoría del Conocimiento*), así como a desarrollar y ordenar el conocimiento de la esencia del hombre que suscita el límite, y cuyo ápice está ocupado por la dualidad ver-yo y querer-yo (*Antropología Trascendental II*). La investigación de los hábitos intelectuales, que acompañan e iluminan las operaciones mentales, de las ideas simbólicas, la experiencia intelectual y el conocimiento por connaturalidad completa y esclarece por elevación el contenido de su *Curso de Teoría del Conocimiento*, obra monumental (4 tomos en 5 vols.) que desarrolla axiomáticamente la exposición de los métodos del pensamiento humano, y que marca un hito en la historia de esta disciplina superando en todos los órdenes cuanto hasta ahora se ha averiguado sobre el conocimiento objetivo, su prosecución y unificación operativas.

El abandono del límite mental llega (i) a advertir el ser extramental como *persistencia* o *acto de persistir*, es decir, como principio de no contradicción real o comienzo que ni cesa ni es seguido. Se entiende, también, como *principio* de causalidad, o sea, *principio* de la fecundidad que le acompaña, *principio* de la esencia que lo analiza o despliega. Esto significa que no hay solución de continuidad entre la esencia y el ser extramentales, pero que tampoco son idénticos. Una cosa es el acto de ser como principio de no contradicción, otra es el ser como *principio* de causalidad. La esencia es la fecundidad del ser, su despliegue inidéntico con él, pero inseparable de él. La esencia

del mundo es entendida (ii) desde el abandono del límite mental como concausalidad cuádruple que encierra una ordenada secuencia de concausalidades parciales: concausalidades hile-mórficas (substancias elementales), ergo-hile-mórficas (movimiento), morfo-érgicas (substancias mixtas), morfo-ergo-hiléticas (substancias vivas), morfo-télicas, ergo-télicas, etc. Por su parte, el ser del hombre o cognoscente es alcanzado (iii) según este método como *además*, o *posesión del futuro que no lo desfuturiza*, o libertad trascendental, mientras que el ápice de la esencia del hombre se muestra (iv) como la sindéresis o el yo, el cual opera como ver-yo y querer-yo, y se manifiesta socioculturalmente. Dios no es directamente alcanzable por el abandono del límite mental, pero indirectamente queda indicado de distintas maneras desde cada uno de los abandonos descritos.

Aparte de la verdad (que no pasa) de sus descubrimientos, lo más atractivo del nuevo método aportado por LP para nuestra época es que abre el camino a la tan deseada *interdisciplinarietà* en el saber, por cuanto que no es excluyente de ningún tema sapiencial ni humano, como tampoco de ningún otro método, sea filosófico, científico, práctico, etc. Por un lado, como en el *proton pseudos* han incurrido, aunque de distintos modos, antiguos, medievales y modernos, esta filosofía va más allá todos de los planteamientos anteriores, y no tiene que tomar partido excluyente por ninguno de ellos, sino someterlos a examen y proseguir sus aciertos respectivos, que o bien se restringen a ciertas zonas de lo real, o bien se quedan a medio camino. Por otro lado, como la detección poliana del *proton pseudos* está en un plano superior que no abandona más que el límite mental, pero no los otros métodos ni los hallazgos con ellos obtenidos, el examen es una corrección al alza del punto de mira, y una nueva manera (más integradora) de entender los temas filosóficos así como su proyección al mundo práctico, científico, y religioso.

Resumen del libro *El acceso al Ser* donde se encuentran los conceptos fundamentales, originales y profundos de la Metafísica de Polo:

EL LÍMITE MENTAL Y LA NOVEDAD METÓDICA DEL ABANDONO DEL LÍMITE. **Fernando Haya**

“Este libro trata del método de la metafísica”[\[1\]](#). Este libro *ejerce* el método de la metafísica en un sentido novedoso. La novedad del método propuesto por Leonardo Polo concentra ciertamente el alcance y valor de toda la filosofía del autor, expuesta a lo largo de estos últimos cuarenta años, y contenida en su extensa obra[\[2\]](#).

El método de Polo se denomina *abandono del límite mental*. *El acceso al ser* expone el método en cuestión, el cual es descrito en los siguientes términos: “llevar el pensamiento hasta su *límite*, para detectar el límite en condiciones tales que quepa *abandonarlo*”[\[3\]](#). El límite mental es la *presencia*, denominada de múltiples formas a lo largo de la obra[\[4\]](#).

El abandono de la presencia mental permite la *advertencia* del ser. No dice Polo, sin embargo, que sin el ejercicio del método propuesto no quepa conocimiento del ser, sino más bien que, en tal caso, el conocimiento que del ser se obtiene no equivale a su *advertencia*[\[5\]](#). Como el límite del pensamiento es *el ocultamiento que se oculta*[\[6\]](#), en la Historia de la Filosofía no hay cabalmente indicio, o más propiamente, *guía*, para el método del abandono del límite. No puede haberla si el

ocultamiento, perteneciente a la condición del límite del pensamiento, está él mismo, como tal ocultamiento, oculto. De aquí, de entrada, la novedad de la propuesta metódica de Polo.

El autor expresa semejante novedad en términos de estricta correlación de método y tema. El tema de la metafísica -ser (primeros principios)- es *advertido* sólo en el ejercicio del método del abandono del límite y como correlato (precisamente *no objetivo*) del pensar que abandona la *suposición* (el límite), y *en tanto que la abandona*. No es que de otro modo no se conozca el ser, sino que simplemente, en tal conocimiento, el ser queda *supuesto* (sustituido) *en condición de objeto*, oculto por el *ocultamiento que se oculta*, preso del límite.

Pero el ser como principio primero *no tolera la suposición*. En consecuencia “la necesidad del método para la advertencia del ser es tal que la advertencia se cifra en el método” [7]. *Advertir el ser es ejercer el abandono* del límite del pensamiento. El abandono del límite en cuestión puede ser descrito como un *abandonar* este límite, porque se realiza como descubrimiento del valor metódico de la presencia mental, del límite mismo. No hay en rigor un *más allá* del límite del pensamiento, el límite no cumple función de frontera [8]. Puesto que el límite es la suplencia del ser, su sustitución, su abandono, es eliminación de la suplencia. En la medida, por así decir, en que esta eliminación deja de actuarse, el límite mental se reintroduce, y el ser -que no admite *constitución supletoria*- queda sustituido por un *término*, inadvertido.

El tema de la metafísica es, por lo tanto, *novum*, novedad, precisamente solidaria con el método del abandono del límite. Sin abandonar el límite del pensamiento -podríamos glosar-, la índole novedosa del ser, puramente distinto del *haber presencial*, no es descubierta. Como la presencia es *diferencia pura* respecto del ser, el tema de la metafísica en su *novedad* precisa del abandono del límite. Pero además, “de otra parte, la fecundidad del método desborda la advertencia del ser” [9].

