

LEONARDO POLO

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 procesutivo. 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, energo-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.

TEXTO ANTOLÓGICO

"A mi modo de ver, en el caso del hombre el encuentro con la verdad comienza según una búsqueda que no se sabe a ciencia cierta cómo dirigir. Esa búsqueda va mas allá de lo que propone el diálogo platónico *Menón*, que se ocupa del origen de las ideas. Pero la verdad es más que idea. Por eso no bastaría con establecer si la idea es o no verdadera, en el sentido verificacionista moderno. Este no alude en absoluto al encuentro personal con la verdad.

El encuentro con la verdad se transforma en un punto de partida. La verdad encontrada dispara un proceso interior porque es una fuente de inspiración que antes la persona no tenía. El carácter subitáneo de su encuentro encierra novedad. Esa novedad toma cuerpo en tanto que es suficiente para que la conducta del sujeto no sólo esté integrada por el encuentro sino que arranque enteramente de él. A la sustitución de la motivación por la verdad encontrada puede llamarse enamoramiento. Enamorarse lleva consigo la aparición de actos de homenaje a la verdad, y sólo a ella, que antes no se podían ejercer o expresar de ninguna manera. Platón habla del amor como deseo de engendrar en la belleza; pero es algo más: la verdad es el contexto del enamoramiento.

Esto tiene que ver quizá con la experiencia artística, pero no con la deliberación, la cual está dominada por la razón práctica. El artista construye una obra bella no por deliberación sino por inspiración, cuyo soporte personal no obedece a lo que se llama motivación, sino a un nítido antecedente, que es el encuentro con la verdad. De él arranca la chispa en virtud de

Distingo el significado de las siguientes expresiones: 1- "enterarse"; 2-"entender"; 3-"encontrarse con la verdad". "Enterarse" se refiere a recibir una información que el entendimiento no llega a hacer suya; se suele decir que en orden al aprendizaje de una técnica basta con "enterarse de ella", aplicando la técnica inventada por otros sin la asimilación que comporta el entender, es decir, sin que ello implique la movilización de la inteligencia que, en cambio, llamamos "entender". Pero "lo entendido" puede ser alumbrado, o no, como "encuentro con la verdad". Así, un teorema matemático es entendido, pudiendo añadirse el "caer en la cuenta" de que en él la verdad *me* ha salido al encuentro. Tal caer en la cuenta de que al entender el teorema uno mismo se encuentra con la verdad, no es simple asunto de la inteligencia sino que corre a cargo de la persona. La persona no se limita a entender, sino que está referida a la verdad de acuerdo con una búsqueda orientada al encuentro con ella. No cabe dirigir lógicamente esa búsqueda en tanto que llega a un encuentro que es imposible sin la libertad personal.

la cual entonces el hombre actúa. Lo que hay de personal en la propia inspiración son energías impregnadas de verdad, cuyo valor generativo desarrolla, a la vez, a esta última.

La verdad me sale al encuentro y yo la integro. No me limito a asistir a su aparición, porque no es un simple espectáculo. Integrar la verdad es asimilarla de acuerdo conmigo, pues la asimilación la pone el ser personal. La expresión consecutiva suele tener un fuerte componente simbólico. Ello obedece a dos razones: por lo pronto, a que el despliegue de las actividades inspiradas no es enteramente realizador. En segundo lugar, a que la verdad que sale al encuentro no es la verdad entera. El símbolo es lo operado en esas condiciones, es decir, el remitir a una verdad que todavía no ha salido al encuentro desde una verdad no operada por completo.

Con todo, la libertad de la persona, sin agotarse, se ha puesto en marcha en tanto que se añade a la verdad. A ese añadirse inspirado llamo "carácter de además". Ser-además equivale a ser persona. La libertad personal es-además, y se distingue de la libertad como propiedad de la voluntad práctica. La libertad personal es inseparable de la inspiración.

