



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, n°54 (2016)

ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* n° 0910284775023

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

***LA PROPUESTA METODOLÓGICA
DE HEGEL, HEIDEGGER Y POLO
Existencia y temporalidad***

MEMORIA DE LICENCIATURA
Cristina Rodríguez Blanco
3.VII.2008

INDICE

1. Presentación: Objetivo y elaboración de la tesina
2. Introducción
3. Tres propuestas metodológicas y sus puntos de partida
 - A) La dialéctica hegeliana: Negación y pretensión de un saber absoluto
 - B) La diferencia ontológica y el planteamiento heideggeriano de la pregunta fundamental
 - C) El método poliano: El límite mental y su plural abandono
4. Idealismo y Existencialismo: La preeminencia de la existencia sobre la esencia
5. Hegel y Heidegger desde la perspectiva poliana. La sustitución del método dialéctico por la pregunta fundamental acerca del ser
6. Temporalidad y Existencia. Polo: pensar y tiempo en Hegel y Heidegger
7. Epílogo
8. Bibliografía

1. Presentación: objetivo y elaboración de la tesina.

La propuesta metodológica de Hegel, Heidegger y Polo. Existencia y temporalidad, es uno de los capítulos que engrosará el índice de mi futura tesis doctoral cuyo título es *El ser y la nada en el pensamiento de Leonardo Polo*. Esta tesis doctoral tendrá como objetivo, como su propio nombre indica, el exponer las nociones de ser y nada en la filosofía de nuestro gran filósofo español Leonardo Polo.

Cada capítulo de dicha tesis será un diálogo filosófico entre Polo y sus antecesores. Parménides, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Eckhart, Descartes, Kant, Spinoza, Schopenhauer, Hegel, Heidegger y Sartre serán algunos de los filósofos seleccionados para entablar ese continuo diálogo acerca del ser con Leonardo Polo.

A pesar de que aún es muy pronto para presentar la estructura definitiva de mi tesis doctoral, me atreveré a hacer un balance muy general de los apartados de dicha tesis. La investigación de la tesis se realizará desde cuatro amplios campos temáticos:

Primer campo temático: *metafísica*. Cuyo tema central es el de *los primeros principios*. En este campo de investigación mostraré como para Polo el ser extramental es meramente principal, y como en el primer principio se distinguen los tres grandes temas de la metafísica: *principio de identidad, causalidad y no contradicción*. Me apoyaré principalmente para dicho análisis en Parménides, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino. Mientras que la obra de Polo *El acceso al ser* será base de mi investigación.

Segundo campo temático: *gnoseológico y epistemológico*. En este segundo campo temático haré hincapié sobre todo en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel y en *Ser y Tiempo* de Heidegger. Se volverá a dialogar acerca del ser y a plantear las propuestas metodológicas de estos filósofos, por lo que mi tesina será parte fundamental de este apartado de estudio, aunque con retoques y consideraciones nuevas.

Tercer campo temático: *teología*. Leonardo Polo defiende la creación. En términos generales lo diferencial de dicha noción es la nada, por lo que en este campo temático examinaré el sentido que tiene la nada y el sentido del ser como opuesto a ella. Para ello, tomaré como referentes a Eckhart y Sartre, así como toda la antropología trascendental de Polo.

Cuarto campo temático: *antropología*. En este cuarto y último campo de investigación estudiaré como la voluntad humana puede abrirse a la nada, según advierte Polo. Schopenhauer será uno de los autores a los que haré referencia en dicha exposición, por la índole negativa que asigna al deseo humano. Me apoyaré en *La voluntad y sus actos* I y II, y en el tomo I y II de la *Antropología trascendental*, ambas obras polianas.

Hay que tener presente, como antes dije, que esto es un esbozo muy general y los cambios serán notables a lo largo de los años de elaboración de mi tesis.

Con respecto a lo presente, o sea, a mi tesina *La propuesta metodológica de Hegel, Heidegger y Polo. Existencia y temporalidad*, veo conveniente señalar lo siguiente:

En primer lugar, que el objetivo de esta tesina es la de exponer el análisis y estudio de uno de los capítulos de mi tesis doctoral, como ya he anunciado. En realidad, la tesina es una exposición de tres importantes metodologías filosóficas: el método dialéctico, la pregunta fundamental por el sentido del ser, y el abandono del límite del pensamiento.

En segundo lugar, que a partir de la exposición de estas tres propuestas metodológicas expongo un estudio donde Polo plantea lo positivo y negativo del método filosófico utilizado por Hegel y de Heidegger para acceder al ser, dando razones de peso para sostener porque dichas propuestas metodológicas no han sido capaces de llegar a su propósito final: *el conocimiento del ser*.

Con respecto a la elaboración de la tesina, ésta ha sido dividida en cuatro bloques:

En el primer bloque se presentan las tres propuestas metodológicas sin crítica alguna, tal y como sus autores las plantean –aunque confieso que apporto alguna puntualización personal-. La primera propuesta metodológica: la dialéctica, la presento principalmente desde la *Ciencia de la Lógica* y la *Lógica* de Hegel, dado que considero que son las mejores obras hegelianas para conocer y adentrarse en la ciencia del ser. La segunda propuesta metodológica: la pregunta por el sentido del ser, la presento desde *Ser y Tiempo*, obra cumbre de Heidegger y, por tanto, clave de su filosofía acerca del ser y de su búsqueda. La tercera y última propuesta metodológica: el abandono del límite mental poliano, la presento desde un conjunto bastante amplio de obras polianas, aunque me he atrevido a apoyarme sobre todo en *El acceso al ser*, pues creo que en este libro de Polo se encuentra la esencia del pensamiento poliano.

El segundo bloque de la tesina está dedicado expresamente a la postura que toma el existencialismo –en concreto a la fenomenología de Heidegger- frente al idealismo más absoluto – encabezado principalmente por Hegel-. O mejor dicho, a como la existencia obtiene preeminencia sobre la esencia como método de investigación y, por tanto, como base filosófica. Con este apartado lo que pretendo es justificar la sustitución del método dialéctico hegeliano por la pregunta fundamental por el sentido de ser de Heidegger. O si se quiere, ver con mayor claridad cuáles son las diferentes bases filosóficas en las que se apoyan ambas propuestas metodológicas.

El tercer bloque está dedicado al estudio y a la crítica que Polo hace de las propuestas metodológicas hegeliana y heideggeriana. En este bloque o apartado expongo las razones que Polo mantiene para explicar por qué el método dialéctico es sustituido por la pregunta fundamental acerca del sentido del ser, y porque ambas propuestas filosóficas no han sido totalmente válidas para acceder al conocimiento pleno del ser.

El último y cuarto bloque está enfocado a la exposición del tiempo y de la existencia, pues pienso que son las bases fundamentales de las tres propuestas metodológicas que he planteado en mi tesina y, por tanto, el hilo conductor de ésta. Lo importante en este apartado es que en él, Polo analiza y critica el tema de la

temporalidad y de la existencia tanto en Hegel como en Heidegger, y con ello aclara muchos puntos oscuros de dicha temática. Este apartado termina con la exposición de la temporalidad (*futurabilidad*) en la antropología de Polo y, con ello, se cierra y concluye la tesina.

Con referencia a la organización de la tesina no tengo mucho que decir, pues está organizada de la forma habitual. Cuenta con su índice, sus correspondientes apartados y con su bibliografía detallada. Lo único que me gustaría advertir es que las notas a pie de página están puntualizadas sólo con el nombre del autor y del libro, junto con las páginas que he consultado, pues he creído conveniente hacerlo así para facilitarle al lector la localización de los textos citados y de los libros elegidos para la elaboración de la tesina. En la bibliografía se detalla el autor, el título, la editorial y el año de cada uno de los libros y cuadernos filosóficos que he utilizado, por si se precia alguna consulta.

No se si habré logrado completamente mi propósito en este trabajo de investigación, eso será considerado y juzgado por los lectores, pero de lo que estoy segura es que la elaboración de esta tesina es un magnifico comienzo para los venideros años de estudio acerca del pensamiento de Leonardo Polo y de la ontología en términos generales. Con este estudio, aún muy general, he hallado y considerado muchas cosas que desarrollaré en mi futura tesis doctoral. Espero que esta tesina sea del agrado de todo aquel que se interese por ella.

No quiero terminar esta presentación sin darle las gracias en primer lugar a D. Ignacio Falgueras Salinas, Catedrático del Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga. D. Ignacio ha sido profesor mío de doctorado de la asignatura "La ontología heideggeriana". En realidad, esta tesina está elaborada apoyándome en dicha asignatura, pues esta asignatura de alguna manera, ha sido el comienzo de mi investigación. No quiero darle las gracias a D. Ignacio sólo por esto, sino también por todo el interés y la amabilidad que muestra cuando voy a visitarle y charlar con él de lo que más me gusta en este mundo y el verdadero sentido de mi vida: la ontología.

En segundo lugar, pero no con menos cariño y respeto, quiero darle las gracias a mi director de tesis doctoral, D. Juan Agustín García González, que es Doctor de Filosofía en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Málaga. Él ha sido quien me ha introducido en el pensamiento de D. Leonardo Polo, y le estoy muy agradecida por ello, pues he descubierto en Polo una fuente inagotable de conocimiento y una peculiar, original y profunda forma de pensamiento que hasta el momento no había conocido en ningún otro filósofo.

También quiero darles las gracias a D. Ignacio Falgueras y a D. Juan García por apoyarme y ayudarme en todo lo que les he pedido, pues sin ese apoyo y ayuda nada de lo que estoy haciendo y haré en el futuro sería posible. Gracias por todo a los dos. Cristina.

2. Introducción.

La figura del pensamiento hegeliano, sin duda alguna, es irrepetible. Esto se confirma notablemente no sólo en el retorno del estudio de su pensamiento que tuvo lugar primero en Italia, Holanda e Inglaterra y también, posteriormente, en la Alemania del siglo XX en la forma del neo-hegelianismo académico, sino también en la transformación de la filosofía en la política o en la crítica neomarxista de la ideología.

En el periodo posterior al pensamiento hegeliano, la filosofía se transformó. Tomó formas nuevas que aludían a la crítica de la metafísica, críticas que dieron conciencia propia a la identidad del positivismo, la epistemología, la filosofía de la ciencia, la fenomenología o al análisis del lenguaje. Por esta razón, en el campo de la metafísica, Hegel no contó con un solo seguidor. Curiosamente, fue a Heidegger a quién le estaría reservado guardar el pensamiento hegeliano que latía en el seno del neokantismo que, irremediablemente, agonizaba. Por lo que la misión de Heidegger sería transformar en filosofía la corriente filosófica neokantiana, es decir, la filosofía de Husserl.

Así como la filosofía hegeliana fue la que dominó un gran periodo de tiempo en Alemania para después repercutir en Europa, no cabe la menor duda que la filosofía heideggeriana también tuvo gran repercusión en el pensamiento de sus contemporáneos alemanes. Que el pensamiento de Heidegger gira en torno al pensamiento de Hegel, y que el método dialéctico hegeliano se reafirma contra el procedimiento fenomenológico de Husserl y Heidegger, es poco discutible. Pero, sin embargo, a pesar de la posible contraposición que existe entre dichas filosofías, hay un punto donde Hegel y Heidegger no dejan de coincidir: *La inclusión de la historia en el entramado básico de la investigación filosófica*. Ello no es, ciertamente, algo casual, pues parece ser un rasgo fundamental de la conciencia filosófica del siglo XIX el que no se la pueda concebir separada de la conciencia histórica.^[1] Curiosamente, Heidegger nunca habla de una necesidad histórica similar a la que expone Hegel. Para Heidegger la historia no es el pasado, en el cual el mismo presente se encuentra en la totalidad de lo que ha sido. Así que frente al lenguaje utilizado por Hegel, Heidegger evita el vocablo "historia" o "historicidad", sustituyéndolo por el de "destino", dado que el hombre está destinado y determinado y el posible indicio de autodeterminación y autoconciencia le queda subordinado.

Hay que admitir que la autoconciencia histórica de Heidegger no es menos abarcadora que la de Hegel. Cuando Heidegger piensa el pensar de la metafísica como la unidad de la historia del olvido del ser y cree que la técnica es el motivo principal de ese olvido, Heidegger también está atribuyendo a ese curso histórico una consecuencia interior. Dicho de otro modo, en su entramado histórico existe una conexión directa entre el inevitable olvido del ser y la expectación de la venida del ser. Es, como si en la esa apertura hacia el futuro del hombre, existiera una autojustificación histórica, pues

sólo a través del incontrolable olvido del ser será posible ver, por detrás de todo cuanto es producido y reproducido, lo que verdaderamente es.^[2]

La autofundamentación histórica de la filosofía hegeliana es, indudablemente, insuperable. Definitivamente, su filosofía une la naturaleza e historia bajo el concepto del *logos*, que en épocas griegas se había considerado fundamento de la Filosofía Primera. En la antigua Grecia no existía duda que el *logos* o *nous* era la esencia del universo, y que se encontraba en oposición al caos y desorden del mundo sublunar. Análogamente, Hegel afirma que la *razón* puede ser descubierta en la historia, a pesar del caos histórico y del propio destino del ser humano. En otras palabras, lo que con anterioridad se había dejado en manos de la providencia y de la fe del hombre, por ser éstas inescrutables para la percepción y el conocer humano, Hegel lo trasporta al mundo del pensamiento.

Sin duda, el instrumento que Hegel utilizó para descubrir, en el entramado de la historia humana -una necesidad tan convincente y racional como la que en tiempos antiguos ofrecía el orden y la legalidad de la naturaleza- fue la *dialéctica*.

En efecto, este pensador alemán tomó como punto de partida la antigua concepción de la dialéctica, cuya esencia consistía en la acentuación de las contradicciones. El sentido de la dialéctica para Hegel, reside, principalmente, en que al empujar las diferentes posiciones hasta el extremo de obtener contradicciones, tiene lugar el paso hacia una *verdad superior* que une los extremos de dichas contradicciones. En el pensamiento hegeliano la fuerza del espíritu está en la *síntesis* como la mediación de todas las contradicciones. De esta manera, Hegel convierte a la dialéctica, irremediablemente, en el abogado de lo concreto. El universal poder de síntesis de la razón, no sólo puede llegar a mediar en todas las oposiciones del pensamiento, sino que también puede sublimar todas las oposiciones de la realidad. De esta manera, Hegel ve en la razón la estructura universal de la realidad. La verdadera esencia del espíritu se encuentra en su capacidad para transformar lo que se le opone en lo que le es propio, o -como Hegel gusta decir- *obtener el conocimiento de sí mismo*. En el poder del espíritu opera la estructura dialéctica, que, como forma constitutiva del ser, gobierna la historia de la humanidad.^[3]

La composición de la Lógica de Hegel en sus tres apartados: *La doctrina del ser*, *la doctrina de la esencia* y *la doctrina del concepto*, elementos que aportan una estructura formal del espíritu a sí mismo, confirman lo que Heidegger siempre decía de Hegel: que es el más radical de los griegos. Es indudable que todo el entramado hegeliano tiene reminiscencia del lecho platónico-aristotélico y del presocrático-pitagórico (en especial el apartado de la esencia y de la lógica del ser, respectivamente). En la filosofía hegeliana son los opuestos los que constituyen el principio motor del *autopensamiento* y la ejecución de dicho movimiento la total autotransparencia de la idea y del espíritu. Es decir, en este hecho se consuma el triunfo de la *razón* sobre cualquier resistencia de la realidad objetiva. Sin duda, cuando Hegel piensa en la razón como en un estado victorioso, no sólo en el ámbito de lo natural, sino también en el

humano, da lugar a la radicalización del pensamiento metafísico de la antigua Grecia sobre el mundo.

La perspectiva heideggeriana frente a la hegeliana contempla esta extrapolación del *logos*, como expresión del olvido del ser. Heidegger piensa que el rasgo unificador de la historia de la metafísica –que configura la filosofía occidental desde Platón a Hegel- es el creciente *olvido del ser*. Según éste, mientras haya una continua confusión entre la concepción del ser y del ente y, por tanto, la pregunta sobre el ser se dirija hacia el ente, el ser mismo no podrá ser pensado de ningún otro modo que no sea desde el propio ente, dado que el ente, actualmente, constituye el único objeto del conocimiento humano. A raíz de esto, la propuesta metodológica que ofrece Heidegger, se origina con una búsqueda, y esta búsqueda se iniciará con una pregunta: la pregunta acerca del *fundamento*. A simple vista puede parecer que la pregunta que plantea Heidegger es una pregunta cualquiera. Nada más lejos de esto. Esta pregunta es sumamente importante, pues ya fue planteada en los orígenes de la historia de la filosofía. Esta es, según advierte Heidegger, la pregunta de las preguntas: *la pregunta acerca del verdadero sentido del ser*.

Volver a plantearse la pregunta acerca del fundamento es, según Heidegger, de vital importancia porque es el único método, por el cual el hombre será capaz de acceder al ser mismo. Sólo a través del perseverante preguntar del *Dasein* acerca del fundamento de la realidad se encontrará lo que, hasta entonces, Heidegger considera perdido por el hombre: el ser.

Sin duda alguna, para entender la oposición heideggeriana hay que profundizar más en la propuesta hegeliana, o sea, investigar los pasos de su propuesta metodológica, sólo así se podrán comprender ambas posturas (dado que dichos procedimientos siguen directrices diferentes para concluir su método filosófico, aunque no por ello dejan de tener cierta similitud, como ya antes indiqué), y esto se hará, debidamente, en los siguientes apartados de este trabajo de investigación.

Frente a las dos propuestas metodológicas anteriores –la dialéctica de Hegel y la pregunta fundamental de Heidegger acerca del verdadero sentido del ser- se encuentra la propuesta metodológica de Leonardo Polo.

Polo ha expuesto dos veces, y en dos épocas diferentes su doctrina sobre *el límite mental y su posible abandono*. La primera exposición se recoge en sus tres primeros libros publicados en los años 1963 y 1966, especialmente en su obra *El acceso al ser*.

La segunda exposición de dicha doctrina aparece principalmente en los tres volúmenes del *Curso de teoría del conocimiento* publicados hasta 1984 y 1988.

A pesar de la originalidad y novedad del pensamiento de nuestro filósofo español, Polo ha sido poco comprendido y considerado, tal vez por ello, hubo un periodo de tiempo (más de una década) en el que Polo no publica. Veinte años después de la edición de sus primeros libros, y unos treinta de su redacción, Polo reconsidera su pensamiento y hace un cambio notable en la formulación de su doctrina.

Polo inició su investigación sobre el límite mental y su abandono considerándolo como tema o método para acceder a otras temáticas, principalmente, para entablar una conversación filosófica con el pensamiento moderno –Descartes y Hegel entre otros muchos- Pero, sin embargo a su vuelta, Leonardo encuentra en la filosofía de Aristóteles el apoyo que necesita para desarrollar todas las posibilidades de su original doctrina y, con ello, hacer su pensamiento más asequible. El punto clave de dicho apoyo se encuentra en la noción aristotélica de *praxis akineseos*.^[4]

En efecto, Polo en sus primeros escritos expone su doctrina de manera muy distinta a como lo hace en la segunda exposición de su pensamiento. Curiosamente, en esos primeros escritos (sobre todo en *El acceso al ser*), Polo no hace ninguna alusión al concepto de praxis aristotélico, sino que en esta ocasión tiene como interlocutor a Immanuel Kant. De esta manera, la teoría del conocimiento sobre el acto cognoscitivo del curso 1974 y 1975, descansa sobre bases kantianas y no aristotélicas.^[5]

A diferencia de las propuestas metodológicas expuestas hasta el momento, la propuesta metodológica de Polo no intenta invalidar o refutar los métodos anteriores a ésta. Por el contrario, la metodología poliana, analiza y conserva, cuidadosamente, todos los métodos anteriores a ella, ya que, según Polo, todos los métodos utilizados hasta ahora son de vital importancia para el desarrollo de la filosofía.

Polo acepta que son tres las vías que se han utilizado a lo largo de la historia de la filosofía para acceder al conocimiento de las realidades últimas. En primer lugar, se encuentra la vía de la *conciencia o abstracción*, utilizada en la filosofía antigua. En segundo lugar, la vía o método de la *razón*, que se utilizó en la etapa de la filosofía medieval. En tercer y, último lugar, la vía de la *generalización o reflexión*, que ha sido utilizada en la etapa de la filosofía moderna y contemporánea –metodologías citadas anteriormente- por pensadores como Husserl, Hegel y Heidegger entre otros.