Llamamos, por tanto, *novedad del ser* a la índole del primer principio que no es advertida si no es desocultada. A tal índole novedosa del ser como principio trascendental, advertida en el abandono del límite, denomina Polo *persistencia*. Y decíamos que, como el límite oculta el ser en su novedad, *ocultándose el ocultamiento en su ocultar*, ni siquiera hay indicios históricos en la filosofía precedente -guía- que sugieran la novedad de este método. Pero de que no haya indicios del abandono del límite no se sigue, que el método no sea posible. Al contrario, “su valor metódico (el valor metódico de la advertencia del ser) ha de centrarse en la completa separación del problema de la posibilidad (...), la detección y abandono del límite no son cuestiones de posibilidad: ¡sería inútil pretenderlos en términos de presencia!” [10].

Es decir: retrayendo la cuestión del método de la metafísica al de su posibilidad nos sumergimos completamente dentro de los dominios del límite mental. La posibilidad es función de la presencia mental [11]. También cabe decir: la posibilidad es una función modal perteneciente a la esfera de la lógica (de la lógica modal). Pero mientras la lógica ejerza una influencia despótica sobre el curso del pensamiento filosófico, éste se mantiene completamente subsidiario del límite mental [12]. O también: constituir el problema lógico en comienzo del pensar filosófico equivale a lo que podemos denominar *reduplicación del método* del pensar. Y no cabe que la reduplicación del método se desasista del límite mental.

Si la lógica pasa a ser lo primero, esto es, cuando de modo previo nos entretenemos morosamente con los problemas lógicos -particularmente con el de *si es o no es posible* el conocimiento del ser-, entonces dotamos al propio método de *consistencia* al margen de su estricta correlación con el tema (de la metafísica). Semejante consistencia del método lógico se

opone ya (ya se ha opuesto), a la advertencia del ser. Por eso decíamos que la advertencia del ser significa la estricta correlación de método y tema de la metafísica. Es decir, exige la no anteposición del problema lógico al tema metafísico. La no consistencia del método mismo puede ser descrita como su *transparencia*.

La transparencia del método se corresponde, por lo tanto, con la *novedad* de su tema, y ello equivale a que el método no se ejerza *para sí* ni sea *tema de sí* sino que se copertenezca estrictamente con el tema del ser principal. El tema es puramente novedoso cuando el método *no consiste* de modo previo al acceso al ser, sino que es este *acceso*.

Ahora podemos entender también por novedad del tema su no dependencia de la cuestión de su posibilidad; y es así porque la cuestión de la posibilidad de la advertencia del tema no es otra cosa que la reduplicación del método. Es decir, el método se reduplica en tanto que se pone a sí mismo en condición de *examen previo de la posibilidad* de alcanzar el tema. Este asunto tiene mucha importancia, porque desacredita a *radice* el proceder del método *trascendentalista* en filosofía. Denominamos método trascendentalista a aquél que entiende el principio trascendental de la filosofía en la dirección que antepone la cuestión modal de la posibilidad del conocimiento mismo. Pero la posibilidad es de suyo *ulterior* respecto de la principalidad metafísica. Es ulterior incluso a la *antecedencia*, que nombra a la presencia mental. La posibilidad pertenece al orden lógico modal, el cual se sitúa, según Polo, en conexión con el ejercicio de la negación. La prioridad del problema modal yerra de entrada el enfoque metafísico. El tema de la metafísica no se destaca suficientemente, de modo nítido, en su pura novedad, más que prescindiendo del problema (supuestamente previo) de su posibilidad.

La anteposición del problema lógico da entrada a la *aporética* del pensamiento. La aporética del pensamiento es la pseudo-problemática como tal, el anclaje en el problema que consiste en su propia formulación. En ese caso no hay tema correspondiente a la formulación del problema. Quiere ello decir que el problema mismo es falso y que radica en una suscitación desacertada. El problema resulta impertinente. Formula una pretensión que no puede ser cumplida, que *no sabe lo que pide*. Por lo tanto, la solución del problema no está en la respuesta a la fórmula impertinente, sino en la desarticulación de la formulación misma.

Dentro de *El acceso al ser*, el autor muestra este asunto con relación a la *pregunta primera o pregunta fundamental* con la que cupiera el comienzo del saber^[13]. Como la noción misma de la pregunta fundamental es inconsistente, la aporética en que tal pretensión envuelve al pensamiento conduce a la perplejidad. Pero lo que llamamos aporética del pensamiento no responde a una única formulación inadecuada. La pseudo-problemática engarza múltiplemente consigo misma (por decirlo así) de modo que admite, no una, sino muchas emergencias. Emerge variadamente la aporía en la medida en que se desconoce (valga la expresión) el *lugar* desde el que se está cuestionando la principalidad. Tal es sin más la desorientación de la filosofía, o también, el oscilar de la atención, su no concentración, el proceder *por tanteo*.

En la reduplicación del método -la anteposición *lógica*-, el objeto o *término* del pensamiento *suple al ser*, y la novedad del ser no es advertida en absoluto (ni siquiera hay indicios de su ocultamiento). El método pasa a *consistir*, a *sustanciarse*, por decirlo así, supliendo la novedad del ser. Luego la estricta correlación entre el método del abandono del límite y el ser en su novedad -que *no tolera la suposición*, que no admite que se constituya un *término anterior*^[14]- , esta correlación, digo, equivale a la reducción de la diferencia entre método y tema. La reducción de la diferencia entre método y tema de la metafísica es el abandono de la

diferencia pura^[15], la renuncia ***mantenidamente ejercida*** a la constitución de un ***término anterior*** para el pensamiento en orden al conocimiento del ser. En suma: lo que se está subrayando es el ***valor heurístico del abandono del límite.***

Detengámonos más en ello. ¿Qué significa un método estrictamente correlativo a *ser como novedad*, a la *novedad* del ser? O también: ¿qué es un método filosófico dotado de un valor heurístico neto? Se acaba de afirmar aquí, en efecto, que tal es el método de Polo. Así reza el título de esta comunicación: la novedad metódica del abandono del límite. Ahora podemos hacer coincidir ese título con este otro: la novedad temática correspondiente a un método dotado de un valor heurístico neto.

Las preguntas anteriores pueden responderse del siguiente modo. En primer lugar: un método con valor heurístico neto significa *un hallazgo puro*. En segundo lugar, un método así saca partido de unas nítidas *distinciones de principio*. Esto es: el hallazgo se refiere a tales distinciones. En tercer lugar, un método tal suscita una *ampliación*; esto es, el abundamiento en las distinciones de principio encontradas *expanden* la temática filosófica principal y, correlativamente, *redundan* como *apertura* de la *libertad trascendental*. Las tres tesis resultan correlativas. Veámoslo.