Aunque la conducta práctica exija deliberación, medios adecuados, etc., la persona no se limita a ello. Al inspirarse en el encuentro con la verdad, la libertad personal dispone, opera, el canto a la verdad. La propia conducta es elevada a esa obra, consiste en ella; la obra es así manifestación. En este sentido, es inventiva, con tal que se mantenga su respecto a la verdad encontrada. Como ya dije, el componente simbólico es inherente a la obra hecha, salvo que sea perfecta, lo que no es posible para el hombre. Sin embargo, la inspiración excluye la duda previa acerca del acierto. La constatación del error es indicio de que la obra hecha no es completa, pero no justifica el temor a la incertidumbre, sino más bien el afán de corregirse para continuar la indagación expectante." (*La persona humana y su crecimiento*, 197-199).

BIBLIOGRAFÍA

A. OBRAS PUBLICADAS DE LEONARDO POLO

- A.1. **LIBROS:** —*EVIDENCIA Y REALIDAD EN DESCARTES*, Rialp, Madrid, 1963; 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996. —*EL ACCESO AL SER*, Eunsa, Pamplona, 1964. —*EL SER*, Tomo I: La existencia extramental, Eunsa, Pamplona, 1965; 2ª ed., 1997. —*CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO*, Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984; 2ª ed., 1987. —*HEGEL Y EL POSTHEGELIANISMO*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, Piura, 1985; 2ª edición corregida, Eunsa, Pamplona, 1999. —*CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO*, Tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985; 2ª ed., 1988; 3ª ed., 1998. —*CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO*, Tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988; 2ª ed., 1999. —*QUIÉN ES EL HOMBRE. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991; 2ª ed., 1993; 3ª ed., 1998; edición italiana, *Chi é l'uomo*, Vita e Pensiero, Milán, 1992; edición peruana en Universidad de Piura, Piura, 1993. —*PRESENTE Y FUTURO DEL HOMBRE*, Rialp, Madrid, 1993. —*ÉTICA: HACIA UNA VERSIÓN MODERNA DE LOS TEMAS CLÁSICOS*, Universidad Panamericana, México, 1993; edición española del mismo título en Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1995; 2ª ed., 1997. —*CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO*, Tomo IV. Primera parte, Eunsa, Pamplona, 1994. —*CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO*, Tomo IV. Segunda parte, Eunsa, Pamplona, 1996. —*SOBRE LA EXISTENCIA CRISTIANA*, Eunsa, Pamplona, 1996. —*LA PERSONA HUMANA Y SU CRECIMIENTO*, Eunsa, Pamplona, 1996; 2ª ed., 1996. —*NOMINALISMO, IDEALISMO Y REALISMO*, Eunsa, Pamplona, 1997. —*ANTROPOLOGÍA DE LA ACCIÓN DIRECTIVA*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano. —*INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA*, Eunsa, Pamplona, 1995; 2ª ed., 1999. —*ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL*. Tomo I: La persona humana, Eunsa, Pamplona, 1999. —*ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL*. Tomo II: La esencia de la persona humana, Eunsa, Pamplona, 2003. —*NIETZSCHE COMO PENSADOR DE DUALIDADES*, Eunsa, Pamplona, 2005. —*AYUDAR A CRECER*, Cuestiones filosóficas de la educación.
- A.2 **OPÚSCULOS Y COLABORACIONES:** —*Antropología*, Universidad de Piura, editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985, 1-55 (documento de trabajo). —*La empresa frente al socialismo y al liberalismo*, Universidad de Piura, editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985, 1-27 (documento de trabajo). —*La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa*, Cuadernos Empresa y Humanismo nº 2, Pamplona, 1987. — *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad*, Cuadernos Empresa y Humanismo nº 11, Pamplona, 1989. —*Hacia un mundo más humano*, Cuadernos Empresa y Humanismo nº 32, Pamplona, 1990. —*Optimismo ante la vida*, Departamento de publicaciones del Colegio Salcantay, Piura, 1991, 1-13. —*El significado del pudor*, Colección Algarrobo, Universidad de Piura, 1991, 13-32.—*Claves del nominalismo y del idealismo en la filosofía contemporánea*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 5, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993. — *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 10, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993. —*El profesor universitario*, Colección Algarrobo, Universidad de Piura, Piura, 1996, 13-48. —*La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998. —*La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie

Universitaria, nº 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998. — *El conocimiento racional de la realidad*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 169, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004. — *El yo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 170, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004. — *La crítica kantiana del conocimiento*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 175, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005. — *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 178, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005. — *Lo radical y la libertad*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 179, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005. — *El orden predicamental*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 182, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005.