Pero, a pesar de la importancia y de la utilidad de estas vías, Polo puntualiza que estas vías son cerradas, por lo que no han posibilitado un camino libre a otras posibles vías o métodos de investigación posteriores. Polo sabe que es muy difícil encontrar un método que sin dejar de invalidar a los métodos anteriores sea eficaz en su contenido, dejando la puerta abierta a otros métodos, pero ello no es imposible. Él mostrará que se puede conseguir con un método que aunque es muy peculiar no deja de ser eficaz: *El límite del pensamiento y su plural abandono*.

Pues bien, la propuesta metodológica que ofrece Polo, sin duda alguna original y novedosa, consiste en darse cuenta de que el pensamiento tiene un *límite*, y que ese límite es posible abandonarlo. Polo dice que si la inteligencia nota que no puede conocer más, ese advertir, a su vez, es seguir conociendo. O como diría Polo, a través del conocimiento de la limitación se puede ir más allá de dicha limitación. Esto hace pensar que la inteligencia no termina, sino que objetiva cualquier obstáculo, superándolo. Por lo que se entiende, se tiene lo entendido, y se sigue entendiendo. La clave de la propuesta se encuentra en conocer que el pensamiento tiene una limitación, y que esa limitación es posible superarla.

Según manifiesta Polo, es totalmente indiscutible, la importancia de la labor de la metodología filosófica, ya que no existe pensamiento situado en la historia de la filosofía que no sostenga un método o camino para alcanzar su propósito. En efecto, con el método se consigue un resultado, y esto es aceptado por Polo. Es más, Polo afirma que todo método tiene un *hallazgo* o *resultado*, y esto hace que se tenga algún conocimiento de lo real. Así que, Polo considera que el método, sobre todo, ha de ser un *camino*, y nunca un lugar de llegada. En este sentido, la aportación poliana hay que considerarla metodológica, valorando de esta forma, el abandono del límite mental como un procedimiento, un camino o método para alcanzar lo más deseado de cualquier metodología filosófica: *el conocimiento de las realidades últimas*.

Es indudable que, Polo ha sido capaz de hallar el límite del pensamiento y su plural abandono analizando y estudiando ampliamente todos los métodos anteriores, desde el primero que se utilizó en la filosofía antigua hasta el que, últimamente, se ha utilizado por los filósofos modernos y contemporáneos, pues tan sólo de esta manera, según nuestro filósofo y profesor, es posible edificar un pensamiento nuevo y original que desate a la filosofía de sus cadenas dejándola en libertad, abierta por completo al futuro. Por tanto, no creo que haga falta reiterar que la propuesta metodológica del abandono del límite se ha de considerar un método que incita a la libertad del pensamiento y al reconocimiento de la validez de otras metodologías diferentes.

Como advierte Polo, detectar el límite esa abandonarlo. Pero, ¿de qué manera es posible abandonar el límite del pensamiento? ¿Cómo propone Polo éste abandono? Abandonar el límite del pensamiento, según Polo, se puede hacer de cuatro maneras. O si se quiere, el abandono del límite mental tiene cuatro dimensiones que se corresponden con cuatro grandes temas, que son los siguientes:

1. La existencia extramental (*primeros principios*) que es el tema de la *metafísica*.
2. La esencia extramental (*concausalidad*) que es un tema *fisicometafísico*.
3. La existencia humana (*coexistencia*) que es un tema *antropológico trascendental*.
4. La esencia humana (*disponer*) que es un tema también *antropológico trascendental*.

La primera dimensión del abandono del límite corresponde al conocimiento de *los primeros principios* (principio de no contradicción, principio de identidad y principio de causalidad), y con el que se *advierte el ser principal*. La segunda dimensión que corresponde a la *esencia extramental* (esencia del mundo), también denominada por Polo como *explicitación del orden predicamental*, con la que se halla o encuentra la *concausalidad*. La tercera dimensión con la que se alcanza la *coexistencia* humana, y por tanto, el carácter de *además*. Y, por último, la cuarta dimensión del abandono del pensamiento, la cual permite comprender la *esencia del hombre* de acuerdo con lo que Polo llama *demora creciente*.

No me voy a detener en explicar en la introducción cada uno de estos temas porque esto se glosará debidamente en la parte dedicada a la propuesta metodológica

de Leonardo Polo, pero si me gustaría puntualizar que las cuatro dimensiones del límite mental son diferentes y, como se ha anunciado, cada una de ellas corresponde a un gran tema trascendental.

Visto lo expuesto hasta el momento, es patente que tanto Hegel, Heidegger como Polo sienten la llamada del ser y de su búsqueda, dado que la meta de las tres metodologías propuestas es alcanzar el sentido del ser mismo. Por lo que es obvio considerar que los tres sistemas son un magnánimo intento, por parte de estos grandes pensadores, de seguir edificando una ontología que parece haberse perdido en el tiempo. Una incansable búsqueda que ha quedado en el olvido -como bien dice Heidegger en *Ser y Tiempo*- y que se torna incontrolable, desesperanzadora y fundamental para la existencia del ser humano.

Personalmente pienso que, aunque los procesos seguidos por Hegel y Heidegger son extraordinariamente magníficos, hay que reconocer que el más original es el que corresponde al pensamiento de Leonardo Polo, pues hasta la propuesta poliana, no se ha tenido noticia de una metodología similar. En efecto, ningún filósofo anterior a Polo se ha dado cuenta que a través del límite del pensamiento y de su plural abandono, o sea, del abandono de la objetividad, se podría estar más cerca del conocimiento de las realidades últimas, y esto hace del pensamiento poliano una filosofía diferente, especial y profunda que revela por completo su personalidad.

3. Tres propuestas metodológicas y sus puntos de partida.

A) La dialéctica hegeliana: Negación y pretensión de un saber absoluto.

Este bloque de la investigación está dedicado a explicar las tres propuestas metodológicas presentadas en la introducción de dicho trabajo. En este primer apartado trataré la primera de las propuestas metodológicas que corresponde al *método dialéctico hegeliano*.

El idealismo como cualquier otra filosofía parte de un método y, por consiguiente, de un punto de partida. Sin duda alguna, el punto de partida de la metodología hegeliana es *la inmediatez*. Ello significa que su metodología se apoya en lo inmediato. Pero, ¿qué es lo que Hegel considera o entiende por *inmediato*? y, por tanto, ¿cuál sería la base de su proceso filosófico?

Como acabo de apuntar, desde la perspectiva hegeliana, el pensamiento puro es la inmediatez. El pensamiento puro es tomado como principio porque es ser puro y, a su vez, elemento inmediato, simple e indeterminado. La razón de ello la encuentra Hegel en que si se comienza por lo determinado, dicha determinación contendría la oposición, dado que en el comienzo no puede existir diferencia alguna. Así pues, está claro que en este proceso metodológico existe una necesidad de comenzar por una certeza: *la certeza de sí mismo*.

Curiosamente esta forma de comenzar por lo inmediato o indeterminado ya se hallaba en la filosofía eleática, especialmente, en el planteamiento filosófico de Parménides, el cual concibe lo absoluto como el ser. Hegel considera que, con la expresión: *el ser es y el no ser no es*, es la primera vez que el pensamiento se ha tomado por objeto afirmándose a sí mismo.

Para Hegel el punto de partida de cualquier metodología filosófica se encuentra en aceptar que lo verdadero es que el ser es *el primer pensamiento puro*. La inmediatez -ser puro o pensamiento puro- como comienzo del proceso dialéctico convierte al no-ser, es decir a su oposición, en principio de la propuesta metodológica hegeliana, ya que el no-ser al ser momento inmediato y, por tanto igual a sí mismo, es considerado de igual forma que el ser. Ello ocurre aunque no exista en uno de ellos una determinación que haga posible una relación entre ambos. Por esta razón ser y no-ser se establecen en una misma unidad, principio y base de comienzo. Esta unidad se traduce como: *Devenir*.^[6]

El devenir, según Hegel, también se encuentra en el comienzo o punto de partida del proceso dialéctico, dado que la síntesis vuelve irremediabilmente a ser tesis y, por tanto, comienzo, reanudándose de nuevo el proceso dialéctico. Dicho comienzo no sólo es la expresión de la unidad del ser y del no-ser, sino que también es la expresión de un continuo movimiento. El comienzo es una unidad que, a causa de la diferencia del ser y del no-ser, es una continua negación dentro de sí mismo. En el devenir el ser y el no-ser lo que hacen es desaparecer, o si se quiere, forman una

unidad donde ambos son *momentos*. Uno se cambia en el otro y ambos se suprimen, el resultado de este proceso no es el ser vacío, sino el ser idéntico a la negación, esto es lo que en términos hegeliano se denomina: *existencia*.

Consecuentemente, Hegel al tomar como punto de partida el pensamiento puro o ser está, indiscutiblemente, tomando como primera referencia y como origen del método la *idea*. La idea es *lo verdadero en sí y para sí*. Se puede determinar como la representación de sí misma, y representación de *lo absoluto*, o sea, *la idea es la representación del ser mismo*. Hegel considera la idea como un principio puramente formal y lógico, dado que en la idea están contenidas todas las relaciones del entendimiento, regresando infinitamente sobre sí misma y en su identidad.

Según Hegel, en la idea absoluta se manifiesta el ser, o lo que también se denomina *verdad*. Una verdad que se llega a saber a sí misma, siendo el objeto principal del pensar el propio pensar (*noesis-noeseos*). Por lo que el verdadero sentido del espíritu consiste en un *saberse a sí mismo*. De esta manera, Hegel da – según Heidegger- a su asunto del pensar el nombre que está por encima de cualquier asunto del pensar: *Ser*.^[7]

Así que el ser es, desde el punto de vista del concepto absoluto y, por tanto, desde la concepción hegeliana del ser, la *inmediatez indeterminada*.^[8] Es inmediatez indeterminada porque el ser está libre de la determinación con respecto a la esencia. El ser existe de modo inmediato sólo en si mismo y, además, al ser indeterminado carece totalmente de cualidad.

En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel determina que la esencia procede del ser, por lo que, en realidad, no tiene inmediatez alguna en sí misma, sino que hay que considerar a la esencia como resultado del movimiento del ser y del no-ser. Al pensar la esencia como algo inmediato, también se ha de considerar como una existencia determinada, contra la cual no se puede hallar otra, es decir, la esencia es solamente existencia *esencial* frente a una existencia *inesencial*. Por esta razón, la esencia se manifiesta como el ser eliminado en sí y por sí mismo, siendo tan sólo *apariencia* lo que se encuentra frente a ella. Esta apariencia es para Hegel el propio poner de la esencia.

En consecuencia, la esencia es, en primer lugar, *reflexión*, siendo las determinaciones de esta reflexión un ser puesto que al mismo tiempo es reflexión de sí.

En segundo lugar, Hegel considera estas determinaciones de la reflexión como *esencialidades*. Y en tercer lugar, la esencia como reflexión del determinar mismo, es convertida en *fundamento* y traspasa la existencia y la apariencia.^[9]

Hegel establece que la esencia es el *ser superado*. Es la simple igualdad consigo misma. Esto es así porque es la negación de la esfera del ser, es decir, la esencia tiene frente a sí la inmediatez, como algo de donde se ha originado, manteniéndose y conservándose en dicha inmediatez. Al mismo tiempo el ser, en contraposición con la esencia, es lo *inesencial*. La diferencia entre lo esencial y lo inesencial ha determinado a la esencia en la esfera de la existencia, ya que la esencia se encuentra determinada como existente inmediato y, por esto, se presenta sólo como “otro” frente al ser.

Por otra parte, Hegel advierte que el ser determinado es *apariencia*. El ser de la apariencia consiste en su nulidad, que la obtiene en la esencia; fuera de esa nulidad o de la esencia el ser no existe. La apariencia es, por tanto, la *no existencia inmediata*. Hegel piensa que el ser se ha conservado en la esencia, ha permanecido como oculto en ella, pues la esencia tiene en su infinita negatividad esta igualdad consigo misma, por lo que la esencia misma es el ser, quedando la apariencia como la esencia en la determinación del ser. Es lo negativo que tiene un ser en su negación. La apariencia es lo mismo que la reflexión, pero es la reflexión como inmediata.^[10]

La esencia constituye el interior, pues lo interior- según Hegel- está determinado como la forma de la intermediación reflejada, o sea de la esencia, frente a lo exterior, determinado como la forma del ser. Dicho de otro modo, tanto la esencia (interior) como la forma del ser (exterior) son sólo una *única identidad*. La unidad de ambos es lo que Hegel denomina *identidad*. Lo exterior no sólo es igual a lo interior, sino que ambos son sólo un único elemento, es decir, la esencia y la forma del ser constituyen, junto con la existencia, la cosa absoluta o *realidad*.

Pues bien, como antes advertí, la esencia es considerada por Hegel como la simple *intermediación superada*; su negatividad es el ser, siendo igual a sí misma en su absoluta negatividad, por cuyo medio el ser otro y la relación con otro ha desaparecido en absoluto en sí mismos, en su igualdad en sí misma, o sea, la esencia es *simple identidad consigo misma*.

Según manifiesta Hegel, la identidad es lo mismo que la esencia. Es el pensamiento que no conoce otra forma de pensamiento que la reflexión extrínseca; es un pensamiento que tiene ante sí mismo la identidad abstracta y, tan sólo fuera y al lado de ésta, es capaz de detectar la diferencia.^[11] Lo que algo es, lo es, por su exterioridad, es decir, por su unidad reflejada sobre sí. La apariencia de dicho elemento no es tan sólo la reflexión en su otro, sino sobre sí, siendo su exterioridad la extrinsecación de lo que es en sí. Su contenido y su forma son absolutos idénticos, por lo que dicho elemento no consiste sólo en sí y por sí, sino que también consiste en revelar su esencia. De forma que esta esencia consiste precisamente en ser sólo lo que se revela. La relación esencial en esta identidad de la apariencia con lo interior, con la esencia es lo que Hegel denomina *realidad*.

Hegel define al ser como *predicado de lo absoluto*. Esto significa que *lo absoluto es el ser*; por lo que el ser se manifiesta en el pensamiento como la definición más elemental, abstracta y vacía que se puede llegar a conceptualizar.^[12] Ser significa en el pensamiento hegeliano: *el poder pensarse a sí mismo, la reflexión absoluta de sí, el pensar del pensamiento*. Por lo que no necesita de ninguna otra realidad, dado que el ser es ser en su propio pensamiento una reflexión de su pensar, en otras palabras, la naturaleza de la verdad del ser es el propio "ser".

Es indudable que el origen de este sistema filosófico se encuentra en la interpretación hegeliana de la insuficiencia de la esencia. Hegel está convencido de que el racionalismo no se da cuenta que la esencia en cuanto tal es insuficiente. El

racionalismo admite la esencia *tatum*, es decir, contempla que la esencia, en cuanto inteligible, no necesita de nada. Ello significa que para la esencia, estar en la realidad o estar en la mente son dos modos diferentes de estar que no le afectan en absoluto como esencia. Los racionalistas afirman que a la esencia le falta realidad. Esta falta de realidad es solucionada mediante la existencia. De este modo, el racionalista une la esencia a la existencia, sin darse cuenta que con ello lo único que hace es trasladar una cosa a la otra, no aportando una verdadera solución al problema.

La interpretación de la esencia *tatum*, da lugar a lo que Hegel intentará por todos los medios de eliminar, la *suposición*.^[13] La suposición es, según advierte Hegel, una insuficiencia de intelección, un límite de la racionalidad de lo pensado. Hegel no admite, de ninguna manera, la anterioridad suficiente de la esencia que el racionalismo aporta a la filosofía. Si a la esencia le falta realidad, o sea ser, el problema según Hegel, estará en *el ser de la esencia* y no en la esencia propiamente dicha. Agregar la existencia a la esencia no es la solución adecuada a dicho problema, Hegel considera que la existencia empírica es un tremendo estrobo, pues la existencia empírica no es el verdadero ser, con lo que tampoco se puede considerar el ser de la esencia.

En realidad, lo que Hegel mantiene es que la esencia es lo pensado. Con lo que el ser de la esencia debe ser el *pensar*.^[14] Ello conduce –como ya expliqué– a que el pensamiento puro sea el punto de partida de la propuesta metodológica hegeliana y, por tanto, del proceso dialéctico. A diferencia de lo que se puede llegar a pensar, el ser no es la actualidad de lo pensado; la concepción del ser en Hegel va más allá de ello. Para éste el ser es *la constitución misma del inteligible en cuanto tal*. Es con esta concepción del ser como Hegel une la esencia a su propio ser de un modo intrínseco.

Hegel se da perfecta cuenta que el problema de la realidad de la esencia, planteado por el racionalismo, no surge de la esencia en cuanto esencia, sino que se origina de una exigencia hecha desde el sujeto pensante. La razón está en que si la esencia pensada no es lo real, se hace completamente necesario, una subjetividad que esté asistiéndola, por lo que el racionalismo se limita a buscar fuera de la razón pura dicha solución, y lo hace, erróneamente, desde la existencia empírica.

Para combatir éste problema, Hegel propone dos reducciones. La primera es la *reducción fundamental*. Esta reducción es aquella en la que el sujeto pensante comparece como la integridad de todas las modalidades de la conciencia. Dicho simplemente: es cuando el sujeto entiende por qué entiende.^[15] La segunda reducción es aquella con la que lo pensado se convierte con la realidad, o sea, con la que lo racional coincide enteramente con la cosa. Esto es a lo que se refiere Hegel con la frase “todo lo racional es real”^[16]. Sin duda, con esta segunda reducción, Hegel pretende evitar por completo la existencia empírica.

En el pensamiento hegeliano comenzar por lo determinado no es posible porque, si eso sucede, nos topáramos con la *suposición*. Por lo tanto, no cabe otra posibilidad, según Hegel, que responder de otra manera a la pregunta: ¿cuál es el comienzo del pensar? La respuesta adecuada según Hegel es que el comienzo del

pensar es el *ser puro*. El ser puro es la pura indeterminación y, sin duda, el comienzo de todo pensar. De esta afirmación se deduce que Hegel no busca ningún *fundamento* como comienzo o punto de partida de su propuesta metodológica –como lo hará Heidegger, pero esto lo explicitaré a su debido tiempo- Hegel, indiscutiblemente, no busca lo ya conocido, lo alcanzado, dado que para él, el comienzo no puede ser arbitrario. El comienzo del pensar no se ha de considerar un proceso sino que, por el contrario, se ha de determinar como absoluto, es decir, un comienzo totalmente abstracto. En el comienzo no se puede presuponer nada, pues dicho comienzo del pensar no tiene ningún fundamento.

Como expliqué al comienzo de este apartado, según Hegel, el comienzo en el proceso dialéctico también es la *nada*, nada de la que debe de surgir algo.^[17] Este comienzo contiene a la nada y al ser en una unidad, en la que el no-ser es considerado al mismo tiempo que el propio ser.

Pues bien, en este intento de suprimir la suposición y llegar a la inteligibilidad plena, Hegel, pone en juego la *identidad*. Cuando se presupone que A es A -lo que Hegel suele denominar *mismidad*- no se presupone otra cosa que A es lo mismo que A, y no algo diferente^[18]. Esta afirmación no consigue ningún incremento de conocimiento mayor al ya establecido, es decir, que A es lo mismo que A. La falta de incremento se determina en la propia suposición o anterioridad, es decir, en suponer que A ya era A antes; y es en esta anterioridad donde el pensamiento se apoya para poder ejercitarse. Según Hegel, la suposición es el punto de apoyo o sujeción por la que el pensamiento se despliega en su propio pensar. El problema radica en que en la anterioridad el pensamiento queda obstaculizado, detenido en la propia anterioridad, y esto dificulta el desarrollo pleno del pensamiento. Con lo que lo propio, en este caso, sería radicalizar la anterioridad o suposición, pues a partir de dicha eliminación el pensamiento llegará a la plenitud deseada.

En suma, Hegel no admite, de ninguna manera, esta forma de mismidad o identidad, pues el ser que concibe Hegel, es un ser que no está limitado por la suposición, dado que es un ser entendido, estrictamente, como ser de la esencia, y en esta consideración la suposición está totalmente excluida. Entonces, si Hegel no entiende la identidad desde esta conceptualización, ¿cómo la entiende?

La identidad hegeliana se consigue al final del proceso, y este final es el *absoluto* o *totalidad*. La identidad entendida por Hegel, es una identidad que alcanza a ser *idéntica*. Así que, la identidad A es A, es considerada por Hegel como una falsedad, es decir, es una identidad que estanca el pensamiento en su puro pensar.