La filosofía de Polo *parte* de un hallazgo, de un descubrimiento. Lo que nos interesa subrayar ahora es que la filosofía de Polo no procede *por tanteo*. La novedad del hallazgo antecede a su análisis. Conviene subrayarlo porque no todos los filósofos proceden así. Cabe pensar analíticamente, o por aproximaciones al tema; de múltiples formas, porque el método de la filosofía no es único. En determinados casos, ciertamente, el ejercicio filosófico puede enredarse o perder el control de la temática con que se enfrenta. Antes nos hemos referido a ello. Polo, en todo caso, no piensa por tanteo. Más: en este libro el autor elucida distintos métodos filosóficos en tanto que se las tienen, de diverso modo, con el problema de la perplejidad. En estas breves páginas no podemos detenernos a examinar esa pugna entre métodos de pensamiento.

Resulta claro, no obstante, el siguiente balance. El método del abandono del límite significa un *hallazgo puro*. *Hallazgo puro* no quiere decir, desde luego, *hallazgo absoluto*. El autor no pretende haber dado con un método absoluto para la filosofía. Al contrario: al poner todo el énfasis en las *distinciones de principio* ya aludidas, Polo abunda en el carácter no absoluto del conocer humano. Esa es, a mi modo de ver, la tesis central que late en el desarrollo de *El acceso al ser*. A mi juicio, la doctrina de Polo es una espléndida glosa filosófica de la condición de la persona humana como criatura de Dios. El carácter creatural del ser humano es la índole justa correspondiente al estatuto del pensar, según el valor metódico del abandono del límite de lo pensado. El propio abandono del límite mental *es ejercido* desde la condición creada y libre de la persona. No cabe el ejercicio metódico propuesto sin referencia a la *libre* condición creada desde la que se realiza^[16].

En este punto resulta preciso salir al paso de una posible confusión relativa al plano en que la filosofía de Polo se mueve. El abandono del límite no es un método teológico, ni *supone* en modo alguno la creación de la persona humana. Al contrario: al eliminar la suposición queda despejado el orden de lo principal o, mejor, de lo trascendental. Más: el despejarse del orden trascendental es la temática *congruente* con el método del abandono del límite. Como el límite es la *unicidad*, el abandono del límite equivale al acceso a las distinciones trascendentales *como tales distinciones*. El orden trascendental no es único, sino que es descubierto en *la precisa distinción* de ámbitos de ultimidad.

La ultimidad se articula en distinción y de acuerdo con diversidad de jerarquías. Las distinciones trascendentales no se acumulan ni se concentran en un mismo plano. Al contrario: *abren* temáticas últimas accesibles sólo en la medida en que los órdenes de ultimidad no se confunden. Así, la principalidad metafísica, según la

que se vincula *causalmente* el ser creado (*persistencia*) con la *Identidad* (Dios) -denominada *vigencia* de los primeros principios-, no agota el tema de la ultimidad. El descubrimiento de la *vigencia* de los primeros principios se acompaña del mantenimiento de un ámbito de ultimidad más alto. La distinción de los primeros principios en su mutua *vigencia* exige metódicamente una jerarquía superior del orden trascendental, en la que persona es alcanzada en el ámbito de su relación con el *Origen*.

Los referidos órdenes de ultimidad, abiertos en virtud de las distinciones trascendentales, no quedan desvinculados unos de otros (en tal caso no serían últimos). Su apertura es solidaria, como rendimiento de un mismo método filosófico. Como éste es precisamente la consideración metódica de la *mismidad* en orden a su abandono, el propio método es ejercido según diversidad de dimensiones. Pero como el método es también la eliminación de la *consistencia* (del propio método, según veíamos), las dimensiones se copertenecen con ámbitos de ultimidad jerárquicamente distintos (si no hubiera jerarquía entre ellos tampoco serían últimos).

Sólo cabe el abandono del límite en la adecuada elucidación de la índole del límite. La índole del límite del pensamiento es la *mismidad pensada* que, en tanto *exime de ser* al objeto, *salvaguarda* a la persona respecto de la función de fundar lo pensado. Si el pensar no funda lo pensado, entonces el núcleo posesorio del saber es *además* de su pensar: "la diferencia entre el logos creado y el Logos increado está en que el primero es naturaleza y el segundo persona. Como naturaleza, el logos depende; sólo así es novedad y no simple rememoración o reunión" [17].

La novedad de la advertencia del ser es ganancia de la novedad del *lógos*. Y esta última se cifra en que el *lógos* es *de* la persona, de tal modo que depende exclusivamente de ella. El *lógos* es la función unificante que *no depende* de aquello que unifica. Depende *en exclusiva* de la persona. Esta distinción pone de relieve la doble condición creada y libre de la persona [18].

La persona como pensante *hace suyas* las determinaciones pensadas. *Hacer suyas* las determinaciones pensadas excluye el *salir a fundarlas*. Como tales determinaciones pensadas, no requieren *ser fundadas* porque la presencia mental las *exime* respecto del fundamento. Pero el *hacer suyas* (esto es, el propio *lógos*) excluye también que el núcleo del saber quede comprometido (identificado) con su pensar. El núcleo es *además* de su *hacer suyo lo* pensado. Justo por ello puede *hacer suyo lo*. No cabe entonces que el pensante se logre a sí mismo en su pensar. Esta es la neta condición del pensante creado.

Pero también: en virtud de tal exceso -del ser personal sobre su pensar- el núcleo del saber está abierto, *advierde* el fundamento. La novedad del ser es el neto lucro de la novedad del *lógos* y esta última se cifra en la dependencia respecto de la persona. De ahí que el abandono del límite sea ganancia, *redunde* en novedad, en *apertura*.

Concluamos. Hay que entender por *hallazgo puro* el descubrimiento nítido del orden trascendental que precede (aunque no excluye, al contrario) a su análisis lógico. El orden trascendental no es *único*. Lo precisamente averiguado es *la distinción* (los modos, por así decir, de la *distinción trascendental*). Eso significa *haber visto* el límite del pensamiento (en las condiciones pertinentes) y que el límite en cuestión es la *unicidad*. Pero el límite no se detecta -todo lo contrario- por ofuscación tentativa en lo *únicamente supuesto* por el límite mismo.

En suma, el *hallazgo puro* precede a su análisis. La filosofía de Polo se hace, si cabe hablar así, *desde arriba*. No es un tanteo que se enrede en sutilezas lógicas. No acepta tampoco la analogía [19]. La consideración lógica no preside en modo alguno el planteamiento de la filosofía de Polo. No se trata de un proceder que se distienda hasta un término aún no definido, porque justamente el *ser* (menos aún la *persona*)

no esperan a ser tematizados de este modo. No admite *ser constituido* a título de término del pensamiento. Al contrario: se trata de prescindir de los prolegómenos lógicos impertinentes para las cuestiones de principio, o bien de *acortar* -por así decir- máximamente el método (todo lo contrario que complicarlo) para lograr su correlación con el tema de la ultimidad.