B. ESTUDIOS SOBRE LEONARDO POLO

- B.1. **LIBROS:** —FALGUERAS SALINAS, I., GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., YEPES, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994. —POSADA, JORGE MARIO, *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996. —PIÁ TARAZONA, SALVADOR, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997. —SELLÉS, JUAN FERNANDO, *Curso breve de teoría del conocimiento*, Colección investigación y docencia, Universidad de la Sabana, Chía, 1997; —*La persona humana*. Parte I: Introducción e Historia, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998; *La persona humana*. Parte II: Naturaleza y esencia humanas, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998; *La persona humana*. Parte III: Núcleo personal y manifestaciones, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1998. —GARCÍA GONZÁLEZ, JUAN A., *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1998; —*Teoría del conocimiento humano*, Eunsa, Pamplona, 1998. —GARCÍA-VALDECASAS, MIGUEL, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998. —YEPES STORK, RICARDO / ARANGUREN ECHEVARRÍA, JAVIER, *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, Eunsa, Pamplona, 4ª ed., 1999. CORAZÓN GONZÁLEZ, RAFAEL, *Fundamentos para una filosofía del trabajo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 72, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999. —MOLINA, FRANCISCO, *La sindéresis*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 82, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999. —COLLADO, SANTIAGO, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000. —ESQUER GALLARDO, HÉCTOR, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000. —BALIBREA, MIGUEL ÁNGEL, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 98, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; — *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 106, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. —PADIAL, JUAN JOSÉ, *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos

de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. —CASTILLO CÓRDOVA, GENARA, *La actividad vital humana temporal*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 139, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001. —GONZÁLEZ UMERES, LUZ, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 134, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001. —PIÁ TARAZONA, SALVADOR, *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales en le Antropología Trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona Eunsa, 2001. SELLES, JUAN F.: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Polo*. Cuadernos de Anuario filosófico, serie universitaria, nº 163. Pamplona: Universidad de Navarra, 2003; 169 pp. —FALGUERAS SALINAS, I.; GARCÍA GONZÁLEZ J.A., PADIAL, J.J., *Futurizar el presente. Estudios sobre el pensamiento de Leonardo Polo*, Spicum, Universidad de Málaga, Málaga, 2003. — POSADA, JORGE MARIO, Voluntad de poder y poder de la voluntad, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 173, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004.

B.2. NÚMEROS DE REVISTA Y REVISTAS DEDICADAS A SU PENSAMIENTO:

- "Anuario Filosófico" 1992 (25/1), número monográfico: *Leonardo Polo, filósofo*. — "Anuario Filosófico" 1996 (29/2), número monográfico: *El pensamiento de Leonardo Polo*.
- "Studia Poliana", Revista sobre el pensamiento de Leonardo Polo, Universidad de Navarra, que desde 1998 lleva 8 números publicados.
- "Miscelánea poliana", Revista de prepublicaciones on-line del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo, que desde 2005 ha prepublicado ya 9 números (www.leonardopolo.net).

C. REFERENCIAS EN OBRAS BIBLIOGRÁFICAS.

- LÓPEZ QUINTÁS, ALFONSO, *Filosofía española contemporánea: temas y autores*, BAC, Madrid, 1970, 461-468.
- DÍAZ DÍAZ, GONZALO, *Hombres y documentos de la filosofía española*, Volumen VI, CSIC, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1998, 485-488.

Ignacio Falgueras Salinas
Catedrático de Historia de la Filosofía
Moderna y Contemporánea
Universidad de Málaga