Recordemos que la verdad del ser y la nada es el devenir. Y esto significa que pensar el ser es pensar la nada, o si se quiere, que el ser es la nada. Con ello se establece que cuando existe un verdadero pensar, dicho pensar se despliega; de esta manera se sale de lo pensado hacia un *más* que desbloquea la suposición. En el propio devenir se encuentra el movimiento y, en consecuencia, el paso del ser a la nada, y, por

lo tanto su verdad. Así que, el pensar se torna incremento puro, y en este punto radicaría la originalidad de la metodología hegeliana.

La identidad que Hegel considera verdadera, es aquélla identidad determinada como *autoconciencia*, dado que la identidad significa identidad *consigo*. Por tanto, Hegel establece que identidad significa *identificarse como autoconciencia*, y este proceso de autoconciencia es el ir cobrando conocimiento o conciencia de sí mismo. En la identidad, la autoconciencia no puede ser pensada como objeto-sujeto, dado que ni el objeto ni el sujeto pueden tener una dimensión propia al margen de dicha autoconciencia.

La realidad de la identidad y, por tanto, de la autoconciencia está en pensarla de forma correcta, sólo si se piensa la identidad es su plenitud se es capaz de alcanzar el verdadero sentido de dicha realidad. De esta manera, la fórmula señalada anteriormente para la identidad: A igual a A, se convierte en A conoce A, o si se quiere, en A se conoce a si misma.

Consecuentemente, Hegel cambia la mismidad del ente por la autoconciencia como fórmula de la identidad; y de esta forma, la identidad, con este planteamiento, consigue tomar como punto de partida la *pura indeterminación*. Este proceso desemboca de la negación y alcanza la complejidad total de la determinación. Dicha deducción permite pensar a Hegel que la idea absoluta es todo lo pensable, y que ésta a sí misma se da su propia determinación y su propio consigo.

Después de todo esto, es indudable pensar que Hegel intenta preservar la infinitud del pensamiento. La infinitud del pensar hegeliano se determina como aquello a lo que no se le puede poner ninguna frontera, dado que supera cualquier límite. Ni siquiera la negación tiene poder en la infinitud del pensamiento, porque cuando pienso que no también, a su vez, estoy pensando. El poder del pensar es tal que domina la negación porque es el pensar puro el que aporta la negación, y con ello la desborda.^[19]

Quisiera concluir este apartado y, por tanto, el análisis de la propuesta metodológica de Hegel indicando que en múltiples estudios sobre el pensamiento hegeliano se ha señalado en qué grado Hegel adoptó las proposiciones del sistema de Schelling y cómo repercutió éste en el pensamiento hegeliano. En el tratado sobre el derecho natural de 1803, Hegel ya toma de Schelling algunos de sus conceptos fundamentales, coincidiendo en que lo absoluto se halla más allá de la separación entre sujeto y objeto. Por esta razón, el mundo coincide en el desenvolvimiento de esta identidad en su totalidad. Este desenvolvimiento consiste en interiorizar la luz de la naturaleza, dado que naturaleza y espíritu son ambos sujeto-objeto.

Para Hegel la naturaleza es una idealidad inmanente como la inteligencia es una realidad inmanente; la diferencia radicaría en que el sistema natural prepondera lo real mientras que en el sistema cognoscitivo prepondera lo ideal. Así pues, la diferencia entre la naturaleza y la inteligencia sólo es cuantitativa.^[20]

Hegel encuentra a diferencia de Kant o Fichte^[21] como mediación el concepto de *autoconocimiento* del espíritu absoluto en el espíritu humano. En Hegel lo absoluto

es el espíritu; como él mismo confiesa la vida infinita se denomina espíritu porque espíritu es la unidad viva de lo vario. Esto significa que sólo en el espíritu se nos ofrece una unidad que no posee fuera de sí una diversidad muerta, ya que siendo el espíritu mismo *ley vivificante* da a luz lo vario como vivificado.

De esta manera, Hegel concibe lo absoluto como *espíritu, sujeto, razón*, cuyo desenvolvimiento que está sujeto a las leyes naturales, constituye la realidad. Sin duda, la propuesta metodológica que ofrece Hegel se dirige incansablemente a su verdadera meta: la absoluta *comprensibilidad de la realidad*, por lo que en último término, el espíritu es determinado por el pensador como lo infinito que está volviendo a sí mismo. Así, resulta que lo absoluto es el devenir de sí mismo, un círculo que tiene por principio su término como fin suyo, siendo sólo mediante la realización dicho término. Con ello, la meta queda concluida y la realidad determinada.

El absoluto hegeliano es posible pensarlo tan sólo desde algo reflejado a sí mismo, es decir, como sujeto, siendo su esencia inseparable de la forma, la cual poco a poco se desarrolla. Parece como si este juego de reflexión propia estuviese basado, principalmente, en una relación de amor consigo mismo, poseyendo realidad exclusivamente desde el proceso cósmico en el que se lleva a cabo su objetivación.

En el laborioso sistema hegeliano lo que se pretende dejar claro es que si el espíritu divino logra su autoconocimiento en el espíritu humano, el contenido de éste se abrirá a una ciencia sistemática. En otras palabras, si la naturaleza es capaz de representar la objetivación del espíritu divino y, por otra parte, la historia también puede representar el desarrollo de éste, entonces tanto naturaleza como historia serán cognoscibles en su totalidad para la filosofía, desde el punto de vista del saber que alcanza el espíritu sobre sí mismo. En este punto, hay que reconocer que Hegel ha alcanzado la meta que perseguía: *la posibilidad del conocimiento*. Ahora la conciencia superior del hombre puede justificarse científicamente a sí misma, por lo que se deja atrás la veneración exclusiva de la experiencia a través de la mística de Jacobi y de Scheleiermacher y, por consiguiente, del *formalismo monocromo* ^[22] de la filosofía de la identidad.

En resumidas cuentas, la realidad concreta en el pensamiento hegeliano se encuentra o reside en el proceso mediante el cual, a través de la objetivación de lo divino en la naturaleza, se es capaz de llegar al *autoconocimiento* gracias al espíritu humano. Este autoconocimiento encuentra su esplendor en la conciencia filosófica que abarca la sistemática de la realidad.

Por otra parte, el sistema hegeliano explora como ciencia fundamental la lógica-metafísica, cuyo cometido fundamental es el de resolver el problema de Kant mediante el desarrollo del espíritu absoluto hasta su autoconocimiento. ^[23]

Una vez terminada esta exposición, ya se tiene el esquema general del sistema hegeliano, el cual sería un *reino ideal* que contiene, dentro de la intemporalidad, la ley del desarrollo de la realidad y, fundándose en ello, el desarrollo espacio-temporal. La dificultad se encuentra en que las relaciones lógicas son atemporales y el tiempo no se

sigue de éstas, por lo que Hegel entra en un sistema sin salida, con lo que sólo consigue mezclar en el desarrollo cósmico las relaciones atemporales de sus momentos y la secuencia temporal, produciéndose una gran confusión.

Curiosamente, el sistema hegeliano es un sistema de determinaciones eternas que se hallan realizadas en lo finito, y estas constituyen lo verdaderamente infinito, es decir, lo absoluto. La realización de este propósito es el mayor objeto de la lógica, la cual resuelve el problema kantiano del conocimiento con los conceptos. El espíritu se desarrolla en la totalidad cósmica, a través de la naturaleza, llegando a su autoconocimiento que se desenvuelve por etapas dentro del espíritu humano – como antes señalé- haciendo totalmente indispensable a la naturaleza y a la humanidad para su total desarrollo y definitivo autoconocimiento. Es indiscutible, que la realidad en el sistema de Hegel posee una estructura lógica y cada concepto es la expresión de esa estructura. Esta doctrina del valor de la realidad tiene sus antecedentes en los idealistas objetivos de los siglos XVII y XVIII, de forma especial en Spinoza.^[24]

En la propuesta metodológica hegeliana lo primero es el concepto y las cosas son lo que son mediante la actividad del concepto que se manifiesta en ellas. Por tanto, el concepto es considerado como la forma de relación que abarca en sí los momentos de universalidad y particularidad. La realidad consta de estas formas del concepto, pues en ella es todo relación entre lo universal, lo particular y lo individual.

De esta forma, todo lo real está constituido por el concepto, pero también por el juicio y por la conclusión. De nuevo, hay que aceptar que Hegel vuelve a jugar con la triada tesis, antítesis y síntesis, cuando manifiesta que la conclusión no es más que la unidad entre concepto y juicio. Siendo el juicio la relación discriminadora de los momentos de lo individual y de lo universal, contenidos en el concepto, en forma de sujeto y predicado; no considerándose en ningún momento la unión externa de conceptos. Por esta razón, todas las cosas son juicios, o si se quiere, individualidades que contienen en sí la universalidad que se halla individualizada.

Este enlace de lo particular con lo universal da lugar a identificar lo real con lo racional. Con ello, lo que realmente consigue Hegel, es mostrar por primera vez como se origina el juicio de las relaciones del mundo de los objetos. Hegel es el pionero en intentar dar una solución general a las relaciones conceptuales fundadas en la realidad, y esto hay que reconocer que lo hace con éxito.

Definitivamente, la obra y la misión del método dialéctico, consiste en desarrollar las determinaciones eternas y necesarias que se hallan realizadas en la totalidad cósmica en el nexo de lo finito. La fuerza que va a operar este desarrollo conceptual es la contradicción, la cual se halla contenida en todo concepto de lo absoluto, hasta que por fin es comprendido como idea absoluta, es decir, cuando la unidad de lo verdadero y de lo bueno, como espíritu se realiza y se conoce a sí mismo.

En el sistema hegeliano parece que todo está establecido desde la unidad y desarrollo del universo, dado que lo que se pretende descifrar con esta sistemática es el enigma del mundo mediante el concepto de totalidad cósmica y desarrollo del mundo.

Como se ha podido observar a lo largo de toda la exposición, Hegel da una importancia fundamental a comprender la esencia de las cosas y, para ello, necesita un método del pensar conceptual que disuelva la rigidez de los conceptos en sí mismos. Este método ha de acoger el desarrollo de lo orgánico, en un primer término, después tendrá que abarcar el ámbito de lo espiritual.

Hegel parece estar, de alguna manera, deduciendo el origen del universo cuando manifiesta que el espíritu absoluto, que se ha enajenado, aparece en primer lugar como puro reposo inmóvil, como éter o como materia absoluta, cuyos momentos están constituidos por el espacio y por el tiempo. Así pues, con esta explicación obtiene las bases de la mecánica celeste.

Inesperadamente, en el entramado de su sistema, la Tierra tiene un papel de vital importancia. Hegel siempre ha considerado la Tierra como escenario central del desarrollo de lo divino, es decir según el filósofo alemán, nuestro planeta ha estado siempre destinado a ser el lugar del desarrollo del espíritu absoluto hasta adquirir propia conciencia de sí.

Con ello, la verdadera intención de Hegel era la de superar la oposición entre la realidad de la vida y las reglas imperativas del espíritu que se imponen a aquélla desde fuera como un *a priori*, recogiendo toda la legislación de la vida y de lo real. Al margen de ello, lo que hay que establecer como imperecedero en esta propuesta metodológica se encuentra en el conocimiento de que los grandes principios que las diversas épocas han plantado frente a sí como leyes intemporales, absolutas, en calidad de normas de moral, de verdades religiosas absolutas, de reglas del derechos, nacen del desarrollo mismo y ceden su lugar a otras en el trascurso de los tiempos.^[25]

B) La diferencia ontológica y el planteamiento heideggeriano de la pregunta fundamental.

En este apartado se intentará exponer con la máxima claridad todo lo referente a la segunda propuesta metodológica que, en este caso, es la de Martín Heidegger.

Hay que tener presente que Heidegger, sin duda alguna, está influenciado por la filosofía antigua y por el cristianismo. Por lo que hay que considerar la trayectoria del pensamiento heideggeriano como la historia de dos grandes posiciones. Por una parte, la de la fe cristiana y racional; y por otra, la de la experiencia filosófica mítico-oética. Esta doble influencia determinará, sin duda alguna, la base de su propuesta metodológica y, por tanto, la de su pensamiento.

Personalmente, creo que sería conveniente comenzar este apartado y, por tanto, el análisis de la propuesta metodológica de Heidegger, preguntándose, en primer lugar, ¿qué significado e importancia tiene para Heidegger la *metodología*? Como se afirma en la obra cumbre de Heidegger, *Ser y Tiempo* –dicho tratado aparece por primera vez en la primavera de 1927– Heidegger está convencido de que la *metodología* es el único camino posible para llegar al verdadero conocimiento del ser. Según Heidegger, el método sirve, exclusivamente, para *poder llegar* al lugar deseado. Por tanto, sólo a través de una metodología bien planteada y formulada se podrá conseguir llegar a la meta que se desea. Sólo cuando se llega finalmente a ésta, el método cobra su verdadero sentido.

Pues bien, ahora que sabemos cual es la importancia de la metodología para Heidegger, en segundo lugar, lo siguiente para continuar este análisis sería preguntarse ¿cuál es la metodología que propone Heidegger?, es decir, ¿cuál es el camino o método adecuado, según su perspectiva personal, para alcanzar el verdadero conocimiento del ser? Heidegger plantea que el método más adecuado es aquel que se elabora a partir de una *pregunta* y, por tanto, de una *búsqueda*.^[26]

Pero, ¿a qué pregunta se refiere Heidegger? Heidegger, sin duda alguna, con esto se está refiriendo a la pregunta fundamental o pregunta acerca del verdadero sentido del ser.

Heidegger a través de toda su propuesta metodológica advierte que la pregunta por el sentido del ser es una pregunta que *ha caído en el olvido*.^[27] Sin duda, –según manifiesta Heidegger– la pregunta por el sentido del ser no es una pregunta cualquiera, pues dicha pregunta ya fue fuente de estudio y análisis para Platón y Aristóteles en la antigua Grecia, y desde entonces ha quedado estancada, aunque con algunos retoques y modificaciones hasta la *Lógica* de Hegel. Por esta razón es indiscutible, según el filósofo alemán, que esta pregunta es fundamental, no sólo por la gran relevancia que ha tenido a lo largo de toda la historia de la filosofía, sino también por su importancia en la existencia del ser humano.

Pero, ¿por qué esa necesidad? ¿Por qué la pregunta por el sentido del ser es necesaria e importante en la existencia del hombre? Heidegger insiste en que es de

vital importancia seguir haciéndose la pregunta por el sentido del ser, porque el hombre se encuentra perdido en su propia existencia. El olvido de la pregunta acerca del sentido del ser origina esta pérdida, pues al dejarse atrás el verdadero sentido del ser, se deja atrás también el sentido de la vida y se navega sin rumbo en la realidad; y esto es lo que desborda cada vez más al ser humano. El hombre no posee ningún sentido existencial sin conocer el verdadero sentido del ser y, por tanto, de la realidades últimas.

Heidegger -como manifiesta en las primeras páginas de *Ser y Tiempo*- encuentra los motivos para notar la necesidad de reiterar la pregunta fundamental, principalmente, en los siguientes *prejuicios* acerca del ser:

El primer prejuicio^[28] se basa en la afirmación siguiente: El ser es el concepto más *universal* y *vacío* que existe para el pensamiento. Esto es cierto, porque el concepto del ser rechaza cualquier tipo de definición. Sin duda, esta universalidad del ser no es la del género, pues la universalidad del ser sobrepasa toda universalidad generica. Consecuentemente, hay que definir el ser como un *trascendental*. Por ello, cuando se afirma que el ser es el más universal y vacío de los conceptos posibles para el pensamiento, según Heidegger, no se está diciendo que el concepto del ser sea el más claro de los conceptos posible sino que, por el contrario, el concepto del ser aparece como el concepto más oscuro y difícil de concebir de todos los conceptos posibles.

El segundo prejuicio^[29] se basa en la siguiente afirmación: El concepto del ser es *indefinible*. Esto significa que el ser no se puede concebir como un “ente”, es decir, no se puede determinar al ser a una entidad determinada. De esta manera, Heidegger advierte, que el ser no es algo así como un ente.^[30] O dicho de otro modo, el concepto del ser es indefinible porque no tiene una entidad determinada; es imposible definirlo ni con conceptos más altos, ni con conceptos inferiores. Lo único que se puede llegar a entre ver es que el ser no es un ente, sino que es, más bien, lo que determina a dicho ente.

El tercer y último de los prejuicios^[31] es el que afirma que el ser es un concepto *evidente por sí mismo*. Es decir, en todo conocimiento, en cualquier enunciado respecto a un ente, se utiliza el concepto de ser, resultando una expresión comprensible, aunque esta comprensibilidad sólo nos da a conocer –según Heidegger- una total *incomprensibilidad*, ya que el hecho de que siempre se viva en una comprensión del ser y, que al mismo tiempo, el sentido de éste esté envuelto en una gran oscuridad, demuestra la necesidad de repetir la pregunta fundamental por el verdadero sentido del ser.

Una vez planteados y examinados los prejuicios acerca del ser, Heidegger deduce que la conceptualización del ser no queda clara y bien definida a partir del conocimiento de dichos prejuicios. Con el análisis de los prejuicios, Heidegger no saca nada definitivo y certero acerca del ser. En vista de lo determinado, Heidegger propone esclarecer esta situación, a través de una *búsqueda*. Búsqueda que se emprenderá con una *pregunta*, ya que preguntar, al fin y al cabo, es una forma de buscar.

Pues bien, pienso que queda claro hasta ahora, que lo que se pone en cuestión en la pregunta, base de la propuesta metodológica de Heidegger, es el *ser*. Es decir, aquello que determina al ente en cuanto ente; pues hay que tener presente que el ser del ente no es él mismo, es decir, no es el ente propiamente dicho. Por esta razón, el sentido del ser reclama conceptos propios en los que el ente cobra su determinación significativa. Lo interrogado es el ente mismo, por lo que el ente será interrogado respecto de su ser.

Esto determina que el ser por no ser lo mismo que el ente exige una *conceptualización* propia, y, por tanto, lo preguntado también va a reclamar conceptos propios. En la metodología heideggeriana al determinarse que el ser es *el ser del ente*, es decir, al interrogar por el ser, se obtendrá en el interrogado al ente mismo, o si se quiere, se interrogará al ente con respecto a su ser.

Pero, es indudable que, para preguntar al ente por su ser, en primer lugar, hay que preguntar *¿qué es el ente?*

Según manifiesta Heidegger, “ente” es todo aquello de lo que hablamos, es decir, la realidad. Ente somos nosotros mismos. En realidad, es en el *existir* donde el ser se encuentra.^[32] Es en los entes, o si se quiere, en nosotros mismos, donde se halla la causa del olvido del ser, pues en nuestra existencia no se tiene ya presente la importancia de las realidades últimas.

Se debe considerar al ente como lo *patente*, lo que está ahí de inmediato, formando un plexo de remisiones. Este plexo de remisiones da lugar a lo que todos entendemos por *mundo*, realidad que se concibe al margen del verdadero sentido del ser. Pues bien, según Heidegger, es tal la conciencia objetiva que el hombre tiene del mundo -pues el ser humano, sin duda alguna, está sumido en una profunda observación e interconexión de los diversos entes que componen su realidad- que ésta ciega sus ojos. Por esta razón, nuestra conciencia o realidad objetiva es completamente insuficiente para comprender y acceder al ser. Por ello, para escapar de esta difícil situación, es decir, para despertar de esta realidad objetiva y de su trampa, lo único inteligente que se puede hacer es elaborar una metodología que parta de la pregunta de todas las preguntas. En otras palabras, el método correcto para acceder al ser, según Heidegger, es preguntar desde el *fundamento*.^[33]

En efecto, Heidegger toma como base, para su propuesta metodológica, *la búsqueda del ser* y, como punto de partida, *la pregunta por el sentido* de éste.