El hallazgo puro es *ampliación* porque mantiene y saca partido de una prístina *distinción de principio*. La distinción puede expresarse así: en tanto que el límite mental, la presencia, *suple al ser* (y ello se advierte), lo conocido en cuanto tal está *exento del fundamento* (el ser) y el cognoscente ha de declararse *libre* respecto del ejercicio de *fundar lo conocido*. O de otra manera: la función lógica depende exclusivamente del núcleo del saber. El pensar no funda el objeto ni es fundado por él. Lo pensado está exento respecto del fundamento y el pensar no depende de lo pensado sino que *lo exige* de dependencia -respecto del fundamento- justo *al pensarlo*.

El pensar (*lógos*) depende exclusivamente del núcleo del saber. Pero entonces, por así decir, el núcleo del saber es *más que el fundamento*. Tal excelencia debe ser denominada *libertad trascendental*. Correlativamente: entiende Polo por *fundamentalismo* la ignorancia de la distinción de principio mencionada: semejante ignorancia o bien deprime al cognoscente al implicarlo en la tarea de *fundar lo conocido* (idealismo), o bien somete a la persona a dependencia respecto de lo que es *menos que él*.

El núcleo del saber es la persona. El *lógos no depende* de lo conocido. Como lo conocido está exento respecto del fundamento -el ser-, carece de sentido acudir a fundarlo. El ser es *novum* respecto del objeto en presencia, pero más aún (si cabe decirlo así) es *novum* el núcleo del saber respecto de la presencia mental (es *además*), y aún con respecto al fundamento: "Lo inexcusable de la presencia mental proporciona una constitución *sustitutiva* solamente en orden al conocimiento del ser, pero absolutamente insuficiente para la novedad del logos mismo, a la que este no debe entregarse. También para el logos la presencia es límite: límite de novedad" [20].

[1] L. POLO, *El acceso al ser*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964, p. 13.

[2] No obstante, como bien saben los estudiosos de la filosofía poliana, a partir del inicio de la publicación del *Curso de Teoría del conocimiento*, Polo encuentra otro criterio expositivo de su pensamiento, destinado a facilitar al lector la comprensión de la filosofía propuesta. La exposición desglosada en los tomos del *Curso* añade ciertamente algunos enfoques (como la *axiomática*) y altera en algunos puntos la terminología empleada, pero no modifica esencialmente el cuerpo de la doctrina presentada de golpe en *El acceso al ser*. La dificultad de este último libro está en buena parte en la densidad de planteamientos que concentra. Muy probablemente se trata de la obra más compendiosa de Polo.

[3] *Ibid.*

[4] Cfr. *El acceso*, 19.

[5] Cfr. *El acceso*, 197.

[6] Cfr. *El acceso*, 13.

[7] *Id.*, 198.

[8] Cfr. *El acceso*, 199.

[9] Alude Polo con esta frase a las dimensiones tercera y cuarta del abandono del límite cuya temática es la persona humana.

[10] *El acceso*, 198-199.

[11] Cfr. mi trabajo "La superación del tiempo (II): el estatuto de las modalidades según Polo", en *Studia Poliana*, 2005, nº 7, 41-74.

[12] Cfr. comentarios de I. FALGUERAS a la *advertencia preliminar* del libro, en los *materiales preparatorios* de este simposio.

[13] Cfr. *El acceso*, 25 y ss.

[14] Cfr. *El acceso*, 104-105.

[15] *Id.*, 105.

[16] Por supuesto que la significación real del carácter creado de la persona humana trasciende toda glosa filosófica. De otra parte, puede ser conocida sin necesidad del abandono del límite mental. Es verdad de fe y también verdad filosófica accesible al método tradicional de la teología natural. Lo que llamamos *hallazgo puro* del abandono del límite debe ser situado entonces en la *modalidad peculiar* del alcance de tal condición creatural del existente humano. La fecundidad del método de Polo se cifra en la nitidez que, en correspondencia con él, adquiere la tematización filosófica del *núcleo del saber*.

[17] *El acceso*, 79. El subrayado es mío.

[18] Cfr., J.A. GARCÍA GONZÁLEZ, "El límite mental y la fenomenología", en *Studia Poliana*, 2002, nº 4, 113-127, p. 120 y ss.

[19] La analogía es en cierto modo un pensar débil. Es un pensar compensatorio, conciliador, porque no advierte aún *dónde* se mueve (por cierto, *dentro* del límite mental). La analogía arrastra el lastre de la suposición y, por eso, vacila: vislumbra el fundamento pero no acierta a desasirlo de la atencencia al límite mental.

[20] *El acceso*, 113.

EL CONOCIMIENTO COMO OPERACIÓN VITAL

Leonardo Polo, en *Presente y Futuro del Hombre*. Madrid: Rialp, 1993, pp. 114-127

Hemos visto una parte de la discusión en curso durante ese gran período del filosofar que se extiende desde el Comentario de Tomás de Aquino a *Las Sentencias de Pedro Lombardo* hasta la muerte del maestro Eckhart. Los últimos años de Eckhart transcurrieron, por cierto, complicados con una serie de condenaciones promovidas por los franciscanos: en aquellos momentos, los franciscanos iban lanzados hacia el nominalismo, y la deriva de Eckhart hacia una mística casi gnóstica provocó una violenta reacción. Algunas expresiones de Eckhart son inadmisibles; pero, no debemos olvidarlo, Eckhart es un pensador al ataque y, por lo tanto, sostiene que el hombre conoce a Dios y lo conoce de verdad. Eckhart admite sin reticencias el alcance real de la inteligencia. Lo mismo que Tomás de Aquino, aunque de un modo menos ponderado y correcto.

La modificación de la manera de enfocar el tema del conocimiento (mucho más temprana de lo que se suele decir) tiene lugar a principios del siglo XIV. El recorte de inspiración que caracteriza en términos de conocimiento a la Edad Moderna es la consecuencia de problemas medievales mal enfocados.

Este recorte lleva consigo una cierta insuficiencia, una falta de esperanza, de aliento. En cierto modo, como dice Husserl, la Edad Moderna ha hecho un voto de pobreza en materia de conocimiento; pero la inteligencia es, probablemente, una facultad a la que no conviene este tipo de voto; como el tema de Dios es el más alto, cualquier disminución o falta de ejercicio de la inteligencia introduce una dificultad artificial, sumamente desaconsejable. Limitar la capacidad de nuestra inteligencia cuando se trata de Dios, lleva a resultados nefastos. Si se estudia una gallina, o un átomo, cosas en definitiva muy imperfectas, o si se trata de explicar los eclipses o el sistema solar, los recortes en el alcance de nuestra capacidad de conocer no son tan desdichados. Incluso esta limitación es oportuna, pues, dada su superioridad, para

conocer las cosas imperfectas nuestro entendimiento ha de funcionar a medio gas. Ya me he referido al t3pico de Tom3s de Aquino (tan poco explotado, como tantos otros suyos) del "conocimiento imperfecto de lo imperfecto". El conocimiento de lo imperfecto se puede permitir el lujo - o la pobreza, que es lo mismo en este caso - de ser imperfecto. No debe, en cambio, aceptar esta limitaci3n como insuperable.

El conocimiento humano de Dios, siempre insuficiente, no puede permitirse ese lujo. En este sentido es preciso volver al modo de ejercicio del conocimiento antes de la crisis medieval: crisis no remontada en la 3poca posterior, y debida en concreto a haber reducido el alcance de nuestro conocimiento.

Constituir3a una imprudencia, supuesta la complejidad de nuestra coyuntura, no atender a la amplitud del conocimiento aceptada por los pensadores anteriores a Escoto; concretamente, al descubrimiento original, que es obra griega, y a la s3ntesis, leal y abierta, de Tom3s de Aquino, punto culminante de la filosof3a cl3sica. La filosof3a empieza a declinar en Escoto.

ESPECULACI3N Y TEOR3A

Para notar la limitaci3n con que durante la Edad Moderna se utiliza el pensamiento, debemos estudiar las diferencias existentes entre especulaci3n y teor3a. De este modo conectamos con el momento griego.

La noci3n cl3sica de conocimiento es la teor3a; la noci3n moderna, desgajada de la cl3sica, es la noci3n de especulaci3n. El moderno especula; el cl3sico ejerce la teor3a. La teor3a es la forma suprema de vida; no est3, en absoluto, reñida con la vida; todo lo contrario: es su 3pice. El sentido aut3ntico de la palabra teor3a debe ser rescatado, porque en la situaci3n de penuria en que nos encontramos ser3a necio y peligroso prescindir de los grandes hallazgos cl3sicos. Conviene evitar una petulancia ya mencionada: entender superada la filosof3a antigua y aceptar que vivimos en una 3poca distinta de las anteriores por constituir un momento superior. En orden al conocimiento nuestro momento no tiene nada de estelar; es m3s bien crepuscular. Estamos a punto de sumirnos en una especie de apag3n mental. Si Dios no lo remedia, y si nosotros no hacemos algo - y esto nos incumbe tambi3n a los fil3sofos -, si los hombres no nos atrevemos a pensar en serio, podemos irnos a pique en un futuro pr3ximo por inercia te3rica.

Puede parecer que no es excesivamente grande la diferencia inicial entre especulaci3n y teor3a (1). Pero un pequeñito error al comienzo se va agrandando despu3s. La especulaci3n es inteligencia congelada, cada vez m3s cristalina; precisamente por eso, tal vez, puede reflejar mejor; pero solamente puede reflejar. La teor3a es inteligencia viviente. La diferencia es, en cierto modo, imperceptible - ya veremos por qu3 -, y, en cierto modo, inmensa. ¿En d3nde est3 la diferencia? La teor3a es aquella versi3n del conocimiento seg3n la cual su tema est3 en commensuraci3n exacta con su ejercicio. En este sentido, la teor3a es la forma m3s alta de la operaci3n vital, a la que Arist3teles llama *pr3xis tele3a*. Se trata de operaciones vitales del ser humano y, con restricciones, de los animales, los cuales tambi3n conocen, a su modo.

1. Filosofía especulativa puede significar simplemente saber teórico contrapuesto a filosofía práctica. Más adelante veremos de qué aspecto de la teoría deriva la especulación. Ambas versiones del conocimiento no deben declararse comunicadas.
-

La inteligencia es viviente. Hemos de volver a Aristóteles para vislumbrar - al menos vislumbrar - la esencia de nuestro conocimiento. En definitiva, lo mismo pensaba Tomás de Aquino, teólogo cristiano no atacado de acidia o de miedo. Evidentemente Aristóteles se equivocó, por defecto, en orden a la voluntad. Porque la voluntad no es sólo apetito. Así, el tema de la voluntad queda abierto a una mejor comprensión. Escoto llamó la atención sobre este punto. También lo hicieron, incluso con mayor energía, otros voluntaristas. Sólo que, al intentar determinarla de otra manera, fracasaron. Además, los más decididos voluntaristas, al definir la función de la voluntad, acaban deslizándose hacia una versión deprimente del pensar. Por ejemplo, Nietzsche. Según Nietzsche, la verdad es una falsedad necesaria para voluntades débiles.

Aristóteles experimenta el inteligir: lo vive. No es tarea postulativa, ni un trenzado de hipótesis; es actividad que se ejerce. Y, por tanto, para comprender el pensamiento es imprescindible tomarlo en su ejercicio. Para saber qué es el pensamiento es menester pensar.

Y, al pensar como Aristóteles, se da uno cuenta del significado de la teoría. Para Aristóteles la teoría es la forma más alta de vida. No se le ocurre reducirla a especulación. Se refiere con frecuencia al pensar como a la actividad por excelencia, hasta el punto de valer por todas las demás.

A la operación vital, Aristóteles la llama *práxis*. Aristóteles (si descontamos un precedente platónico más estrecho) es el autor del uso técnico de esta palabra; tiene el "copyright" en el orden filosófico y nadie puede, con derecho, darle un sentido inferior al alcanzado por el pensador griego.

Según Aristóteles, la *práxis* suprema es la teoría. En la *Metafísica* se dice: si eso que nosotros logramos algunas veces - ejercer la teoría de verdad, vivir a ese nivel - alguien lo hace siempre, es Dios. Es decir: si tomamos la teoría no de modo intermitente sino ininterrumpido, eso es Dios. *Dios es* se deduce de la plenitud vital que nosotros alcanzamos esporádicamente. La verdadera prueba, mejor dicho, el enfoque o el planteamiento aristotélico del tema de Dios es éste: Dios es la teoría absoluta ¿Por qué? Porque la teoría es vida por excelencia. Dios es el Viviente: la Vida sin interrupción en su nivel máximo (2).

2. En algunos pasajes Aristóteles entiende como equivalentes *práxis* y acto - *enérgeia* -. Cfr. *Metafísica* 1048, 18-36. Este pasaje no fue traducido por Moerbeke.
-

PRÁXIS Y KÍNESIS

La teoría - el pensar - es la *práxis* por excelencia; es vida. Es importante entender la noción aristotélica de *práxis*. Para ello lo mejor es distinguirla de lo que Aristóteles llama *kínesis*: aquel tipo de movimiento que no es vital, porque está compuesto de

acción y pasión. Este tipo de composición implica la exterioridad de la perfección acabada respecto del actuar.

El movimiento vital, la *práxis*, no está compuesto de este modo, por cuanto es aquel movimiento que alcanza, en *pretérito perfecto*, el fin.