Según Heidegger, para que el método esté bien formulado, el preguntar debe estar proyectado *hacia atrás*. Dicho de otro modo, se ha de retroceder hasta “lo primero”, o sea, hasta el ser que es lo que menos se conoce, dado que existe un conocimiento, como se indicó anteriormente, totalmente insuficiente acerca del ser. Por consiguiente, para que la pregunta llegue con éxito a la meta, es decir a alcanzar el fundamento, debe ser formulada por vez primera de forma original y constar de los siguientes elementos:

a) Aquello *por* lo que se pregunta. Cuando Heidegger hace alusión a aquello “por” lo que se pregunta está señalando a lo que se busca conocer. En este caso lo que se busca es el *sentido del ser*.

b) Aquello *de* que se pregunta. Aquello de que se pregunta es *el ser*, pues al no ser el ser ente, el sentido del ser no es el sentido del ente. Por lo que es imprescindible preguntar por aquello de que se pregunta.

c) Aquello *a* que se pregunta. Aquello a que se pregunta es *al ente*, pues como ya se indicó anteriormente, sólo puede formularse la pregunta desde la perspectiva antropológica, es decir, desde el propio ente (el hombre).

d) *Aquel que* pregunta. Aquel que pregunta es lo mismo que aquello a que se pregunta: *el ente*. Aquel que pregunta es el ente que somos cada uno de nosotros. El ente puede llegar a formular esta pregunta fundamental acerca del sentido del ser porque tiene la posibilidad del ser del preguntar.^[34]

Por otra parte, si se quiere que la pregunta por el sentido del ser llegue a ser transparente, será absolutamente necesario – según Heidegger- deshacerse de los encubrimientos producidos por la *tradición*.

Esta afirmación revela que Heidegger, en su planteamiento, propone “destruir” el contenido tradicional de la ontología antigua y buscar experiencias originales en las que se alcancen las primeras determinaciones del ser. Pero Heidegger advierte que esta destrucción no es para enterrar el pasado por completo sino que, por el contrario, esta postura tiene un enfoque totalmente positivo, pues con la destrucción de la tradición, todo lo que hasta su pensamiento había dificultado el camino hacia el verdadero sentido del ser ya no sería obstáculo para poder llegar a alcanzar la meta deseada.

Este enfoque de Heidegger acerca de la tradición y de su destrucción abre la puerta a otra postura completamente diferente con respecto a la historicidad: la mantenida por Hegel.

Hegel mantiene que la norma que se debe seguir para entablar un diálogo con la historia y, por tanto con la tradición, es la de incorporarse en lo pensado por los pensadores anteriores. En realidad, esto significa que la verdadera fuerza del pensar se encuentra en lo que ya se ha pensado y no en lo que se pensará. Por el contrario, según la visión heideggeriana, la fuerza del pensar está en lo que aún no se ha llegado a pensar, dado que lo ya pensado es tan sólo la preparación de los que aún ha de ser pensado. Consecuentemente, es indudable que, Hegel no sólo piensa el asunto del pensar desde el concepto, sino que también lo hace desde un diálogo con la historia ya transcurrida en dicho pensar. Esto ocurre porque tanto la historia como la filosofía, según Hegel, deben entablar una relación de exterioridad; dicho de otro modo, debe existir un dominio exterior, lugar indispensable para abarcar la historia frente al movimiento de la idea absoluta.

Hegel defiende que el asunto del pensar es histórico en sí mismo, su carácter será determinado en función de la dialéctica del ser, sólo el ser puede llegar a pensarse

a sí mismo desde el proceso especulativo. Este proceso hace que el ser recorra de forma escalar diferentes grados de pensamiento no desarrollados con anterioridad. Pero, esto plantea una dificultad. Dicha dificultad reside en que el diálogo que se debe mantener es histórico, o sea, tan sólo se podrá preguntar desde el enfoque histórico al que pertenezca este diálogo, nunca se hará desde otro grado anterior. Hegel defiende que para dialogar con sentido hay que hacerlo desde una época determinada de un modo histórico concreto, de otra manera, es imposible establecer esta relación.

Esto determina que en la filosofía hegeliana, el diálogo con la historia de la filosofía tiene un carácter de *superación*. Sin embargo, y por el contrario, en el pensamiento de Heidegger, no existe este carácter de superación, sino de *paso atrás*^[35]. Este proceso de *paso atrás*, según Heidegger, no significa retroceso o vuelta histórica a los pensadores anteriores, sino que más bien alude al modo del movimiento del pensar. De esta forma, el *paso atrás* determinará el carácter del diálogo que se entable con la historia de la filosofía y con él se podrá llegar a lo impensado hasta el momento.

En su camino el pensar retrocede hasta su asunto que es el ser, llevando a lo pensado a un lugar donde es posible divisar el conjunto de la historia. Este *paso atrás*, que se intenta dar en la metodología heideggeriana, va desde lo impensado – más concretamente- desde la diferencia, hasta lo por pensar: *el olvido de la diferencia* u *olvido del ser*. Según Heidegger es la diferencia existente entre el ser y el ente la que da lugar a este olvido, olvido que forma parte de dicha diferencia. Así pues, el pensamiento occidental sólo se puede dar en la diferencia que existe entre el ser y el ente, pues en el punto de la diferencia se encuentra la verdadera esencia de la metafísica, consiguiendo con ello ser lo que es.^[36]

Según Heidegger, el ser nos habla y se manifiesta penetrando en la tradición^[37], y ello acarrea la necesidad de una interpretación. Pero, ¿quién es capaz de interpretar al ser? y ¿desde dónde se puede llegar a interpretar?

A la primera cuestión Heidegger contesta que el único ente capaz de interpretar el sentido del ser es el *Dasein*. El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre los demás entes, lo que verdaderamente caracteriza al *Dasein* es que a este ente *le va* en su ser el mismo ser.^[38] Esto es así, porque la constitución esencial del *Dasein* exige la búsqueda e interpretación del ser para dar sentido a su propia existencia. Pero, curiosamente, a pesar de que el *Dasein* se encuentra ópticamente cerca del ser –y por ello es el único que puede realizar la pregunta por su sentido-, a su vez, éste es el que se encuentra más lejos de él.

A la segunda cuestión, Heidegger contenta que desde el único sitio que se puede llegar a interpretar al ser es desde la *temporeidad*. Dicho de otro modo, desde el *tiempo* es desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que se llama *ser*. Por esta razón, el tiempo deberá ser concebido como *horizonte* de toda comprensión del ser. Sin duda, la base para construir la pregunta fundamental se

encuentra en la *temporalidad humana*, ya que el ser del *Dasein* tiene sentido, tan sólo, en la *temporeidad*.^[39]

Según esto, indudablemente, Heidegger opta por el tiempo como camino indispensable para desvelar el sentido del ser. Pero, ¿por qué Heidegger llega a esta conclusión? ¿Por qué propone la temporeidad como horizonte de la comprensión del ser? Personalmente pienso que la respuesta se esconde dentro de la *trascendentalidad*, es decir, el tiempo es trascendental al igual que el ser. Para Heidegger, la característica esencial de la temporalidad humana es su *ek-staticidad*, o sea, la intrínseca referencia de cada uno de los momentos (pasado, presente y futuro) a los otros, así forman un círculo de remitencias cuyo sentido está fuera de él. Dicho de otro modo, el tiempo humano –según Heidegger– está vacío de sentido y, por tanto, está vacío de sentido ontológico. El ser del ente humano es, pues, la *temporeidad*, pero esta temporeidad remite a un fundamento que está fuera del tiempo, por lo que Heidegger llega a considerar al hombre en sí mismo como *una pregunta ek-stático-temporal por el fundamento*.^[40]

A pesar de que Heidegger cree haber encontrado en la temporalidad la base fundamental para poder formular su pregunta fundamental, tiene graves dificultades para poder volver transparente el preguntar. Estas dificultades se originan porque Heidegger cree que el preguntar mismo debe dejar *ver a través* al ser, es decir, ve la posibilidad de probar el sentido del fundamento en lo fundado mismo: *en lo fundado tiene que quedar la marca del fundar del fundamento, tan sólo de esta manera será posible llegar al verdadero sentido del ser desde el tiempo*. Pero, a pesar de tan calculado procedimiento. Heidegger no fue capaz de conseguir su propósito final: acceder al ser, y fracasa porque nunca encontró la manera de que el preguntar se hiciera transparente y dejara ver el verdadero sentido del ser. No cabe la menor duda de que Heidegger fue consciente de dicho fracaso y que llegó a superarlo. Pero, ¿cómo lo superó?

En efecto, Heidegger fue consciente de ello, y aceptó este fracaso. Y lo hizo dándole *la vuelta (kehre)* a su planteamiento, pues la imposibilidad de *ontologizar* el ser, es decir, de encontrar su verdadero sentido, es el modo de experimentarlo. En su nuevo planteamiento la auténtica experiencia del ser es la de su *ocultamiento*. Ahora el diálogo que se establece entre el ser y el hombre, a través de ese ocultamiento, es un diálogo que es convertido por el ser en silencio, y este silencio del ser es interpretado por Heidegger como la respuesta que da el ser a la pregunta fundamental hecha desde la temporalidad del *Dasein*. Sin duda, Heidegger se dio perfecta cuenta que el error de su método consistía en querer considerar al ser como si fuese un ente, y esto ocurre porque el verdadero cometido de la ontología es analizar a los entes y no al ser.

La dificultad está, según Heidegger, en que el ser no se puede ver ni comprender. Por lo que para alcanzar al ser hay que utilizar otro tipo de lenguaje que no es el lenguaje utilizado por la metafísica. Indudablemente, el lenguaje metafísico es

un gran obstáculo para la comprensión y la expresión del ser, así que la solución es utilizar el lenguaje y el pensamiento que se abre al *mito* y al *lenguaje poético*.

Ahora, el nuevo planteamiento de Heidegger le obliga a recurrir al lenguaje mítico-poético para acceder al verdadero sentido del ser y, en definitiva, al ser mismo. La razón de esta solución está en que el lenguaje mítico-poético es el único lenguaje capaz de *decir ocultando y de ocultar diciendo* y, según Heidegger, esto es lo justo para el ser, ya que su presencia es *ocultamiento*.

Indudablemente, a causa del ocultamiento del ser existe un grave problema en la comunicación entre el ser y el *Dasein*. Este irremediable problema se origina porque el ser del hombre no muestra al ser, o sea, la trascendencia del ser es absoluta mientras que la del *Dasein* no lo es. Así que, el *Dasein* en estos momentos, no es el descubridor del ser, sino que lo es tan sólo del ente. Ahora es el ser el que se oculta, mostrándose a su antojo y es el hombre el que queda incapacitado para capturar el sentido del ser. El *Dasein* sólo puede llegar a comprender al ente en la medida en que el ser se lo quiera mostrar; es, de este modo, como a la verdad del ser le pertenece el ocultarse cuando muestra al ente.

En efecto, el ocultamiento que era el gran defecto del hombre se convierte en el modo en que el ser se muestra. En este giro todo depende del ser, éste es el único que puede dar a conocer al hombre (otro ente más) el significado de los demás entes que configuran su realidad y su mundo. En este segundo planteamiento, el hombre debe estar a la *escucha* permanente del ser, con una actitud atenta y paciente porque nunca se sabe cuando el ser deseará mostrarse de nuevo. Definitivamente, el *Dasein* termina dependiendo absolutamente de la llamada del ser, pues la relación entre ambos ha de ser de continua escucha por parte del *Dasein*, una escucha seguida de una insoportable espera.

Así pues, en este nuevo planteamiento que Heidegger ofrece, la verdad le corresponde al ser y no al *Dasein*. Dicho cambio es debido a que como, definitivamente, le ha sido imposible al *Dasein* manifestar al ser, es ahora el ser el que se apropia del *Dasein*, convirtiéndole en su más humilde esclavo. Por tanto, desde esta nueva visión, corresponde al *Dasein* estar en una espera permanente de la manifestación del ser, éste se manifestará, no cuando el *Dasein* lo busque sino, cuando el ser lo desee. En ello consiste la *kehre* o giro, en traspasar a la verdad del ser lo que ha hallado como verdad del hombre, o, como dice Heidegger en *Ser y Tiempo*, la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. Como ya he indicado, en la *kehre*, la verdad de la esencia es un ocultarse que muestra al ente, pero que no le pertenece al hombre, sino al ser. Esto acarrea graves consecuencias para el *Dasein*, pues su pensamiento ya no le pertenece, pensar ya no es una iniciativa del hombre. El ser es el que toma las iniciativas que antes le pertenecían al ser humano. La misión del ser es capturar y someter al hombre, y lo ha conseguido. Esto es lo que hace abismal la diferencia entre el ser y el ente. Ahora el ser es el que abandona al hombre y no el hombre el que abandona al ser. El sentido del ser se vuelve *pluriforme*, ya que al no poderse igualar ningún ente con el ser, el sentido del

ser originario desaparece en términos generales, dando lugar a muchos sentidos a la vez.

La perspectiva del lenguaje también cambia. El lenguaje es, desde esta nueva situación, puesto por el ser y, en esta medida, es el lenguaje el que habla al ente; ya no es el *logos* humano, sino que es el lenguaje el que dialoga con el ente porque es el ser el que se manifiesta mediante el lenguaje. El lenguaje es de vital importancia porque es el único elemento en común que existe entre el ser y el *Dasein*, dado que es aquella dimensión originaria mediante la cual la esencia humana puede llegar a pertenecer al ser al corresponder a su llamada.

El olvido del ser se torna en un ocultamiento intrínseco al propio ser. El disimulo y el ocultamiento que, originariamente, era un defecto del ser humano se convierte en el modo de la presencia del ser. De esta manera, es el ser mismo el que se *auto-oculta* en los entes. Irremediamente, el ser es considerado como un peligro, más aún, el ser es *el peligro*. Pero, un peligro ¿por qué y para quién?

El ser se ha convertido, según Heidegger, en un peligro para el *Dasein*, es decir, para el ser humano. Y la razón está en que el ser ha encontrado un escondite extraordinario. El ser se oculta bajo el tumultuoso crecimiento de la *técnica*. La técnica es el lugar donde el hombre, actualmente, se encuentra atrapado y esclavizado, y esto parece que el ser lo sabe. Por ello, considera que es el escondite perfecto para escapar de la llamada del hombre, y poder decidir libremente cuando y como manifestarse.

Tristemente, el hombre es consciente que la técnica, al igual que el ser, lo ha dominado, lo ha capturado y sometido a su voluntad. La técnica se ha convertido en el disfraz del ser y en su manera de camuflarse para sorpresa del hombre. Ahora la pregunta por el sentido del ser cede su puesto a la pregunta por el modo en que el ser determina su pensar. Ahora ya no hay, prácticamente, expectativas de atrapar el sentido del ser para el *Dasein*. En último término, la única y débil esperanza que le queda al *Dasein*, es que el ser libere el sentido con que el ser destina al hombre y a los demás entes de la realidad.^[41]

Personalmente pienso, según todo lo expuesto hasta el momento acerca de la analítica existencial de Heidegger, que es evidente que el contenido de esta analítica es la experiencia inmediata de nuestro *yo* o *percepción* de la realidad individual humana, tal y como se nos da a cada uno de nosotros (*Dasein*). Así lo expresa Heidegger en *Ser y tiempo*: “El *Dasein* se reconoce a sí mismo en toda afirmación del *yo* como ser-en-el-mundo.”^[42]

Toda la antropología heideggeriana es fruto, como es bien sabido, del *existencialismo*,^[43] su analítica es, por tanto, una parte importante de dicha corriente filosófica que tuvo gran repercusión en el siglo XX, y cuyo promotor fue Kierkegaard.

Como existencialista, Heidegger se centra especialmente en la existencia del ser humano. Su perspectiva y análisis de la existencia humana es, indudablemente, perspicaz, aunque hay que reconocer que no es totalmente completa^[44], pues deja

incompleto su análisis, incidiendo sólo en la negatividad de la existencia del *Dasein*, y no exponiendo y penetrando en lo que de positivo tiene. Por lo que desde mi punto de vista, la analítica existencial de Heidegger se manifiesta como tratado de la angustia, de la muerte y del tiempo en el ser humano, cuyo punto de partida comienza con la pregunta fundamental acerca del ser y, por tanto, acerca de la propia existencia y esencia del *Dasein*.

Para Heidegger la existencia del yo se muestra de dos formas posibles: como existencia *inauténtica* y como existencia *auténtica*^[45]. Con la primera, Heidegger expresa el estado del *Dasein* como perdido en el mundo. Cuando el hombre está sumido en la cotidianidad y anda preocupado por sus cosas exteriores se encuentra sumido en una existencia inauténtica porque no se está ocupando de encontrarse a sí mismo, verdadero significado de su existencia en el mundo. La segunda alude al estado del *Dasein* cuando se encuentra a sí mismo sería, por tanto, todo lo contrario de la existencia inauténtica. En la existencia auténtica el *Dasein* toma o tiene conciencia de sí mismo, de su propio existir y emerge de entre los yo indefinidos que constituyen la realidad del mundo que le rodea. Para llegar a esta existencia auténtica el hombre debe experimentar la *angustia*, y aquí es donde quería llegar. En realidad, la *angustia existencial* es, en la analítica existencial, junto con el *tiempo*, el hilo conductor de toda su propuesta metodológica. La angustia es como una tabla de salvación, que junto con la muerte, hará sentir en profundidad la existencia en el interior del *Dasein*. Sentir angustia es fundamental para el hombre, dado que ésta constituye la verdadera esencia del hombre. Ser arrojado en el mundo, muerte, angustia, temporalidad, el pecado son las bases de la propia existencia auténtica del ser humano. Este sentirse abandonado, arrojado, perdido e irremediamente fracasado es lo que proporciona al *Dasein* su existencia auténtica y, por tanto, el verdadero conocimiento de sí mismo.^[46]

Pero Heidegger al mismo tiempo hace una interpretación patética del ser cuando lo hace corresponderse con la angustia. Esta angustia no es el miedo o angustia psicológica, sino la consideración afectiva de la nada, o sea, es angustia de la nada. El *Dasein* termina por convencerse de que el ser es *aquello con lo que nada podemos hacer*. La angustia del *Dasein* es la pre-vivencia del ser como aquello que está más allá de nuestro propio hacer, y esto se ve claramente como se ha podido observar, en el giro o *kehre* de la segunda propuesta de Heidegger. Para el *Dasein* es trascendental averiguar el sentido del ser, es más, al *Dasein* se le va su ser en desvelar el ser, pero la imposibilidad de poder conseguir dicho desvelamiento lo hace sumirse en un profundo patetismo y en una cruel angustia.

Así pues, concluyo diciendo que vista la imposibilidad de alcanzar el conocimiento del ser mediante la pregunta fundamental planteada por Heidegger, hay que admitir que esta segunda propuesta metodológica tampoco puede considerarse un método eficaz para alcanzar dicho propósito. Por tanto, ni el idealismo más absoluto - como se vio en el apartado anterior- ni el existencialismo más vital han sido capaces de

alcanzar la meta que exige la existencia humana: *el conocimiento de las realidades últimas.*

C) El método poliano: El límite mental y su plural abandono.

En este apartado del trabajo voy a exponer la última de las propuestas, la cual corresponde a la propuesta metodológica del profesor y filósofo español Leonardo Polo.

Según un notable ensayo de Ricardo Yepes, la filosofía poliana es una filosofía *realista* que integra el pensamiento clásico y moderno. La originalidad de este nuevo realismo poliano radica en separar *lo que es propio del pensar y lo que es propio del ser real*^[47], que está fuera de la mente. Con ello, Polo supera a la filosofía moderna, mediante el análisis de los temas clásicos, logrando la integración y la unificación de dichos periodos filosóficos. Es indudable que Polo tiene una importante inspiración tomista, la cual le permite ajustar cuentas con los pensadores modernos, para de esta forma precisar su valiosa aportación a la integridad de la filosofía en términos generales.^[48]

Polo manifiesta en su obra *El acceso al ser* que ninguna doctrina metafísica surge del vacío, sino que nace situada en un lugar concreto de la historia. Sin duda alguna, las propuestas metodológicas utilizadas para alcanzar el conocimiento de las últimas realidades –según manifiesta Polo- han sido elaboradas en una época donde el hombre se encuentra perdido en el ser. Esta pérdida y desconcierto se origina a causa del *enmarañamiento* de la conciencia que el ser humano está experimentando en nuestros días, pues desgraciadamente, el pensamiento actual se encuentra embotado y saturado al límite.

La filosofía moderna –como sigue afirmando Polo- es un grave atentado contra la metafísica porque, entre otras razones, esta clase de filosofía no es metafísica propiamente dicha. Si la metafísica hubiese seguido un camino correcto, la filosofía moderna, tal y como se entiende en estos momentos, no hubiese tenido la oportunidad de existir. La razón se encuentra en que la filosofía tradicional ha quedado apartada y alejada, no llegando al hombre moderno de la forma en que debía haberlo hecho, o sea, de un modo eficaz. Sino que, por el contrario, ha quedado enmarcada como si fuese un “gran monumento” al que hay que visitar de vez en cuando.