- *Kínesis* es la actividad cuyo término es exterior a ella misma.
- *Práxis teleía* es la actividad perfectiva en su ejercicio mismo.

Aristóteles lo dice con pocas pero exactas palabras:

Quando veo, tengo lo visto. Quando edifico, no tengo lo edificado. Quando tengo lo edificado, dejo de edificar. Quando tengo lo visto, sigo viendo.

El movimiento (*práxis atelés*) que se detiene en un término - en lo que Aristóteles llama *péras* - tiene razón de medio. Sólo es *actio* en la *passio*.

Consideremos los arquitectos o los obreros construyendo una casa: están construyendo *hasta* que la casa está construida. Distingamos el movimiento considerado en la casa, en cuanto está siendo construida, y el movimiento considerado en los artífices, en cuanto están construyéndola. Como este movimiento se comunica al móvil - es imposible sin la comunicación -, la casa se hace; sin embargo, dicha comunicación cambia el signo del movimiento: lo hace imperfecto. En cuanto la casa ha sido hecha, o es perfecta, el movimiento cesa. Los constructores no tienen ahí nada por hacer (si tienen algo más que hacer, la casa, como es obvio, no se ha terminado). Por lo tanto, ese movimiento tiene término. No tiene fin - *télos* - dice Aristóteles, no posee el fin, sino que "tiene" término, límite: se acaba. La *kínesis* transita hasta el hacerse de su efecto: ésta es su peculiar *movilidad*. En la *praxis* tal movilidad no se da: comparada con la *kínesis* la *praxis* es inmóvil (3).

3. Una advertencia: no debe confundirse el movimiento con la movilidad por unidos que estén. Propiamente, ningún movimiento se mueve. La expresión "consta al sentido que algo se mueve" no comporta que el movimiento conste al sentido.
-

Los movimientos puramente mediales no son vitales; lo que tienen de activos está unido a otro movimiento - mejor, movilidad - que es pasivo: *actio in passo*; una vieja fórmula, también desgastada, pero muy significativa. De tal manera, el movimiento, en su dimensión activa, se termina en cuanto la obra está hecha; es decir, en cuanto la imperfección de la *passio* ha sido colmada. El ejemplo aristotélico es claro: se edifica mientras no se tiene lo edificado; cuando se tiene - aquí tener no es poseer - lo edificado se deja de edificar. Es un tipo de movimiento, justamente, no vital. Los movimientos que son así - transitivos -, cuya eficacia reside en una transformación de materia - pasan a otro *hipokéimenon*, diría Aristóteles -, los movimientos trasladados a otro, no son *práxeis*; son *kinéseis*. La *kínesis* termina cuando ha sido colmada la potencialidad, en cuanto ha terminado la obra que se pretendía hacer. Pues bien, ese transvase no existe en la *práxis*.

Al contrario de lo que ocurre con los movimientos transitivos, los movimientos vitales se caracterizan porque tienen fin: *télos*, no *péras*. *Tener fin* quiere decir tenerlo

ya, poseerlo. Por eso el fin está en *pretérito perfecto* cuando se trata de *práxis*. "Se ve y se tiene lo visto": se tiene *ya* lo visto. Por tanto, la actividad vital llamada teoría, que es la máxima, la *práxis* por excelencia, de ninguna manera y en ningún momento es un dinamismo en busca de su término. Es un acto - *enérgeia* - perfecto: en cuanto se ejerce, ya está en su fin. Cuando pienso, tengo lo pensado. No voy por lo pensado, sino que lo tengo. Si fabricara con mi conocimiento lo que conozco, ejercería mi conocer antes de conocer algo, lo cual es manifiestamente inadmisibile (justamente porque Aristóteles no percibe algo semejante en la voluntad, la entiende como *órexis*, no como *práxis*).

En la operación vital el hiato entre el ejercicio y el término no se da, pues el término ya está dado - al y en el operar -; hay una íntima compenetración, en virtud de la cual el movimiento al tener lugar, en esa misma medida, ya de antemano ha logrado la forma en acto, la cual no es resultado del movimiento, ni en un sustrato material sino en el movimiento mismo: ahí es. Este es el auténtico sentido de la expresión aristotélica, recogida por Tomás de Aquino: "vita in motu". La vida está en el movimiento; ese movimiento en que está la vida es la *práxis*, no la *kinesis*. Comparada con la *kinesis* la *práxis* es inmóvil: por eso vivir es - para los vivientes - ser. El alma es *orética*, y no únicamente *práxica*, porque el viviente no ha alcanzado todos sus fines. Pero, por lo mismo, la *órexis* lo es de *práxis*.

La observación de Aristóteles es muy precisa: incluso hay movimientos en el vivo que no son *práxicos*. Por ejemplo, adelgazar o engordar - o enfermar y sanar -: no son *práxeis*, porque tienen *péras*. Se engorda hasta que se llega a cierto peso, o se enflaquece hasta cierto límite. Ganar peso o perder peso no es una operación vital. Por el contrario, crecer sí es operación vital; crecer es tajantemente distinto para Aristóteles de engordar. Porque sólo hay operación vital si la operación misma ha alcanzado ya eso que para la *kinesis* es término, y que aquí *no puede llamarse propiamente término*, sino forma y fin: forma intrínsecamente poseída.

No acontece el conocer como un trayecto dinámico anterior a lo conocido. En cuanto hay dinámica cognitiva ya, de antemano, se conoce lo conocido. Se ve y se tiene ya lo visto. Y precisamente porque ya se tiene lo visto al ver, no por tener lo visto se termina de ver. La diferencia con la *kinesis* está perfectamente trazada, con esa economía de medios expresivos característica de los grandes filósofos (4).

4. Baste esta observación: como el objeto se posee *ya*, puede parecer que es *dado* sin operación. Así se pasa de la teoría a la especulación.
-

Lo animado es descubierto en su estructura operativa; mejor dicho, en su índole misma, en esta observación aristotélica. Observación que tiene la marca de la verdad; cualquier intento de modificarla significa una pérdida, o un error. Cabe profundizar en ella, no desmontarla. A mi modo de ver, se profundiza en la *práxis* intelectual al detectar en la posesión de objeto el carácter de límite, aunque en un sentido distinto del propio de la *kinesis*. Pero ahora no tratamos de este tema.

EL VIVIR, OPERACIÓN PERFECTIVA

Como hemos dicho, hay praxis cuando el movimiento alcanza ya su término (que, por lo tanto, no es un término, sino un fin poseído o sido en pretérito perfecto) y, por consiguiente, se prepara para seguir. Llamo a esto hiperformalización. Porque una operación que ya ha alcanzado de antemano su fin, abre ulteriores fines y, por tanto, es perfecta respecto de su principio. He aquí la posibilidad de optimación, es decir, de hábitos.

De la misma noción de operación vital se desprende una consecuencia indiscutible: vivir es perfeccionarse. Vivir es perfeccionarse, no realizarse. En tanto que se vive, no sólo se sigue viviendo, sino que acontece la perfección.

Queda clara la diferencia entre el movimiento vital y la *kinesis*. La casa efectuada es perfecta en cuanto terminada. Pero entonces cesa la acción por medio de la cual llega a estar realizada. Sería absolutamente supererogatorio seguir; si la casa está terminada, se acabó. A una cosa suficientemente hecha hay que dejarla. La vida, en cambio, no se puede dejar; no porque no está nunca suficientemente hecha, sino porque como está más que hecha, de antemano, se abre a un horizonte ausente en la *kinesis*: la perfección propia.

He aquí bien formulada la profunda inspiración de los pensadores clásicos. Los pensadores clásicos entienden que el destino de la vida es la perfección. Me gusta emplear otra palabra - optimación -, porque conviene rescatarla de ciertos usos que empiezan a ser habituales en algunos ensayistas más listos o más sincréticos. Vivir no es realizarse; vivir es optimarse.

Vamos a decirlo de nuevo: praxis es operación vital; operación vital significa movimiento que ya ha alcanzado el fin en pretérito perfecto. Así, como lo alcanzado no es su término, sino su posesión, haberlo alcanzado tiene un ulterior destino: la praxis se abre a la perfección. La noción de praxis acentúa la diferencia entre movimiento y móvil. De suyo, el movimiento no es móvil: el movimiento no se mueve. Esta observación no debe omitirse cuando se trata de exponer la profunda comprensión aristotélica del movimiento.

INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

También cabe decir que la praxis es la inmanencia. Inmanencia es el estar la vida en el movimiento, y ser vivo el movimiento. Por cuanto soy vivo *ya* tengo según mi actividad. Eso es inmanencia; pero precisamente la operación inmanente se abre a la trascendencia; se abre a la hiperformalización. Es decir, tiene un destino posible para ella, imposible para las *kinesis*. Terminada su obra, las *kinesis* dejan de ser: aunque en cierto modo son trascendentes - más bien transeúntes -, se caracterizan por tener término y por no poder trascender ese término, ni siquiera poseerlo. Por el contrario, la actividad que posee de antemano, o que es activa en cuanto posesiva, no se detiene en un término; el poseer una perfección en pretérito perfecto, se abre a una mayor perfección. Si la mayor de las praxis es la actividad de la inteligencia, resultará que la inteligencia es la facultad de trascender en sentido estricto. Y lo es precisamente por ser la más inmanente. No tiene sentido oponer inmanencia y trascendencia. Solamente puede trascender lo inmanente. Solamente puede trascender la vida. Un ente que ande por ahí ejecutando *kinesis* - un planeta, un trozo de hierro, o un electrón - no es capaz de

trascender. Lo que puede trascender es la praxis. Por eso, deducir de la noción de praxis el ateísmo sería una triste confusión. Ocurre, sin duda, que el principio del resultado disuelve la noción de *práxis* (5).

5. Lo que Tomás de Aquino llama acto de ser, no debe confundirse con la praxis cognoscitiva o *enérgeia*. Es un distinto sentido del acto, una averiguación ulterior. Sin embargo, en el hombre el acto de ser se abre paso o toma contacto con la operación a través del hábito. También el hábito es acto.
-

EL HOMBRE, UN SER PRÁXICO

Poner la voluntad como espontaneidad antes de la inteligencia lleva a concluir que los objetos son hechos por una fuerza, por una *kínesis a priori*. La noción de espontaneidad es la clave de la *Crítica de la Razón Pura*. Las síntesis *a priori* son espontáneas (de lo contrario no son síntesis); en definitiva, el conocimiento para Kant es una espontaneidad a la búsqueda de la formalidad y del objeto pensable con ella; el objeto es pensable en cuanto referido a una condición posibilitante últimamente espontánea. El elemento objetivo sobre el que versa la espontaneidad está dado pasivamente.

La concepción de Kant no puede ser más clara, ni más escotista, ni más kinética. Si el pensamiento va en busca de construir en algo que no tiene de antemano a través de una formalidad, que previamente es tan sólo una función porque no es sino una espontaneidad, tal pensamiento es *kínesis*, no es *práxis*. Es fabricante en sentido físico: ¡lo que el pensamiento en modo alguno es! La animación reflexiva de la versión especulativa de la inteligencia da lugar a una confusión aterradora. De entrada, el planteamiento kantiano es externo al conocimiento.

Según el moderno voluntarismo, la fuerza de nuestro espíritu está en búsqueda constructiva. Considerarse uno a sí mismo como se considera un arquitecto respecto de la casa - es el tópico resumido en la idea de "realizarse" - es desvitalizarse: interpretarse como ser kinético, no como ser práxico. Pero un ser kinético no está vivo. Cabe la composición de movimientos inertes y vivos. Por ejemplo, la aplicación de una actividad viva respecto de algo que no está vivo; pero esto es un derivado, porque la vida en cuanto tal no es eso. La vida posee de antemano el fin.

La interpretación no práxica del inteligir da lugar a su interpretación; es decir, a entender que nuestros conocimientos objetivos han de ser fabricados por una dinámica anterior a ellos mismos. Es, repito, el modelo de los albañiles en relación con la casa. El conocimiento viviente no procede así. El conocimiento no es una actividad aplicada, artesana de sus propios logros. El conocimiento viviente es un acto que posee en pretérito perfecto. Y como ya posee, se abre siempre ulteriormente. Al abrirse ulteriormente, vuelve a alcanzar, intensificado, el fin (6).

6. Así pues, la praxis cognoscitiva es un sentido del acto que Aristóteles llama *enérgeia*. El movimiento transitivo es acto imperfecto. Aristóteles admite otro sentido del acto, al que denomina *entelékheia*, vinculado a su interpretación de la realidad como sustancia. No trataré en estas páginas de las aporías que esta pluralidad de sentidos del acto comporta.
-

LA PRAXIS MARXISTA

En sentido marxista, la *práxis* es en cuanto es transformación. Ahora bien, en la transformación hay *actio* y *passio*. Interpretar la economía - y la teoría - como lo hace Marx, equivale a sostener que el hombre es un ser viviente, sencillamente, por su intención transformante y nada más. Recuerden, por ejemplo, la famosa tesis XI sobre Feuerbach. Marx ignora el estatuto viviente - en rigor, parte de la interpretación especulativa del conocimiento - de la praxis, y la reduce a transformación de algo externo: transformar es la actividad propiamente humana. En la tesis citada hay, por lo menos, una petición de principio: pues la actividad transformante es un movimiento derivado, no la actividad más propiamente humana. ¿Por qué? Porque no es vital. Para que exista operación vital es menester la superación de ese tránsito en virtud del cual el resultado emerge, desde el movimiento que se lleva a cabo, en la movilidad del hacerse lo que necesita hacerse.