En efecto, Polo advierte que la metafísica ha quedado detenida, obstruida en lo que respecta a la historia pero, a pesar de ello, la necesidad de seguir haciendo metafísica sigue estando ahí permanentemente. Para hacer metafísica hoy día, no hay que hacer un total uso de la filosofía medieval, ya que repetir estos temas no es hacer metafísica. Lo que hoy exige la metafísica –según el filósofo- es *suprimir* el enmarañamiento de la conciencia. Hacer filosofía actualmente es poder cumplir con esta exigencia; todo ello, claro está, sin dejar de visualizar los métodos filosóficos que se han utilizado a lo largo de la historia de la filosofía, dado que los métodos anteriores son de gran validez e importancia para poder elaborar un nuevo método de investigación que sea original, y sobre todo, que dé solución al grave problema que se plantea en la modernidad: *la falta de conocimiento acerca de las realidades últimas*.^[49]

Polo, como así lo exige su propuesta metodológica, conserva y respeta todos los métodos propuestos hasta ahora en la historia de la filosofía. Es indudable que, antes de plantear su método de investigación, ha estudiado minuciosamente todos los métodos presentados con anterioridad, desde el utilizado por la filosofía tradicional hasta el que utiliza la filosofía moderna; métodos que Polo no apartará ni dejará invalidados, en ningún momento, ya que continuamente coincidirá con alguno de los aspectos planteados en dichas propuestas metodológicas; aunque, por otro lado, hay que advertir que también discrepará de estos cuando sea oportuno.

En las propuestas metodológicas planteadas por Hegel y Heidegger,^[50] sólo existe la posibilidad de seguir *un* único camino o método de investigación. En cambio, la novedad de la propuesta metodológica de Polo, reside en aceptar todos los métodos anteriores a éste, dado que con seguridad, cada uno de estos sistemas aportará algo positivo al conocimiento del ser, a pesar de que en dichos métodos no se llegue de forma satisfactoria al propósito final. En efecto, Polo mantiene que todos los métodos filosóficos son aprovechables.

Polo define el método como el *modo de buscar la verdad abandonado la objetividad*. En realidad, el método es una forma investigadora de utilizar la inteligencia para ir más allá de la conciencia o realidad objetiva. Polo no cree que el ser humano sea el *método* en si mismo - hay que recordar que Heidegger, por el contrario, pone como método al propio hombre- piensa que el hombre dista mucho de ser un método, aunque reconoce que el método es, indudablemente, elaborado por el hombre y que con el método el ser humano es capaz de averiguar cosas pertinentes o relacionadas con él.

Desde la perspectiva poliana existen innumerables métodos. Cada uno de ellos, debe adecuarse a la realidad, permaneciendo abierto a posibles métodos posteriores que lo complementen o perfeccionen. Es en este punto, donde radica una de las diversas diferencias que existen entre la metodología hegeliana y la heideggeriana con referencia a la poliana.^[51] Por esta razón, la propuesta metodológica de Leonardo Polo, es un método que atiende a lo *particular* sin dejar de considerar lo *general*; y que utiliza un sistema *antianalítico* porque no contiene reglamento alguno, dado que el método, según Polo, no es una *regla*.

Por otra parte, Polo considera que el método no es lo *real*, sino que es *el conocimiento de lo real*. En consecuencia, lo importante es que cada método se adapte a la realidad estrictamente. Sin duda alguna, cada método tiene un *hallazgo o resultado*, y esto es lo que lleva hacia algún conocimiento de lo real. El método ha de ser el *camino* que hay que recorrer para alcanzar la meta exigida, y no un lugar de llegada. Es, por tanto, de vital importancia no detener el hallazgo, sino todo queda paralizado. En definitiva, para Polo, lo que se pretende con el método, principalmente, es *mantener y proseguir ante lo trascendental*.

La primera exposición de la propuesta metodológica de Polo se recoge en sus tres primeros libros publicados en los años 1963 y 1966, especialmente en su obra: *El*

acceso al ser. Sin embargo, la segunda exposición de la doctrina poliana aparece en los tres volúmenes del *Curso de Teoría del conocimiento* publicados en 1984 y 1988. En dicho curso, Polo afirma que “el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó. Esto es lo que he intentado aclarar en los últimos años.”^[52]

Si se atiende a dicha afirmación, creo conveniente considerar que en la propuesta metodológica de Polo, el punto de partida se encuentra en *la detección del límite y su plural abandono*.^[53] Pero, ¿qué significa en realidad el límite mental y su abandono en el pensamiento de Polo?

Como he dicho y vuelvo a insistir, el método propuesto por Polo toma su principal base en la posibilidad de *abandonar* el pensamiento estrictamente objetivo para poder llegar al modo de pensamiento que está al margen de la objetividad,^[54] tan sólo de esta forma, según el filósofo, es posible alcanzar el conocimiento del verdadero sentido del ser. Esta idea es consolidada por Polo a partir de su afirmación de que el conocimiento humano es *creado*. Con dicha afirmación se justifica la existencia de la distinción entre pensar y ser, la cual constituye la intencionalidad del conocimiento. En realidad, ésta es la condición suprema que permite hablar de la limitación de la mente. Por tanto, la idea del límite mental comporta la distinción entre la identidad *ser / conocer*, entendida como originaria e increada, puntualizando, que cualquier acto que no sea dicha identidad es acto creado. Y por otro lado, la mismidad intencional *pensar / ser*.

Pues bien, si la distinción con el ser se origina a causa del carácter *creado* del conocimiento, la limitación de la mente estriba en que tal distinción sea totalmente ignorada al conocer. Por lo tanto, es indiscutible, que el límite mental alude a la finitud operativa de la inteligencia, y no a la constitutiva, la cual no se puede superar. De esta manera, Polo determina que la mente del ser humano se debe más a la conformación actual de su naturaleza que al carácter creado del hombre. En suma, la tesis de Polo se basa en que *el conocimiento humano se distingue del ser en cuanto conocimiento creado*, y la ignorancia de tal distinción cuando conoce se debe, principalmente, a nuestro actual estado.^[55]

Polo, en numerosas ocasiones, denomina al límite: *la diferencia pura con el ser*. Diferencia que no es la nada, sino que es la presencia mental. Dicho de otro modo, el límite mental es -según Polo- *la objetivación o presencia objetiva*. Esto significa que el ser humano al objetivar dota de tiempo (pasado, presente, futuro) aquello que no lo tiene. Por lo que el error se encuentra en tomar la *presencia* por la realidad, hay que tener en cuenta que el límite es mental y no real.

Para Polo, tanto el campo de lo objetivo como el de lo subjetivo limitan, ocultando lo últimamente real, o sea, estos campos aportan al ser humano conocimientos tergiversados de la realidad. Lo conocido en presencia no es conocido verdaderamente como real, aunque no se puede negar que este conocimiento aporta un cierto conocimiento de la realidad. Así que, el conocimiento presencial no es pura

falsedad, aunque sí está, de alguna manera, tergiversado. Esto significa que la presencia objetiva oculta el acto de ser y de entender, tergiversando la esencia del mundo y del hombre. Por esta razón es de vital importancia *abandonar el límite mental* o pensamiento.^[56]

¿Cómo se abandona el límite mental según Polo? *Detectar el déficit del conocimiento* es –para Polo– empezar a abandonar el límite mental. En otras palabras, abandonar el límite mental es darse cuenta de los ocultamientos que existen con respecto al acto de ser y de entender. Para ello hay que superar lo conocido respecto al modo de conocerlo.

Al abandonar el límite mental se está ampliando el campo del conocimiento, es, sin duda alguna, una corrección de lo conocido bajo el límite. El método del abandono del pensamiento incita a entender más y mejor, sin olvidar que no es un método *descalificador*, dado que tiene en cuenta todos los métodos anteriores a él y está completamente abierto a métodos futuros. Por eso, y volviendo a las anteriores propuestas metodológicas, el error de dichos sistemas, según Polo, está en que Hegel y Heidegger se instalaron en la *perplejidad* para encontrar el sentido del ser. Estas metodologías no tuvieron éxito porque, sencillamente, con ellas no se pudo abandonar la conciencia objetiva.^[57]

Polo afirma que, a pesar de lo que se cree, una vez que se ha determinado que la distinción con el ser constituye una limitación para el conocimiento intencional del hombre, nuestra inteligencia no se queda estancada y obstruida por este hecho.^[58] Por el contrario, la mente sigue un proceso: *la superación del límite del pensamiento*.

La superación del límite del pensamiento es su abandono, este abandono es exigido por el propio límite mental^[59]. Al ser el límite ignorancia y ocultamiento, una vez que la mente ha podido detectar dicho límite, lo intenta superar, abandonar,^[60] sin olvidar que la consideración del límite no se agota en sí misma, sino que por el contrario, permite seguir entendiendo, dado que es un modo de acceder a nuevos temas, consolidándose de esta manera, como vía de acceso.^[61]

Abandonar el pensamiento –según Polo– es una concentración atencional muy especial y difícilmente realizable. El abandono del haber no comporta la jubilación del pensamiento, pues el abandono se intenta para ponerse en condiciones de realizar un especial cometido. El abandono de haber no es una empresa *monodimensional* y de resultado homogéneo, pues al realizarlo quedan abiertos varios temas, no quedando cumplido en todas sus dimensiones. A su vez, cada uno de los temas son irreductibles y no se abren de la misma forma. Ninguna dimensión del abandono del límite es igual a la otra, es decir, no hay ningún sentido único del abandono, y ningún tema alcanzado. Al abandonar el límite se deja atrás el carácter de único.

Así pues, Polo considera que abandonar el límite del pensamiento significa entre otras cosas: En primer lugar, despejar el haber para abrirse fuera (la existencia extramental). En segundo lugar, eliminar el haber de aquello que el haber da para realizar plenamente la devolución (la esencia extramental). En tercer lugar, dejar el

haber para superarlo y alcanzar lo que es *además*. En cuarto y último lugar, eliminar la reduplicación del haber para llegar a su intrínseco carácter de no-si-mismo (la esencia humana).

Por tanto, Polo considera que el método con el cual se puede hablar de metafísica y de antropología sin mutuas sustituciones o incompatibilidades es el abandono del límite mental. La metafísica y la antropología se constituyen como formas de saber estrictamente trascendentales. Trascendentalidad que corresponde a la índole existencial de los temas que analiza, por un lado el hombre y, por el otro, el mundo.^[62]

Según Polo, el abandono del límite mental se puede hacer de cuatro maneras, es decir, comprende cuatro dimensiones que se corresponden con cuatro grandes temas. Son los siguientes:

1. La existencia extramental (*primeros principios*) que es el tema de la *metafísica*.
2. La esencia extramental (*concausalidad*) que es un tema *fisicometafísico*.
3. La existencia humana (*coexistencia*) que es un tema *antropológico trascendental*.
4. La esencia humana (*disponer*) que es un tema también *antropológico trascendental*.

Comenzaré por la primera dimensión del abandono del límite mental. Esta primera dimensión se refiere a la advertencia de *los primeros principios: principio de no contradicción, principio de identidad y principio de causalidad*.^[63]

Con respecto al primer principio, es decir, al *principio de no contradicción*, Polo quiere dejar claro, que dicho principio tal y como él lo entiende se distingue de la fórmula "*el ente no es el no ente*",^[64] porque el principio de no contradicción no se distingue del no ente, sino de los otros primeros principios. No se trata, según Polo, de pensar que ser no es no ser, sino de inteligir ser en cuanto que excluye la aparición pensada del no ser; por lo que para poder formular correctamente el principio de no contradicción hay que abandonar la *suposición*, es decir, las fórmulas objetivas. Al abandonarse la suposición, el principio de no contradicción deja de estar obligado de excluir la oposición contradictoria, y ello hace que signifique *persistencia*,^[65] es decir, acto primero que persiste; pero en ello me detendré más tarde.

Con respecto al segundo de los primeros principios, es decir, al *principio de identidad*, Polo advierte que identidad no significa persistencia porque Dios no comienza. En cambio, la criatura si comienza, persiste porque, de lo contrario, si la criatura cesase desaparecería como acto de ser. Consecuentemente, la criatura existe en tanto que persiste, mientras que Dios no existe en tanto que persiste. Esto es así, porque el acto de ser de Dios no es no contradictorio, dado que no tiene nada que ver con el comenzar, es *increado*. Por tanto, Polo considera que el principio no

contradicción es la intelección del acto de ser creado, en cambio, el principio de identidad es la intelección del acto de ser increado.

El principio de identidad al ser distinto de la persistencia, es *Origen*. La identidad no se puede entender como mismidad, ni tampoco como unidad, ya que la identidad tan sólo se puede entender como Origen. Si la identidad tuviese algún comienzo persistente comportaría alguna clase de composición (con la esencia) y, por tanto, no sería simple. Así que, si la identidad tuviese algo además del Origen indicado, entonces no sería primer principio.^[66]

El tercer y último de los primeros principios es el de *causalidad*, como ya indiqué. El principio de causalidad no significa, según Polo, que Dios sea causa. El verdadero significado de dicho principio es que Dios es creador de que la causa sea uno de los primeros principios. Dios es *incausado*, en cambio, la criatura es *causa causada*. De esta manera, Dios está por encima de la causalidad, siendo ésta creaturalmente respetiva a él.

Causa, como primer principio, significa estrictamente *causa causada* y no efecto. Esta causa causada significa, a su vez, dependencia del Origen. En efecto, hay que admitir, según Polo, el principio de causalidad desligado del efecto; de este modo, el efecto queda sustituido por la causa.^[67]

El hábito de los primeros principios –según Polo- equivale a *una apertura hacia fuera*, según la cual se advierte el ser primero. A la advertencia de los primeros principios, Polo lo denomina *alteración*^[68]. Esta apertura de la persona hacia fuera no comporta que los primeros principios deriven de ella; aunque hay que dejar claro que lo que realmente deriva de la persona, según su carácter *donal*, es la *advertencia*, o sea, el hábito de los primeros principios. Esto significa que la persona no pone ningún obstáculo a que fuera de ella existan estos primeros principios sino que, por el contrario, los deja ser.

Advertir los primeros principios equivale a concentrar la atención en ellos. La persona humana es un ser segundo^[69] y no un primer principio, por lo que al advertir los primeros principios la persona queda inédita en dicho advertir. En cambio, alcanzar el *co-acto* personal equivale a su propia transparencia. Según Polo, el intelecto como acto es la luz penetrada de luz, pues, se alcanza con el carácter de *además*. Carácter que se alcanza con el tercer abandono del límite del pensamiento. Pero esto se aclarará debidamente en la tercera dimensión.^[70]

Esta primera dimensión del abandono del límite mental, es propuesta por Polo como *la concentración atencional en el persistir del ser*. Este primer abandono del límite tiene el sentido de una concentración atencional mantenida. Concentración atencional, según mantiene Polo, significa la perfecta coincidencia entre acto de conocer y tema; esto es así, porque en la concentración de la atención, la consideración de acto de conocer como distinto del tema no tiene relevancia alguna, es decir, en tanto que concentración el tema no queda ahí, limitado, sino que se dilata según el mismo. Pues bien, al conocer objetivamente lo pensado se supone pensado, con lo que

la objetivación tiene carácter de *ya*. El objeto no es susceptible de concentración de la atención, o sea, el objeto se piensa o no se piensa. Por lo que la concentración de la atención es el mantenimiento en el tema considerado, sin dejar que el tema se diluya. En la concentración y la atención existe oposición, y esta oposición se vierte en impedir que lo pensado precipite como “algo”, y no en a dejar de conocer o conocer algo diferente.

Entonces, ¿cómo concentrar la atención en el ser? Cuando Polo afirma que el ser es *persistir*, o si se quiere, que el ser *se mantiene siendo*; establece que concentrar la atención en éste es acompañar al ser en su acto mismo de persistir, en el cual el ser es. Concentrar la atención en el ser sería mantener esa persistencia del propio ser sin acudir a ninguna clase de complemento, reflexión o síntesis posible. Con todo ello, concentrar la atención en la persistencia es atender sin desfallecimiento a su inteligibilidad en cuanto tal. Pero hay que ser conciente de que esta persistencia no se puede conjugar con “algo”; si esto ocurre, dicha persistencia no tendría lugar, es decir, la intelección desfallecería, ya que se estaría estableciendo que lo que persiste es algo, y algo es pura consumación y no persistencia.^[74]

En efecto, Polo mantiene que lo que el ser hace para ser es persistir, por lo que persistencia pasa a significar *el valor no contradictorio de la realidad extramental*. Dicho de otro modo, el ser para poder ser, no necesita distinguirse negativamente de la nada, si tuviese que distinguirse de la nada, automáticamente dejaría de llevar a su cargo el persistir. Con lo que se concluye que *distinguir* y *persistir* son totalmente incompatibles, pues para distinguirse hace falta estar supuesto. Así, el ser impide con su persistencia que la nada aparezca, consecuentemente, la nada no es necesaria en el persistir del ser, dado que tan sólo es necesario el persistir del propio ser.

En realidad, el propósito de la concentración atencional es impedir *la reaparición del límite como “algo”*, por lo que para mantener la concentración atencional es imprescindible abandonar la *suposición*. Como he dicho, distinguir hace necesario el suponer. Al distinguir el ser de la nada la atención se dispersa al hacerse necesario suponer el ser respecto de la nada y viceversa, y aquí entra en juego el valor real del principio de no contradicción. Por otra parte, distinguir también implica *comparar*, pues para hacer cualquier distinción hay que tener presente la comparación de los términos, esto a su vez, hace que los términos que se ha de comparar sean pensados, es decir, la mente necesita que cada uno de ellos *ya* sea, refugiándose en la suposición. De esta manera, el ente aparece como un punto en medio de la nada.

Por el contrario, en el principio de no contradicción, la nada no juega ningún papel, pues este principio se cumple sólo con la persistencia del ser. Persistir el ser es una insistencia tal del ser en persistir que no hace falta alguna excluir la nada. Con más claridad, concentrarse en el persistir del ser mismo basta para no tener en cuenta la nada.

Esta primera dimensión del abandono de límite mental tiene la misión de *reanudar el conocimiento del ser sin permitir que el límite se imponga*, es decir, es abandonar por completo la suposición que es aquello que otorga paso al límite de lo objetivo. Así que, según Polo, reanudar el conocimiento del ser es comprender que este comienzo es el propio ser.^[72]

La suposición mental no es comienzo, entendido como principio, pues arranca del ya de la suposición, al pensar según lo abstracto, lo abstracto sobre viene ya dado en estricta anterioridad, excluyendo de sí cualquier anterioridad dada. En definitiva, esta dimensión advierte que ser significa *principio como persistencia*.

La persistencia, según Polo, es *comienzo que ni cesa ni es seguido*. Por tanto, persistir no puede significar nada distinto de comienzo que ni cesa ni es seguido.^[73] Esto es así, porque un comienzo puro no puede cesar, pero tampoco puede ser seguido, ya que de lo contrario, el comienzo como tal se dejaría atrás, para lo que se debería suponer. Indiscutiblemente, abandonar el límite mental significaría dejar a un lado la *imaginación*. La propia concentración atencional es totalmente incompatible con la imaginación, pues concentrar la atención se traduce directamente como *inteligibilidad*.^[74]

La segunda dimensión del abandono del límite mental es *el conocimiento racional de la esencia extramental* o esencia del mundo. A pesar de la constancia y unicidad de la presencia, lo pensado es *diversidad*. Dicho de otra forma, lo pensado es lo *vasto*. Esta vastedad es riqueza inagotable que en cuyo interior guarda al ser, suprimiéndolo de alguna manera. Por lo que Polo considera a la segunda dimensión del abandono del límite mental como la prosecución según la cual lo pensado alude al *fundamento*^[75], por lo que le conviene darle el nombre de *razón* u *operación racional*.^[76]

En *Antropología trascendental, I. La persona humana*, la segunda dimensión del abandono del límite del pensamiento es definida por Polo como *hallazgo* o *encuentro* de la esencia extramental. También la denomina *explicitación del orden predicamental*. Conocer las causas físicas en tanto que concausas es, sin duda, según Polo, hallar o encontrar dicha esencia extramental. En la concausalidad, la presencia mental *pugna* con los primeros principios predicamentales dependientes del primer principio el cual denomina Polo, como se explicitó en el análisis de la primera dimensión, *persistencia*. Las causas son reales por lo que, consecuentemente, su hallazgo se posibilita. Por otra parte, la pugna se origina por el mantenimiento de la manifestación de la presencia mental según los hábitos adquiridos (los cuales son inferiores al hábito innato de los primeros principios).