Marx concede al trabajo humano transformador un estatuto global que no le corresponde; porque el trabajo humano es antecedido por el pensar. La transformación de lo otro es una secuela, una consecuencia, una aplicación, una ejecución, pero no es la entraña viva del trabajo mismo.

Ahora bien, ¿por qué este desliz de Marx? Porque, en definitiva, el trabajo, la *práxis* humana, está al servicio de una necesidad antecedente por satisfacer. Lo previo en absoluto del hombre es necesitar.

Según la decisiva definición de Marx, el hombre es el ser de necesidades. Esta definición no es un hallazgo de Marx, pues fue sentada en el siglo XVIII. La modernidad de Marx es arqueológica. Marx es un retroceso respecto de Hegel.

La actividad autorrelativa (ciertamente, se enuncia una imposibilidad) de un ser que es necesidad de antemano ha de ser de índole kinética. Si todo lo que cabe hacer es satisfacer una necesidad, se desvanece cualquier otro objetivo. Con lo cual la optimación se ha eliminado. Por eso es dramático, y problemático, el uso de la palabra optimación por parte de ciertos pensadores que se dicen marxistas. Si un movimiento no posee ya la finalidad, no puede lograr una mayor perfección. El dinamismo humano en sentido marxista es una violenta necesidad necesitante. Y, por tanto, únicamente puede intentar satisfacer el vacío de la necesidad todavía insatisfecha.

Satisfacer un necesitar no es optimarse de ninguna manera. El único ser capaz de perfección propia es justamente aquél que, al ya estar dotado, se puede abrir a un destino ulterior. La optimación la abre la vida. Y la pérdida del sentido de la vida da lugar a la pérdida de la posibilidad misma de la optimación.

La Edad Moderna, ya lo hemos indicado, se inaugura con una drástica restricción de la esperanza que conlleva la degradación de lo óptimo a la condición de utopía. El carácter utópico de lo óptimo es el estatuto inaugural de la Edad Moderna. Si se quiere, éste es el postulado de lo que se suele llamar mentalidad burguesa. Marx no es un crítico suficiente de la burguesía, porque incurre en su mismo error y lo consagra. El ser como pura necesidad antecedente no es operativamente sino transformación

consecuente. La transformación tiene como destino satisfacer la necesidad: se ha cerrado un círculo del que no es posible salir: se inicia como *kinesis* para retornar de igual modo; es una inmanencia al revés, una inmanencia que es la última palabra. Pero la inmanencia no es la última palabra: es la primera palabra de la vida.

Si se pierde la inmanencia, se desvanece la trascendencia, y si se empieza sin inmanencia, la transformación subsiguiente invierte la inmanencia. Con lo cual el óptimo se borra. Si sólo puede vivir transformando, ¿qué es el viviente humano? Un ser agresivo, que incide en el resto sin respetarlo porque lo tiene que asumir en su propia órbita para hacerlo útil en orden a su previo vacío interior: algo así como un circuito trófico, una magnificación de la gula.

Bacon de Verulamio lo formuló diciendo que la vida del hombre en la tierra es el ataque a la naturaleza. La interpretación tecnológica de la vida de Bacon reaparece en Marx. Desde este punto de vista - que es nuclear - Marx es un pensador burgués, antiecológico. La raíz de la mentalidad burguesa está en suponer que el hombre es un ser transformante por ser un ente problemático. El hombre es en este mundo transformando, atacando a la naturaleza. El mecanicismo es la concepción del ser como una colección de rigideces y choques; la dialéctica de la lucha de clases es asimismo una especie de gresca gigantesca.

Es evidente que en la Edad Moderna se abren otros horizontes - Colón descubre el Nuevo Mundo -; tales horizontes permiten aventuras titánicas, todavía inacabadas. Pero si se obtura la optimación, vivir es un transcurrir pragmático. Sólo tenemos tiempo para sobrevivir, y para hacer menos problemática o más placentera la supervivencia.

La falta de comprensión de la índole de la operación vital da lugar al olvido del sentido de la misma vida. La vida es un operar referido a principios llamados facultades (esta palabra también es clásica, y debe conservarse). La operación vital sólo se entiende si uno se detiene en ella misma; se muestra entonces como acabo de decir: no es ningún movimiento "a la búsqueda de resultados"; ese movimiento habría de tener un tramo dinámico desnudo de formalización, desnudo de haber alcanzado *ya*. Ningún viviente se mueve de tal manera que su movimiento tenga un tramo anterior a una configuración poseída. La noción clásica de naturaleza se decide aquí. Lo característico de la noción de naturaleza es la dotación formal previa, que impide la existencia de una eficiencia desnuda, miserable, a la caza de una formalización ulterior a su desencadenamiento. Si se pierde lo intrínseco de la operación vital, se ignora su arranque, su principiación.

LA CONGRUENCIA

Propongo llamar congruente al acto que no es menos que la forma que, en estricta contemporaneidad con su mismo ejercicio, es lograda. Ese acto es coherente consigo mismo. Ni las formas vitalmente poseídas son fuera del acto, o dadas de suyo, ni el acto está nunca ayuno de formalidad. En Teoría del Conocimiento cabe mostrar que todos los errores son incongruencias. Las incongruencias pueden ser debidas a un abuso de método o al intento de captar temas sin acto mental suficiente.

Caso patente de incongruencia por abuso de método es la dialéctica de Hegel. Caso de incongruencia por defecto de acto - por intentar una formalización que, en definitiva, no es vital, sino puramente reducida a sí misma - es la noción platónica de intuición, es decir, la intuición de formas en sí, que no es vital, pues lo que se dice intuido no es poseído por operación alguna - es en sí -. El método dialéctico tampoco es vital porque es un método que no está suficientemente dotado de posesión formal en cada uno de sus momentos. La dialéctica, en suma, es una generación equívoca.

La *práxis* aristotélica es congruente, pues el acto - *enérgeia* - que alcanza de antemano, y no va más allá de lo que alcanza de antemano si no para traer a conmensuración y abrirse a lo óptimo, es la congruencia en cuanto que tal.

Juan de Santo Tomás dice lo siguiente: *intellectus noster, et formando intelligit, et intelligendo format*. Nuestro entendimiento - nuestra inteligencia - entiende formando y formando entiende. Es la *praxis* de Aristóteles. Estos temas, tan concentrados, se pueden nombrar de muchas maneras. Formando entiende: es decir, si no forma, no entiende. Pero entendiendo, forma. A veces se ha querido ver alguna afinidad en Juan de Santo Tomás con el llamado racionalismo cartesiano. Pero el *cogito* de Descartes es la hipótesis de un conocimiento separado de todo conocido. Esta separación es función de la duda. La duda es voluntaria.

Y más:

<http://www.leonardopolo.net/otros/Trias.htm>