Vuelvo a insistir en que la concausalidad completa o esencia extramental, según mantiene Polo, se halla o encuentra, de esta forma, encontrar las causas es explicitarlas. Pues bien, como las causas son concausales, cabe explicitar la concausalidad entera o cuádruple (causa material, formal, eficiente y final) que es la esencia extramental, así como las concausalidades triples (causa material, formal y

eficiente) y la concausalidad doble (causa material y formal), así se encuentra el movimiento físico, la sustancia y la naturaleza, concausalidades incluidas en la existencia extramental.^[77]

Este análisis surge de la teoría de las causas aristotélica. Como es sabido, Aristóteles descubre cuatro causas o sentidos de la causalidad: la causa *material, formal, eficiente y final*.^[78] Se puede decir que esta teoría de la causalidad es como una subversión de los filósofos de la *físis* o presocráticos. Aristóteles mantiene que la *físis* o naturaleza son esas cuatro causas y que estos sentidos causales están entrelazados, es decir, unos dependen de otros. Las causas en tanto que se distinguen y concurren entre sí constituyen una pluralidad coordinada, en realidad, las causas dependen de la causa que coordina, que es la causa final. Esto se formula diciendo que las causas son *concausas* o causas *ad invicem*.

Esta afirmación aristotélica es base de apoyo para que Polo sostenga que cuando se habla de causa se habla de *conurrencia*. En otras palabras, cuando se trata del universo, la ciencia es el estudio de la conurrencia *causal completa* o *tetracausalidad*.^[79]

Polo advierte que estas cuatro causas son el universo como esencia. Sin embargo, el ser del universo no son ni una de las cuatro causas, ni las causas juntas. Según Polo, el ser del universo será el primer principio, es decir, algo que es superior a las causas. En efecto, las cuatro causas no son primeros principio, sino *principios predicamentales*. Así pues, las cuatro causas conforman la esencia del universo, siendo el primer principio el *acto de ser*. Estas cuatro causas tienen un carácter potencial con respecto al acto de ser pero, según manifiesta Polo, un carácter potencial distinto del que habla Aristóteles.^[80]

Me gustaría hacer un paréntesis para puntualizar que cada una de las cuatro dimensiones –así lo advierte Polo– atiende a un sentido del ser. Por ejemplo, la primera y segunda dimensión, son claramente diferentes. En la primera se afirma que la presencia mental es totalmente incompetente para poder conocer los primeros principios, dado que estos son superiores a la presencia mental por ser prioridades trascendentales. Es importante señalar a respecto, que tan sólo un hábito innato puede corresponderse con dichos principios^[81]. Sin embargo, los hábitos adquiridos, por manifestar la presencia mental, no son suficientes para advertir los principios trascendentales; esta clase de hábitos manifiestan la presencia mental por ser ésta a priori del objeto con que se conmensura. Si dicha manifestación se mantiene, la presencia mental –según Polo– puede llegar a separarse del objeto, y con ello, compararse con las prioridades físicas^[82] que, indudablemente, son inferiores a ella. Esta comparación es lo que Polo denomina como *pugna*.

De igual modo, la segunda dimensión del abandono del límite del pensamiento se distingue de la cuarta. Esto corresponde a que esta segunda dimensión es la explicitación de la esencia extramental y la cuarta se queda en la esencia del hombre, la cual es superior a la esencia extramental. Como se verá seguidamente, la segunda y

tercera dimensión también se diferencian, respectivamente, dado que la tercera dimensión dirige su atención a la *co-existencia humana* y, por tanto a su carácter de *además*.^[83]

La tercera dimensión del abandono del límite mental es determinada por Polo como *el ser del cognoscente*. Como se puede entrever, esta dimensión es aquella que se dirige preferentemente al cognoscente. Primero, hay que tener en cuenta que el cognoscente como *principio* del conocimiento no es posible, porque pensar no es una acción que recaiga en lo pensado o que lo produzca, el pensar se debe determinar como *acontecer-pensar*. Esto significa que el abandono del límite en orden al cognoscente se alcanza como *coexistencia*^[84]. Cuando Polo se refiere a que el pensamiento se formula correctamente como *acontecer-pensar*, se está refiriendo a que el pensar no puede darse sin un *yo*, es decir, el pensar y el *yo* están completamente ligados. De esta afirmación se puede deducir que pensar es “yo-pienso”, pero esta fórmula ya ha sido descartada por Polo anteriormente. Entonces, ¿cómo se puede justificar el paso de *acontecer-pensar* al cognoscente? No hay que olvidar que la descripción del límite mental es, en términos generales, indicio de *persona*, y persona significa *coexistir* o *coexistencia*; por tanto, dentro de esta dimensión, coexistencia se puede determinar como la condición real de la presencia.

Polo afirma que *alguien*, como condición del pensamiento no significa *yo*, ya que la noción de *yo* es supositiva, por lo que ese alguien significará con más exactitud *coexistir* o *co-ser*. O si se quiere, abandonar el conocimiento como objetividad en referencia al cognoscente es alcanzar *el sentido trascendental de la coexistencia*, aunque hay que dejar claro que no es la persistencia lo que se llega a alcanzar, en realidad, lo que se alcanza es la *condición real del pensamiento* o *coexistencia*. Respecto a la coexistencia, *acontecer-pensar*, significa carencia de *identidad*. Es decir, es la imposibilidad de que el cognoscente humano pueda darse a sí mismo en identidad real; pensar es, pues, indicio neto de un sentido del ser al que es justo dar el nombre de *coexistencia*.

Coexistir corresponde al carácter de *además*. Este *además* significa coexistencia desde el punto de vista de la concentración atencional. Dichos términos designan la inagotabilidad de la persona, o sea, su carácter *donal*, por lo que el pensar no puede darse sin la persona, es decir, el pensar y la persona están completamente relacionados, como antes indiqué.

Para Polo la coexistencia es, ante todo, *búsqueda*. El término “buscar” tiene en sí mismo el sentido coexistencial; esto significa que el ser humano no es capaz de alcanzar un equilibrio permanente. Según Polo, el ser personal humano es incapaz de llevar a cabo la identidad autorespectiva; el sujeto pensante es perfectamente pensable, por lo que es imposible conseguir que el *yo* pensado piense.

Por otra parte, persona humana no significa *uno mismo*, dado que lo mismo es el objeto pensado. En realidad, alcanzar a *co-ser* acompañado, es decir, *co-existir*, equivale a *además*. Con este carácter de *además* se alcanzan los *trascendentales*

antropológicos^[85] que son: el *intelecto* (*intelllectus ut co-actus*: el núcleo del saber o transparencia. No una pluralidad de intelectos, sino la dualidad del intelecto como acto con su tema), el *amar donal* (no una pluralidad de donantes, sino la dualidad de amar y aceptar) y la *libertad* (no una pluralidad de libertades, sino la dualidad de libertad nativa y de destinación, esta última se describe como poseer el *futuro sin desfuturalizarlo*).^[86]

Estos trascendentales antropológicos se alcanzan en la *intimidad*. La coexistencia, como acto de ser segundo, se secundariza según la intimidad, es decir, según la apertura interior y hacia dentro. Esta apertura es dual, y con dicha dualidad, la persona humana se da cuenta que no es dos personas y también que no es única ni aislada. Como se verá posteriormente, el monismo es imposible en la persona, pues una persona única o aislada no sería, según Polo, coexistencial y, por tanto, no se secundarizaría. Así que, la apertura interior es, sin duda alguna, un descubrimiento positivo para la persona humana. Dicha apertura interior equivale a alcanzar la libertad trascendental, pues en cuanto la coexistencia es activa, es libre.

En efecto, el descubrimiento de la intimidad como apertura interior es inseparable de la coexistencia. Según Polo, si la persona fuese única, la intimidad no sería activa, con lo que la persona no existiría. De esta manera, la libertad es el trascendental personal más próximo a la coexistencia, con el que ésta se dualiza directamente. Por tanto, es la primera dualidad en los trascendentales antropológicos, que se corresponde con la anteriormente citada, intimidad como apertura interior.

La segunda dualidad se corresponde, según Polo, con la intimidad como apertura hacia dentro, según la cual se descubre que la carencia de réplica no puede ser definitiva. Dicho de otro modo, la coexistencia peculiar de la persona humana^[87] ha de buscar la réplica de que carece.^[88]

Anteriormente indiqué que, según Polo, otro de los trascendentales antropológicos es el *amar donal*. En *Antropología trascendental. I*, Polo plantea la tesis de la *estructura del dar*. En dicha tesis, Polo sostiene que la persona es dar, y este dar pone de relieve el amar. Esto significa que ser creado es un don divino, y a la criatura le corresponde *aceptarlo*, es decir, el ser humano acepta ser porque este ser es un don que Dios le otorga. Hay que advertir que este aceptar no es inferior al dar de la persona.^[89] La persona humana es *co-acto* de ser porque equivale a dar, y porque dar sin aceptación no tiene sentido. De esta forma, el carácter de *además* equivale, según Polo, al aceptar y al dar creados.^[90]

De esta manera, Polo sostiene dos tesis. La primera es que *aceptar no es menos que dar*. Dar es, trascendentalmente, libre en tanto que se refiere a la aceptación y, por otro lado, este aceptar es completamente libre, en tanto que se refiere al dar. De un modo más claro, crear al hombre es donar un ser personal que, coexistencialmente, es aceptar y dar.

La otra tesis sostiene que *el dar y el aceptar comportan el don*, o sea, el hombre sólo puede dar dones a través de su esencia. Es tal la importancia del aceptar que el ser

humano sino es capaz de aceptar trunca el amar, por lo que para amar (a este amar y ser aceptado hay que añadirle el amor) el hombre no puede prescindir de ser aceptado.

Por último me referiré a la libertad, otro de los trascendentales antropológicos. La libertad trascendental, según Polo, no causa ni funda la esencia del hombre, tampoco es la mera atención a la esencia del hombre, pero la esencia del hombre, considerada como *disponer*, depende intrínsecamente de dicha libertad trascendental. Así que, la libertad es la clave de la distinción entre *co-ser* humano y su esencia.

Polo advierte que la libertad trascendental exige la ausencia de la presuposición, o sea, dicha libertad es incompatible con el influjo de cualquier *anticipación*, dado que esta libertad se alcanza como *posesión del futuro que no se desfuturaliza*. Esto significa que la libertad equivale temáticamente al mantenimiento exclusivo del *futuro*. Por lo tanto, es peculiar de la libertad humana la capacidad de abrir el futuro por encima de toda prefiguración. Desde la perspectiva del concepto libertad trascendental, el futuro significaría, según Polo, *aquello que no viene desde una región lejana o presupuesta en general, ni tampoco deriva de situaciones previas, sino que se equipara a la libertad*.^[91] En cambio sin la libertad, Polo mantiene que, el futuro tan sólo sería una dimensión del tiempo pero, a su vez, sin el futuro la libertad no sería trascendental. El futuro no forma parte del tiempo cósmico, tampoco es alcanzable mediante operaciones, ni con hábitos adquiridos, dado que el futuro no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional. El futuro tan sólo es alcanzable desde la libertad trascendental, es decir, es otorgado según la creación de la libertad. Por consiguiente, la libertad se ajusta con el futuro y no se deja acometer por él. En otras palabras, según Polo, la libertad trascendental se mantiene por encima de todo transcurso, “desanticipando” el futuro, e impidiendo que éste se desfuturice.

Polo reconoce la libertad trascendental como una *novedad*, con la que el ser humano es considerado como un *novum*^[92], es decir, las personas son pura novedad respecto a los antecedentes históricos de la humanidad. A pesar de que el ser humano necesite de su genealogía para poder existir en un determinado momento de la historia, la libertad personal no pierde por ello su carácter de novedad. O si se quiere, el pasado histórico no es un obstáculo para la libertad, sino un compromiso u ocasión de ejercer su comprensión. El pasado compromete la novedad de la libertad en tanto que se ha de atender a la deficiencia de éste, sin la que no podría denominarse pasado.^[93]

El pasado histórico es intrínsecamente inacabamiento y, por tanto, un necesitado de comprensión que ha de ser libremente ejercido. Polo afirma que el pasado es lo que se abandona al morir, por la condición mortal de ser humano, de esta forma, el hombre siempre deja, de algún modo, la obra incompleta. Por consiguiente, la historia es un discontinuo de novedades libres que remiten a pasados no íntegros. Dicha discontinuidad existe porque la libertad tiene que ver sólo con el futuro, si el hombre es capaz de ocuparse del pasado es gracias a su libertad nativa, y con ello ahoga la necesidad de comprensión de dicho pasado.

Esta descripción que Polo hace de la libertad trascendental como un *novum* históricamente situado, posibilita la remisión del pasado y, con ello, permite entender la comunidad humana de un modo global.^[94]

Recapitulando lo anterior, en la tercera dimensión hay que considerar que el carácter de *además*, dado que es un insistir en la apertura hacia dentro, equivale temáticamente –según Polo– a la *transparencia*. No en vano, Polo denomina al primer trascendental personal (*intellectus ut co-actus*) núcleo del saber o transparencia^[95]. Por ello, no hay que considerar a esta tercera dimensión como un método dirigido por la temática, sino como luz intelectual insistente, que llega alcanzar su transparencia como tema. Así pues, el punto de partida de dicha dimensión es la *presencia mental*, de la que se *desaferra* o aleja.^[96]

Hay que considerar que a diferencia de la primera dimensión donde la concentración atencional es guiada por el tema, en la tercera dimensión el tema es solidario con el método, pues la persona humana es el valor temático del carácter de *además*. Por esta razón, Polo advierte que la primera y tercera dimensión no culminan, es decir, ninguna de las dos tienen un término, ya que la primera está conducida por su tema, y en la tercera, la persona no es exterior a su alcance.^[97]

Como hasta ahora he insistido, en esta tercera dimensión, Polo no deja de hacer hincapié en el carácter de *además*. Dicho carácter de *además* resulta un poco difícil de explicitar, dado que “además” es un adverbio. Este adverbio lo entiende Polo desde dos perspectivas o sentidos diferentes. En primer lugar, indica el puro no agotarse en conocer operativamente: el ser más que una operación.^[98] Polo advierte que sin el límite mental el carácter de *además* no se podría alcanzar, pues precisamente en cuanto que puro añadirse a él no prescinde de él, sin embargo, el hábito de los primeros principios abandona el límite prescindiendo de él. Recuérdese que los hábitos adquiridos son inferiores al carácter de *además* porque, aunque superiores a la operación, la manifiestan en tanto que derivan de la luz del intelecto como acto; esta luz es la coexistencia humana, que como *además* es inagotable. De esta manera, *el intelecto como acto es un trascendental que se convierte con la libertad; el intelecto humano es la persona.*^[99]

En segundo lugar, el carácter de *además* de la coexistencia humana indica, según manifiesta Polo, el entero sobrar de la luz intelectual creada respecto de la operación inmanente, a la que no constituye de ninguna manera. En definitiva, el carácter de *además* es distinto de la esencia del hombre y, por tanto, al de los hábitos adquiridos.^[100]

Como ya he dicho, “además” es un adverbio y, en este caso, dicho adverbio tiene un claro carácter trascendental. Polo reconoce que esto comporta dificultades de entendimiento, por ello para que quede debidamente aclarado este asunto, apela a una peculiaridad observable del ser humano, a la que denomina *dualidad*.

Primero, Polo afirma que, el hombre no es una realidad simple, por el contrario, es una realidad muy compleja, y esta dualidad se comprende de acuerdo con el citado criterio de dualidad.

Los aspectos duales del hombre – según Polo- son abundantes. Por ejemplo, acto de ser y esencia, cuerpo y alma, voluntad e inteligencia, interioridad y exterioridad, operación y objeto, hábito y operación, hábito innatos y adquiridos, sociedad e individuo, hombre y mujer. Esta dualidad también se encuentra en las ciencias humanas. Un ejemplo está en la teoría económica, la sociología, la ética o el derecho. Esto explicaría que el ser humano se organiza según dualidades, por eso el hombre es algo más que un simple número, dado que tiene un valor *cuasi-trascendental*.

Segundo, Polo manifiesta que, estas dualidades de la persona arrancan del carácter *radical* de la persona^[101], es decir, el ser personal es completamente incompatible con el *monismo*, como ya apunté anteriormente. Un ser humano único sería algo trágico, porque este ser estaría condenado a carecer de una réplica. Una persona abierta a lo no personal sólo contaría con lo inferior a ella, y esto es lo menos digno.

Así pues, en cada hombre la persona se dobla con la esencia, y ésta con la naturaleza, aunque hay que matizar, que la esencia del hombre no es la réplica de la persona, y por no serlo, dicha réplica hay que encontrarla en otros seres humanos diferentes a nosotros mismos. La persona como monada constituye una irrealidad porque, según Polo, nada humano es real sin la coexistencia personal.^[102]

Polo considera que las dualidades humanas tienen un sentido ascendente o jerárquico; esto significa que cada miembro de la dualidad es superior al otro, por lo que no se agota en su respecto a ese otro sino, que por el contrario, se abre a una dualidad nueva. Por ejemplo, esto se observa claramente, en la dualidad cuerpo-alma. En dicha dualidad los miembros no son del mismo rango, dado que el alma es superior al cuerpo. Por tanto, el alma no sólo es dual con respecto al cuerpo, sino que se abre a otra dualidad. Es en este no agotarse uno de los miembros de cada dualidad en su respecto al otro, lo que indica el carácter de *además* al que continuamente se refiere Polo en la tercera dimensión del abandono del pensamiento.^[103]

La cuarta y última dimensión del abandono del límite mental, según la propuesta metodológica de Polo, es *la esencia humana*^[104]. Polo propone que el método adecuado para conocer la esencia humana es el método *sistémico*.^[105] Este método es el más apropiado porque en el hombre todo está relacionado. Quiero aclarar que cuando Polo habla del método sistémico, no se refiere a sistemático, sino que alude al concepto sistémico propiamente dicho. Con el método sistémico, según mantienen Polo, se abandona la fijeza de todo lo que es objetivo para, de este modo, poder visualizar de una manera conjunta y unitaria como actúa lo objetivo fuera de su fijeza. Por eso, el método *analítico*^[106], según apunta Polo, no es el más apropiado para esta investigación, dado que separa o aísla unos aspectos de otros. La esencia humana no se puede llegar a conocer de un modo simple, sino que se debe conocer desde un

modo complejo, dado que la propia esencia humana lo requiere. El modo sistémico es el apropiado, pues el conocimiento de una unidad que consta de muchos elementos que están interrelacionados, o sea, que son imposibles el uno sin el otro, y que si se consideran de forma separada (propio del método o sistema analítico) no se pueden llegar a entender debidamente, porque esos elementos quedan como muertos. En realidad lo que se llega a conocer con el método sistémico es la vida humana, los *tipos*.^[107]

Polo advierte que el hombre es un ser vivo, y por ello en él la unidad es algo fundamental, dado que no se puede entender ningún rasgo del tipo sin remitirlo a otro rasgo del tipo, porque en el tipo la unidad es primaria. Sin duda, el método sistémico es un ir más allá de la propia abstracción. El cuerpo humano de sí es sistémico (unitario), pero en el hombre no sólo el cuerpo es sistémico, su dimensión espiritual también lo es.

Al igual que no se puede poner separación tajante entre ninguno de los miembros que componen el cuerpo humano dado que son -como antes indiqué- una unidad; tampoco se puede separar en el plano espiritual humano la voluntad de la inteligencia, porque si lo hiciéramos se perdería por completo el carácter viviente de ambas. Por eso, hay que preguntarse ¿dónde comienza la inteligencia y dónde la voluntad en el ser humano? En consecuencia, el conocimiento de ámbito espiritual humano tampoco es posible sin la utilización del método sistémico.

Polo advierte que, a pesar de la utilidad del método sistémico, para conocer en profundidad la naturaleza humana con dicho método no se llega al acto de ser del hombre y, por tanto, tampoco a ver la esencia humana desde el acto de ser. En principio, hay que tener en cuenta que en el hombre la esencia no son las cuatro causas, a las que nos referíamos en el apartado dedicado a la segunda dimensión del pensamiento. Dicho de otro modo, la esencia del hombre no es la *tetracausalidad* física. También hay que tener claro que el acto de ser del hombre no es el primer principio, sino la *persona*.^[108] Así que, según Polo, la esencia del hombre es diferente de la esencia del universo porque es diferente del acto de ser humano.

Por tanto, Polo piensa que si la esencia del universo es la *tetracausalidad*, en tanto que se puede considerar respecto a un primer principio o acto de ser, la esencia del hombre será potencial en tanto que es distinta de la persona, y depende de ella. En suma, lo que depende de la persona no está constituido de ninguna manera por las cuatro causas.

Polo insiste en que la esencia del hombre no es la esencia del principio de no contradicción, sino que se trata de otro acto de ser diferente. La primera forma a la que se refiere Polo respecto a este carácter de la persona determinado como primero, pues la persona también es principiante, es la *radicalidad*. Esto significa que la persona es realidad radical, de la que se distingue la esencia humana, pues no es posible sin ella.

La esencia del hombre^[109] es distinta de la del universo porque el ser humano no es *intracósmico*, aunque hay que admitir, según manifiesta Polo, que existe alguna

relación entre el hombre y el universo, dado que el hombre es un ser vivo corpóreo. El matiz de esta diferencia está en que el ser vivo corpóreo es concausal con el alma humana, siendo está directamente creada, y no proveniente del universo. Sin duda, el alma humana no surge del cosmos.

Polo mantiene que el hombre es sustancia, naturaleza y además esencia, siendo la esencia la que abarca a la sustancia y a la naturaleza humana. ¿Qué es entonces la esencia humana? Para Polo la esencia humana es *su capacidad de perfección*. Así como la esencia del universo es la unidad de orden que no es una autoperfección, en el caso del hombre si cabe un autoperfeccionamiento de la sustancia y de la naturaleza que constituye dicha esencia, por eso la sustancia y la esencia del hombre son potenciales de un modo diferente que la esencia del universo. Según Polo, el hombre se dota de su propia esencia, o sea, a partir de su naturaleza el hombre llegar a ser esencia. Para comprender el misterio de la esencia humana, Polo sugiere penetrar en el concepto de *hábito*.^[110]

Ya se ha explicado anteriormente como Polo mantiene que las naturalezas del universo son ordenadas por la causa final, por lo que dichas naturalezas no son autoteleológicas. O si se quiere, las naturalezas intracósmicas no se dotan ellas mismas de su propio autoperfeccionamiento, pues depende para perfeccionarse de la causa final. Sin embargo, el hombre si puede autoperfeccionarse. Polo suele decir que la naturaleza humana es capaz de premiarse o castigarse a sí misma. Ello es posible a través del hábito y, por tanto, por medio del vicio o la virtud,^[111] posibilidad con la que indudablemente no cuenta el universo.

Hacer hincapié en que la naturaleza humana es aquélla capaz de premiarse o castigarse a sí misma, es referirse, indudablemente a la *libertad*. En el ser humano - prosigue Polo- la libertad es libertad *personal*, y es aquí precisamente donde culmina la gran diferencia entre la esencia del universo y la esencia humana, en la *libertad*. En el primer principio o acto de ser del universo no hay libertad, ya que la libertad es una dimensión de la radicalidad del ser humano, es decir, del acto de ser humano; por lo que, consecuentemente, no se puede considerar la libertad como un primer principio.

En efecto, desde el punto de vista poliano, la persona es, ante todo, *libertad*. Libertad que, como advierte Polo, no es la única dimensión del hombre. Como he dicho el hombre es radical, pero esa radicalidad se alcanza no sólo con la libertad, sino con otras dimensiones humanas -Polo con esto alude al *intellectus ut actus* y al carácter *donal* del ser humano, las otras dimensiones del hombre- sólo de esta forma, la libertad llega a ser libertad personal.

Metódicamente, y tal como expone Polo, la cuarta dimensión del pensamiento es el *yo*, o *demora creciente* como esencia del hombre. Indudablemente, la esencia del hombre depende de la persona humana y el ápice de esa independencia, según Polo, se llama *yo*. Pues bien, este *yo* no es un *yo* unitario, sino dual. Esa dualidad se refleja en *ver-yo* y en *querer-yo*. Con esto, la esencia del hombre al ser diferente de la coexistencia invita a la dualidad: *ver-querer*.

A diferencia de la esencia física -esencia que corresponde a la segunda dimensión del límite mental propuesta por Polo. No hay que olvidar que esta esencia consta de cuatro causas que son los *ad invicem*- el *yo* o esencia del hombre, como ya explicité, no es concausal, sino que, por el contrario, se basa en las dualidades. Dichas dualidades actúan como respecto superior, o sea, actúa de modo que uno de sus miembros pasa a ser miembro de una dualidad más alta. Es decir, por ejemplo, el *querer-yo* es superior al *ver-yo* porque es constituyente de actos, aunque esta constitución tampoco es causal.

Según Polo, al alcanzarse metódicamente la persona humana con el carácter de *además*, el *yo* es el peculiar sentido descendente de dicho carácter, es decir, su repercutir en la esencia. Este descenso equivale a la dualidad del *yo* antes mencionada, o a decir, que el *yo* es un hábito innato. Existen tres clases de hábitos innatos: *el hábito de sabiduría, el hábito de los primeros principios y la sindéresis*.

El hábito de la sabiduría, insisto, se distingue del hábito de los primeros principios porque su tema es el propio existir humano, es decir, saber que existo como persona creada.

Por otra parte, la sindéresis ilumina aquello que no es posible conocer operativamente, la potencia inmaterial llamada *voluntad*. La voluntad, según manifiesta Polo, no se conoce de forma objetiva porque las operaciones intelectuales comienzan con la abstracción, que es el conocimiento intelectual de lo sensible. Por tanto, al ser la voluntad una dimensión del alma humana, sólo se puede conocer por medio de un hábito, dicho hábito ha de ser innato, el cual precede a lo que se suele llamar *razón práctica*, y tiene que ver con las virtudes morales.^[112]

La sindéresis, es decir, el *yo* dual^[113], se dualiza según su miembro superior con el hábito de los primeros principios, el cual a su vez, se dualiza con el hábito de la sabiduría. Esto es así, porque los hábitos innatos tienen un orden, esto es lo que Polo denomina *repercusión*. Dicha repercusión se refiere a la dualidad descenso-ascenso.^[114]

Resumiendo lo expuesto anteriormente, hay que considerar que esta cuarta dimensión se lleva a cabo mediante la consideración *demorada de la objetividad*, es decir, la interpretación de la presencia como límite es la que constituye su primer tratamiento. En realidad, culmina en el desarrollo de la expresión *acontecer-pensar*. Este *acontecer-pensar* es indicio de persona, pero al mismo tiempo, es *manifestación del ser personal*.

Desde el punto de vista de la objetividad, *acontecer-pensar*, es intencional con respecto de la esencia de la realidad física, pero no es a la intencionalidad objetiva a la que se refiere esta cuarta dimensión del abandono del límite, por lo que hay que dirigir la atención hacia otra parte; esta dirección es la que marca la consideración de la presencia como un *acontecer-pensar* en su valor global respecto del ser personal. Pues bien, *acontecer-pensar*, respecto a la persona, es su *manifestación*. Es indudable que el *acontecer-pensar* depende de la persona, siendo una dependencia manifestativa y no fundamental.

Para la coexistencia la presencia se interpreta como manifestación, ya que el cognoscente no se alcanza en identidad, pero a cambio alcanza a pensar. Por lo que, la esencia humana como manifestación, sólo es posible si el ser humano pertenece al marco de la *libertad*, distinguiéndose netamente del sentido principal del ser.

Según Polo, la esencia humana es el *corresponderse-con* y, como manifestación, comporta la distinción real en el orden antropológico. La distinción entre esencia y existencia se concreta en el ser humano como diferencia entre manifestación y coexistencia, o sea, es la aceptación de que la coexistencia carece de identidad; con ello, se determina que el hombre es real como diferencia entre coexistencia y manifestación.

Este buscar que es inherente en el carácter de la esencia humana, desemboca en una apertura hacia el futuro. Dicha esencia humana es *creciente*, esto significa que no se reduce a la simple presencia, es decir, la presencia no es único valor cognoscitivo.^[115]

De esta manera, la esencia del hombre, como ya indiqué, es la perfección de su naturaleza, pero esta perfección es creciente, y no causa final. Para Polo, la esencia del hombre es el perfeccionamiento intrínseco de una naturaleza, el cual se corresponde con el acto de ser co-existencial. Esta perfección es habitual y se determina como el *disponer*.^[116]

El disponer es la esencia humana, se puede interpretar como *habitualidad*, o sea, como relación entre los tipos y los hábitos. Dicho de otro modo, *la esencia vista desde el acto de ser es el disponer*. Polo cree que disponer es la esencia vista desde la libertad de la persona, dado que la persona es libre su esencia es disponer. Al igual que en el universo, su acto de ser es el primer principio o acto de ser, y su esencia su concausalidad; en el caso del ser humano su acto de ser es la libertad y su esencia el disponer^[117].

Entre los trascendentales antropológicos, o sea, entre el *intellectus ut actus*, el carácter *donal* y la *libertad* existe una unidad, o mejor una correspondencia innegable: si el don no es libre, no es don, y si el *intellectus* no es libre, no puede ser *intellectus*, la libertad es intelecto agente y don, sino es así no es tampoco libertad.^[118]

De esta manera quedan expuestas, pienso que de una forma generosa, las cuatro dimensiones del pensamiento que presenta Polo en su propuesta metodológica. Ahora me gustaría terminar esta exposición haciendo unas consideraciones que servirán un poco para organizar y sintetizar dicha metodología poliana.

Recordando lo mantenido hasta el momento, la detección del límite mental comporta su abandono desde *cuatro dimensiones del pensamiento*. Estas cuatro dimensiones son consideradas por Polo como *hábitos cognoscitivos*. La correspondencia entre dichas dimensiones sería la siguiente:

- La primera dimensión del abandono del límite mental corresponde con el hábito de *los primeros principios*, es decir, conocimiento de lo primordial.

- La segunda dimensión corresponde con *el hábito de la ciencia*, concretamente, esta segunda dimensión corresponde al conocimiento de por causas y de causas.

- La tercera dimensión del abandono del pensamiento se relaciona con *el hábito de la sabiduría*, es decir, el conocimiento de la persona y del puesto que ésta ocupa en la realidad.

- La cuarta y última dimensión correspondería con la *sindéresis*, es decir, al conocimiento de la inteligencia y de la voluntad humana.

Polo advierte que la tercera dimensión o carácter de *además*, con la que se alcanza la persona humana, tiene como punto de partida el límite mental. Sin embargo, la cuarta dimensión no tiene como punto de partida el límite mental, sino que lo explica. La esencia del hombre^[119], que es el tema de la cuarta dimensión, es totalmente diferente a la persona humana. Como se ha indicado, el ápice de la esencia del hombre se cifra en la *sindéresis*, que es un hábito innato, el cual es distinto del carácter de *además*. Asimismo, la *sindéresis* por depender de la persona es un hábito dual que equivale al *yo*. Este *yo* se divide en dos potencias inmatrimales: el *ver-yo* que deriva de la inteligencia como acto, y el *querer-yo* que deriva del amar *donal*, o sea, de los trascendentales personales.^[120] En la *sindéresis* el *querer-yo* es el miembro superior. Los hábitos adquiridos intelectuales son lo máximo queda de sí el *ver-yo*, ya que sin los hábitos las operaciones se ocultan al conmensurarse con los objetos.

Por otro lado, la esencia del hombre se describe como *disponer*, por su depender de la libertad trascendental. Este disponer admite *modalidades dispositivas* (tanto el disponer como las modalidades dispositivas se diferencian de lo disponible). Estas modalidades dispositivas son: la *potencia intelectual*, los *actos actuales* y los *hábitos adquiridos*.

La experiencia intelectual que cuyo origen es el *querer-yo* antecede al hábito de los primeros principios, por ello, la *sindéresis* es el miembro inferior de otra dualidad. Consecuentemente, la cuarta dimensión del abandono del límite es previa a la primera, dado que la *sindéresis* es el hábito innato inferior en dualidad con el hábito de los primeros principios. Por eso, la presencia mental es una modalidad dispositiva cuya exclusión equivale a la advertencia del ser extramental.^[121]

4. Idealismo y Existencialismo. La preeminencia de la existencia sobre la esencia.

Este apartado quiero dedicarlo a la crítica filosófica que Heidegger hace a Hegel. La postura existencialista que adopta Heidegger lo hace enfrentarse a la metodología utilizada por el idealismo más absoluto. Con lo que la dialéctica se sustituye por el método de la pregunta fundamental, o si se quiere, la existencia se hace preeminente con respecto a la esencia.

Heidegger- como antes indiqué en el segundo apartado- es un filósofo que pertenece a la corriente existencialista. Esta corriente filosófica cuyo análisis y estudio es la existencia humana dirige su atención, sobre todo, a la existencia *concreta*, es decir, a la existencia de los individuos, mirando al *yo existente*,^[122] y no al *yo pensado*. Dicho esto, no es extraño que Heidegger haga presente su propuesta metodológica desde el punto de partida o método del existencialismo^[123]: *la existencia del ser humano* o *yo existente*. Heidegger parte de este punto porque, según la propuesta existencialista, el existir es lo que da realidad al hombre y es en la existencia donde se encuentra la propia esencia humana. Es en la experiencia íntima y concreta donde estalla el *yo* individual, y es desde esa existencia concreta, según Heidegger, desde donde se debe plantear la pregunta fundamental: *la pregunta acerca del verdadero sentido del ser*.

Es indudable que Heidegger parte del método fenomenológico de su maestro Husserl^[124] para la elaboración de su analítica existencial, aplicando dicho método al análisis del *Dasein* (yo individual). Lo realmente peculiar y sorprende es que Heidegger plantea un sistema idealista desde el problema principal de la filosofía tradicional que recae sobre la pregunta acerca del ser. De esta manera, su propuesta metodológica surge desde la pregunta por el ser y no desde la pregunta por el hombre.

A pesar de ello, la antropología se presenta enseguida dentro de las primeras páginas de *Ser y tiempo*, en concreto a partir de la página 7 y siguientes. Con ello, Heidegger enlaza perfectamente al *yo* humano con la búsqueda del ser, quizás este enlace se torne irremediable, pues como Heidegger manifiesta en dicha obra, el ser humano es el ser más cercano al ser, siendo aquel que interroga por el sentido del ser mismo, y esto lo hace inseparable del ser y de su búsqueda.

De esta forma, Heidegger utiliza para su exposición antropológica una *mostración* o simple descripción del *yo* en sí mismo.^[125] Su idea base se apoya en que no hace falta la abstracción o la construcción sistemática –metodología utilizada en el idealismo más absoluto- para proponer un sistema eficaz que nos lleve hasta el ser, o por lo menos, que nos acerque al máximo a éste. Por tanto, con esta postura existencial, Heidegger se muestra en contra de lo sistemático, de lo abstracto y de lo absoluto.^[126]

En efecto, Heidegger está en total oposición con la forma más extrema de la filosofía esencialista unilateral, la cual hizo su aparición a principios del XIX de manos de Hegel. A pesar de que la moderna filosofía subjetivista e idealista a partir de Descartes había ido reduciendo la realidad objetiva hasta situarla dentro del hombre, convirtiéndolo en el centro del mundo, en esos momentos, Hegel convierte toda la realidad en puro pensamiento y en una esencia general, fenómeno de una idea. El resultado de esta radical conversión de la realidad es que el individuo no logra situarse y entregarse a este sistema absolutista, dado que su vida no se sentía iluminada ni orientada por él.

Según Heidegger, el hombre *no es esencia, es sólo existencia*.^[127] Esto significa que mientras las cosas externas al hombre son algo estático, acabado, permanente, el hombre es algo inacabado y no definitivo. Se podría decir, que el hombre es pura y simplemente lo que es, y no es esencia permanente en sí, o sea, *sustancia*. El hombre, desde la perspectiva existencial de Heidegger, es algo en continua creación, algo dinámico, alguien que siempre está luchando contra sí mismo, y que debe darse su propia forma.

En el existencialismo heideggeriano, lo primero que se impone al hombre al preguntarse por su sentido, es su existencia. El hombre no debe derivarse de un tercero necesario (esencia o Dios), sino que simplemente se encuentra existiendo.

El ser humano tiene que quedar fuera de cualquier contenido o relación de la vida externa, en él no debe quedar más que el puro hecho de existir.^[128] Por lo que en lugar de un pensamiento severo, objetivo, lógico y teórico –bases del pensamiento idealista- Heidegger pone como base de su filosofía estados de ánimo, tales como la angustia y la cura.

Por otra parte, para Heidegger, al igual que para los filósofos vitalistas,^[129] la realidad no sólo es impenetrable al pensamiento por su plenitud y gran profundidad, sino que lo es por su total absurdidad. De esta forma, el existencialismo no intenta representar la existencia como objeto de pensamiento y demostrarla desde fuera, sino que la experimenta desde dentro, es decir, desde el interior, mostrándola en toda su peculiaridad. Esto demuestra que, a pesar de los distintos grados de existencialismo que se pueden apreciar, en términos generales, para el existencialista es inútil intentar mostrar la existencia desde la inteligencia objetiva. Cualquier intento de esclarecimiento racional desemboca en una multitud de contradicciones. Por tanto, y sin duda alguna, el existencialismo está en oposición de los sistemas cerrados y conceptuales, dado que los existencialistas pertenecen a un estado preferentemente contemplativo.

Pero, a pesar de la prevención que los existencialistas manifiestan con respecto al racionalismo e idealismo más absolutos, estos no presentan ningún sistema propiamente filosófico, ni siquiera una ontología general. Se limitan a la iluminación y contemplación de las posibilidades concretas y situaciones individuales de la existencia humana. Heidegger quiere reaccionar contra esta forma de actuar y pensar tan

radicales, planteando en su análisis de la existencia el aislamiento de dicha estructura existencialista, y preparando, de este modo, el camino hacia una ontología general de la existencia.^[130]

Heidegger deja bien claro que el propósito de su obra *Ser y tiempo*, es elucidar el sentido del ser, y la de su metodología la de proceder por vía concreta en dicha elucidación. Esta llamada a lo concreto es el carácter propio del existencialismo. En otras palabras, Heidegger intenta elaborar una filosofía del ser fundada en el análisis del ser concreto y singular, y quiere que esta clase de filosofía se le denomine *existencial* y no *existentiva*.^[131] No en vano, Heidegger funda toda su ciencia del ser -como se ha podido observar en el apartado dedicado a la metodología heideggeriana- desde la perspectiva existencial del *Dasein*. La búsqueda del ser jamás se podrá realizar, según advierte Heidegger, a través de ninguna demostración, dado que el ser no tiene carácter de un posible. Para Heidegger, como ya indiqué, la cuestión del ser exige que se proceda por vía fenoménica, es decir, que se realice mediante una *mostración*. Esto significa que sólo desde la existencia del *Dasein*, que es aquel que se interroga por el ser, será posible acceder al ser mismo. O si se quiere, esto equivale a decir que los preliminares de la investigación ontológica de Heidegger están fundamentalmente constituidos por el análisis existencial del *Dasein* singular y concreto que soy *yo*. En suma, toda la ontología heideggeriana está arraigada en el análisis *existente* del ser que somos nosotros mismos.

De esta manera, el *Dasein* es la posibilidad concreta de mi existencia, y ello equivale a decir que la existencia tiene prioridad sobre la esencia. Esta afirmación puede dar pie a una mal interpretación, por ello hay que dejar claro que Heidegger no dice que la existencia preceda a la esencia, sino que ésta tiene *preeminencia* sobre la esencia. Con ello quiero decir que, para Heidegger, la esencia no tiene más que una manera posible de ser que es el existir, mejor dicho, que la esencia consiste en la existencia. Con lo que, definitivamente, Heidegger plantea que la existencia tiene sobre la esencia la prioridad de una condición absoluta y con esto, de alguna manera, planta su base existencialista sobre la base idealista de Hegel.

Esta conceptualización de la existencia no tiene sentido sin la historia y el tiempo dentro de la antropología de Heidegger. La analítica existencialista sólo podrá ser captada bajo la forma de la *historia* y, por tanto, bajo el influjo de la *temporalidad*; de esta manera se abre paso a la finitud del *Dasein*. Curiosamente, a pesar de la enorme diferencia entre el existencialismo y el idealismo, éste último también soporta, bajo una apariencia indestructible, la carga de la historia y de la temporalidad para poder edificar y modelar todo su sistema filosófico.

Según Heidegger, en último término, es la esencia la que puede introducir en el ser un toque intemporal, por su título de potencia con respecto al acto de existir. Pero esta idea no tiene fundamento en el contexto existencialista heideggeriano, dado que en él la existencia no lleva consigo ninguna potencialidad. Es decir, la existencia siempre es en acto porque lo que puede ser y sus posibles no son sino la expresión de lo que es

en acto. Así que, todo queda plasmado en la propia existencia.^[132] Así pues, se puede decir que tras el ideal del infinitismo especulativo, cuya base es el concepto del espíritu, *Ser y tiempo* y, por tanto la analítica existencial de Heidegger, refleja todo el entramado de la repetición de la cuestión griega del ser y la finitud del *Dasein* moderno. Es el resultado de pensar el tiempo hasta el límite de la historicidad radical. Sin duda alguna, la tensión que se ejerce entre el espíritu y la existencia, la infinitud y la finitud, o si se quiere, entre el concepto y el tiempo, ya se podía distinguir en las diferentes estancias que documentan la elaboración del tratado de 1927. Pero donde realmente queda plasmada de una forma extraordinaria es en la estructura metodológica de *Ser y tiempo*. De esta manera, se ha de considerar a la ontología fundamental como la analítica de las estructuras de la finitud (ser-en-el-mundo, existencialidad, afectividad, caída y fuga de la inhospitalidad, angustia, ser-hacia-la-muerte y conciencia de culpa).^[133]

En este estado existencialista que envuelve a *Ser y tiempo* esta finitud es el drama de la exigencia absoluta de superación que envuelve el corazón del ser humano y, por supuesto, también es la impotencia de conocer dicha finitud y de no poder completarse a sí mismo, por lo que existe una necesidad insuperable de abrirse a la trascendencia más absoluta. Quizás, el existencialismo ha sido una postura filosófica que ha puesto de manifiesto la necesidad y exigencia de Dios que tiene el ser humano, pues Dios, sin duda alguna, ha sido la verdad más profunda y necesaria en la vida del hombre.^[134]

5. Hegel y Heidegger desde la perspectiva poliana: la sustitución del método dialéctico por la pregunta fundamental acerca del ser.

Leonardo Polo divide las dimensiones más importantes del ser humano, esencialmente, en tres: el *conocimiento*, la *tendencia* que culmina en la voluntad y la *afectividad*. De estas tres dimensiones del ser humano hay unas que hoy día se han atrofiado y otras que se han hipertrofiado. Aquellas que se han atrofiado son el *pensamiento* y la *voluntad*, por el contrario, todo lo relacionado con el nivel sentimental ha alcanzado un papel fundamental en nuestro mundo actual. Por esta razón el *sentimiento* es la dimensión que ha llegado a hipertrofiarse, siendo el *pensamiento* la dimensión que está más sometida a un profundo debilitamiento en nuestra sociedad.

En la Edad Moderna, la corriente del idealismo alemán, es la que más ambiciones intelectuales ha presentado dentro de la historia de la filosofía. Dentro de esta corriente filosófica, es el filósofo alemán Hegel el pensador más relevante, dado que ha tenido una gran influencia en el pensamiento de filósofos posteriores. Indudablemente, el pensamiento de Hegel es considerado un pensamiento del "*absoluto*". Es bien sabido que Hegel intentó consolidar su propuesta metodológica pensando absolutamente lo absoluto y eso fue, como confirmará Polo más adelante, el mayor error de su filosofía.

Desde el punto de vista histórico, Hegel elaboró su método en una situación bastante conflictiva, ya que fue elaborado en la etapa que se conoce como: *romanticismo*.

El pensamiento del hombre romántico se caracteriza, principalmente, por un desgarramiento interior. Este desgarramiento se origina porque el hombre se considera un ser contrariado, un ser que siente un gran mal estar frente a la vida. Para el hombre romántico todo es oposición y contradicción. Curiosamente, éste cuando intenta dirigir su vida por un cauce determinado, algo sucede, alguna contradicción imprevista surge de repente. Todo es estrictamente opuesto a lo que pretende realizar, a lo que le ilusiona, por lo que su situación se presenta incomoda e insoportable. Su mal interior no le permite desarrollarse y sentirse como le gustaría. Definitivamente, el hombre del periodo romántico es un total fracaso.

A pesar de todo, el hombre romántico cree que este desgarramiento debe tener una solución que le invite a salir de su situación desesperada y agobiante. La solución – según Hegel- se encontraría en alcanzar la *conciliación*. Hegel necesita dar vida a esta conciliación, de alguna manera, por lo que intenta afrontar esta situación de desesperanza con un método; un método que hasta entonces no había sido ideado ni utilizado por nadie: *el método dialéctico*. El método dialéctico hegeliano se puede determinar como un proceso por el cual las contraposiciones se piensan de forma individual, es decir, son pensadas por separado –y, o de forma simultánea-, una vez que se han pensado de forma individualizada estas contraposiciones se pueden llegar a

conectar obteniendo una nueva significación. El paso de un momento a su contradictorio es, para Hegel, una *renovación*, es decir, el nacimiento de algo nuevo, de una *novedad*. Con el método hegeliano las contraposiciones están en un continuo proceso, se puede decir que fluyen. Esta novedad fue la que coronó al sistema hegeliano como un método audaz y revolucionario que dio esperanza a la situación del romanticismo.

A pesar de los múltiples inconvenientes que puede llegar a tener la propuesta metodológica que ofrece Hegel, Polo defiende la genialidad de dicho sistema, pues hay que reconocer que es de un gran talante intelectual construir un método filosófico por el cual pensando A y no-A –pensando la tesis y la antítesis cada una por separado y uniendo esos dos momentos en una sola consideración- se intente llegar a una *verdad absoluta*. Pero, es indiscutible que, a pesar de todo el esfuerzo hecho por Hegel, este método filosófico no logró alcanzar su meta final. Por lo que tan sólo puede llegar a ser considerado, según la perspectiva de Polo, como una solución artificial y un progreso metódico aparente.

Polo mantiene que para que un método o camino sea innovador no debe ser un método meramente lógico o formal, sino que debe ser *generador de los contenidos*. Es necesario que en el método cada caso A sea un contenido y cada caso no-A sea otro contenido diferente. Es preciso, por tanto, que no-A sea B como tal no-A, y como no A referido a A. Y que a su vez, A y no-A sea un nuevo contenido de forma individual, ya que debe concluir de su unión un *universal concreto*. Pues, la negación no es una novedad pura, como se dejar ver en la proyección del método hegeliano. La razón se encuentra en que la negación no es completamente nueva de lo que se niega, es decir, la antítesis no es una novedad completa con respecto a la tesis, pues no-A está de alguna manera presente y contenido en A. Por ello, se establece una *relación general* entre los dos momentos, efectuándose la síntesis entre A y no-A; por tanto, es inevitable que exista una vinculación entre ambas, aunque sean parcelas opuestas.

Es indudable que, para que el método dialéctico se considere un método eficaz y cumplido, debe haber alcanzado un éxito total y, para ello, es imprescindible alcanzar la *síntesis última*, o sea, se debe cumplir la verdadera finalidad de dicho método: la generación de todo y, por tanto, la obtención del saber absoluto en el presente. Pero según los resultados obtenidos, esto no se ha llegado a cumplir con este procedimiento.

Hegel- según Polo- no ha conseguido alcanzar la meta propuesta en el método dialéctico porque ha pensado *el pasado dialécticamente*. En este sistema lo pensado, ya está dado, por lo que no se puede pensar nada nuevo. Pensar dialécticamente la historia es un grave error, ello no tiene ningún sentido, puesto que la historia es “pasado”. La única forma de que el método dialéctico tenga sentido, según Polo, es proyectarlo hacia el futuro, pues el verdadero cometido del método es la generación. Sin duda, como Polo insiste, ni mediante el pasado, ni mediante el pensamiento se puede conseguir ésta generación, tan sólo a través del futuro es posible su realización.

El sistema hegeliano defiende que el presente que debe conseguir el método dialéctico es la síntesis total y definitiva, sino es de ese modo, su método no tendrá validez alguna. Según Polo, curiosamente, Hegel en esto lleva razón, pues con su método se pretende que todo quede finalizado, mejor dicho, que haya tenido lugar. En dicha afirmación se encuentra el verdadero error de la metodología hegeliana, porque una vez que todo haya finalizado y el método consiga su meta final, ya no tiene ningún sentido continuar con este procedimiento, por lo que se puede llegar a prescindir de él perfectamente.

Pues bien, Polo considera que el método dialéctico es un intento desesperado de salvar la patética situación que generó la crisis romántica en el ser humano. Después del intento fallido de Hegel, el ambiente queda aún más enrarecido, y el desgarramiento interior es totalmente insuperable. El pensamiento comienza a atrofiarse y pensar es inútil después de este fracaso.

Como expliqué, debidamente, en el apartado dedicado a la propuesta metodológica hegeliana, el principal propósito de su dialéctica es el de eliminar la *suposición* o anterioridad, propósito que no consigue finalmente.

En dicha dialéctica no se consigue establecer plenamente la inteligibilidad, pues la suposición nace continuamente, aunque Hegel se empeñe en ocultarla. La consecuencia de ello, según Polo, es *la perplejidad y la pérdida del ser*.

No cabe duda, de que Hegel nota que la mismidad es un grave obstáculo para el incremento del conocimiento, pero en lugar de darse por vencido y aceptar esta limitación, intenta solucionarla con la reserva infinita del pensamiento. En esta trama cada objeto pensable es anterior a la totalidad, y ni siquiera alcanza una verdad parcial, sino que, directamente, se considera falso. Pero esa falsedad es considerada por Hegel como un momento de esta verdad, dado que el acceso a dicha verdad requiere el establecimiento de la particularidad. Por tanto, el comienzo de la propuesta metodológica hegeliana ha de ser la noción más vacía. Y es en esta indeterminación, donde sólo será posible generar nociones a través de la negación.

En efecto, cuando se niega A hay que poner no-A. Esta negación es lo más novedoso con respecto a la noción de A, pero dicha negación tiene un enorme inconveniente. El inconveniente es que la negación no deja de consumir la suposición o mismidad de la que tanto huye Hegel. Al negar A, A queda aislada, clavada en su suposición. De igual modo, no-A también queda supuesta, pues para concluir no-A hace falta sostenerse en la suposición de la noción de A. Como se puede comprobar, esta primera negación esta dirigida a la particularidad de las nociones A y no-A. La segunda de las negaciones de Hegel se dirige a la generalidad. En esta segunda negación se establece Y, es decir, el pensar a la vez A y no-A, constituyendo dicho pensar la verdad de las dos nociones.

Por consiguiente, el punto de vista de Hegel, consiste en ver cada una de las nociones de forma separada, o sea, como *inidéntica* con el propio pensar. Lo que Hegel

intenta es que lo que en la primera negación se supone, en la segunda negación se piense.

A pesar del aparente éxito de la situación, Polo afirma, que Hegel en la segunda negación se vuelve a la anterioridad o suposición de las nociones. De esta manera, lo que se intenta ocultar vuelve a salir a flote. La razón se encuentra, según Polo, en que para poder pensar la reunión de ambas nociones, o sea, para pensar Y, es necesaria la inclusión de las nociones anteriores, sin que sean reducidas aún.

Pensar no-A es imposible sin pensar A, por tanto, el pensamiento de la negación se posibilita en relación a su afirmación. Hegel no cae en la cuenta, según Polo, que las particularidades propias de A y de no-A, dadas en la primera negación, no se vencen con la generalidad de la segunda de las negaciones, por el contrario, es desde la generalidad como surgen las particularidades. En otras palabras, no hay particularidad sin generalidad y viceversa.

Polo advierte que Hegel exige al pensamiento algo que no es posible, el ejercicio de una reflexión completa. Por eso Polo niega la existencia de la segunda negación, y pone a la generalidad en la primera de las negaciones, determinándola como un tipo de objeto.

Curiosamente, este error le proporciona a Hegel una cuartada para no desfallecer en su intento de suprimir la suposición. Aceptar que la suposición se vuelve a introducir en cada triada (tesis, antítesis y síntesis) solapará el renacimiento de la suposición de las nociones antes pensadas, de las que se decía haber vencido su particularidad por medio de la generalidad. Una vez que se ha llegado hasta el final, se obtiene la *contemplación*. Contemplación, que al no ser ya proceso, recorre el camino inverso planteado en el comienzo.^[135]

Con este procedimiento Hegel configura su pensamiento circularmente. Lo original de este sistema filosófico es no permitir nunca el asentamiento del pensamiento, sino interpretar cada momento de modo que el pensar sea echado fuera, hacia el momento siguiente. Este error, según Polo, es un triunfo de la perplejidad^[136] y, sin duda, este error es peor que el de considerar la suposición como obstáculo del avance del pensamiento. En efecto, según manifiesta Polo, un objeto supuesto no es el saber absoluto, pero al menos es algo pensado, ello es preferible a la inestabilidad del propio pensar. A pesar de todo, este fracaso hegeliano, contiene un valor para la detección del límite mental propuesto por Polo en su metodología.

Según Polo, el ser no se puede llegar a conocer mediante el pensamiento porque, precisamente, lo diferencial del pensar es su diferencia con el ser. Ser y pensar, en términos de objetividad son perfectamente compatibles, pero *incompatibles* en términos de ser, dado que en el *acto* de pensar ya se está omitiendo al ser en absoluto, del pensar en sí mismo. Al margen del cognoscente, siempre se puede pensar más de lo que se piensa. Esta imposibilidad de salir del objeto desde el objeto con el pensamiento es lo que establece que la objetividad tiene carácter de límite para el pensamiento.

Polo manifiesta, que la objetividad sólo se ha de tener en cuenta en un solo sentido, como *abandono*. Por tanto, abandonar el límite del pensamiento si comporta un incremento del conocimiento. Con el abandono no se pretende superar, eliminar o negar el pensamiento. Abandonar el límite requiere detectarlo, darse cuenta de la limitación. Y en cuanto se detecta se posibilita el abandono.

Polo advierte que abandonar el límite es suspensión del pensamiento, y esa suspensión es sencillamente dejar de ejercerlo de acuerdo con la concentración de la atención. Para Polo, Hegel ha conseguido, en su primera reducción, rozar la cuestión de cómo incrementar el pensamiento pero, por el contrario, en la segunda reducción impide el éxito de dicha cuestión, por la simple razón, de que esta segunda reducción es objetiva.

En la primera reducción, Hegel determina el fundamento trascendental como realidad del sujeto pensante, pero para poder conseguirlo le hace falta recurrir a la objetividad, y ello pertenece a la segunda reducción. Según Polo, el error se encuentra en hacer depender la primera reducción de la segunda. Primero se declara la insuficiencia del objeto intentando eliminar la suposición, después se recurre a la propia objetividad porque sólo cuenta con el objeto para afirmar la realidad. Hegel no abandona el límite porque no lo detecta, este es el problema.^[137]

Como ya es sabido, la identidad tal y como Hegel la considera es un problema, dado que esta concepción de la identidad se encuentra en que pensar lo pensado tiene como resultado a este último, es decir, a costa del primero se obtiene el segundo. Esto hace que el proceso hacia el pensar requiera despegarse de lo pensado. Ello conlleva al proceso hegeliano a la *eternidad*, desde la indeterminación pura a la consumación final en que todo se recoge. Lo que Hegel determina es que la esencia necesita ser fuera de la existencia, es decir, la esencia no es un *dato*. En otras palabras, la esencia necesita ser como tal la esencia, ya que la esencia pensada es aquello a que pertenece el ser.

La palabra “esencia” no significa, en términos hegelianos, una clase especial de cosas, sino que esencia se refiere a objeto numeral, por cuanto nada queda en la cosa fuera de la esencia pensada. La esencia no se constituye de modo que el ser sea distinto de la esencia, esto hace considerar que el ser pertenece a la esencia presente.^[138]

El ser de Hegel no es un acontecimiento que sobrevenga a la esencia, sino que es la interna explicación de la esencia misma. Es lo “pensable” pero de un grado superior, rebasando la determinación existencial en el curso del proceso dialéctico mismo. De este modo, no se puede considerar al espíritu como una esencia traída a la realidad por la razón como momento todavía no cognoscible en la inteligibilidad del espíritu.

Sin embargo, según Polo, aunque la posibilidad del carácter dialéctico del proceso se encuentra en la graduabilidad de ser hegeliano, ello no significa que el proceso dialéctico tenga que ver con la idea de *cambio*, ya que es impensable que ninguna esencia pura se convierta en otra esencia pura. De este modo, el ser hegeliano

se desvela en cada una de las esencias distintas, aunque sin producir cambio alguno. En este punto se encuentra – como asegura Polo- uno de los errores de este sistema, porque tanto cambio como permanencia son la frustración de la metafísica de Hegel.

Por otra parte, en el sistema hegeliano no-esencia significa no-ser y, por tanto, *nada*. Sin embargo una esencia considerada sólo en términos de existencia es, para Hegel, *nada*, pues no atiende a su ser. Así pues, para que la existencia no quede marginada de la esencia en este proceso ha de ocupar un lugar determinado y concreto. No-esencia como no-ser es el *momento inicial* de la dialéctica hegeliana. En consecuencia, desde dicha perspectiva, nada se opone a considerar y entender al ser como proceso.

En realidad –advierte Polo- Hegel no niega el principio de no contradicción, concibiendo un ser diferente al que contempla en el principio. Después de este análisis del sistema hegeliano, Polo expone los siguientes resultados:

En primer lugar, según el filósofo alemán, la esencia no es un conjunto de notas armonizando por una congruencia lógica, sino que es algo *real*. O si se quiere, que la esencia se hace real como término del proceso en que se cifra el ser de la principialidad de la razón. La esencia no es un posible, en el proceso dialéctico, más bien es esencia porque es real, ya que no tiene sentido hablar de una esencia sin su ser. Así, para Hegel, la doctrina racionalista de la esencia carece por completo de valor metafísico porque una esencia que se ha fijado al margen del proceso no puede dar razón alguna de la existencia, ya que es puro espejismo –recordemos que la doctrina racionalista postula que el camino no hay que dirigirlo hacia la esencia sino que, por el contrario, hay que tomar como punto de partida la propia esencia- Es decir, en el racionalismo se va desde la esencia en busca de la realidad. Por tanto el absoluto de Hegel es la relación de un término y un principio que hace ser el término y en él alcanza la *identidad*.

En segundo lugar, Hegel busca el ser tan sólo en la esencia pensada. El ser no tiene sentido alguno sino es como ser de la esencia. De esta manera, el ser “para ser” necesita una determinación: *ser de una esencia como su realidad*.

En tercer lugar, la esencia abstraída de su ser tampoco tiene sentido. El ser sólo llegar a ser cuando realiza a la esencia, pero esto no significa una sustitución del uno por el otro. Lo que significa es que entre esencia y ser existe *identidad*.

Pues bien, para Hegel, no basta que una esencia *sea* para que sea idéntica. La identidad en un ser limitado no es real. En el método dialéctico, la identidad no corresponde a la esencia por el hecho *de ser* sin más, sino *al ser* en su culminación. Una esencia es más idéntica con su contradictorio que consigo misma, puesto que su mismidad no es la identidad del ser, sino pura falsedad y la contradicción viene a superarla.

Teniendo en cuenta lo que hasta ahora se ha expuesto, no parece a simple vista que la concepción del ser como ser de la esencia, ¿no es débil para él mismo?

Según Polo, esta concepción del ser como ser de la esencia debilita, indudablemente, al ser mismo. No hay que olvidar que la dialéctica hegeliana no es un

proceso rectilíneo, sino *curvo*. En este proceso no se va a la conquista de un ente supremo, sino a la del ser propiamente dicho, es decir, a la conquista de sí mismo. Aunque es posible pensar la esencia separada del ser, es imposible alcanzarlo desde tal forma de inteligibilidad. La esencia se compone de notas, el problema está en encontrar la síntesis de las notas, o sea, el ser de la esencia a que pertenecen. Es, totalmente imposible, llegar al ser a través del análisis de esencias más elementales (notas). Sólo desde el propio ser es posible ver los contenidos de dicha esencia; por esta razón – según Polo- Hegel se instala en el ser como indiscernible de la nada, en el ser de la esencia vacía. Ello da lugar al agotamiento del ser en cada esencia; para ser más exactos, cada esencia paraliza al ser, pues como ser de cada esencia el ser no puede progresar. Hay, por tanto, que considerar a la dialéctica como la *desparticularización* del ser, ya que en el propio proceso se determina que el paso a la esencia siguiente hace necesario el abandono total de la esencia anterior, paralizando el proceso. El momento dialéctico escapa, por decirlo así, del proceso. ^[139]

Polo no deja de reconocer que la propuesta hegeliana es extraordinariamente lúcida y ambiciosa. Pero a pesar de esto, Polo piensa que Hegel se equivoca porque interpreta que lo pensado es insuficientemente pensado por una razón distinta a su carácter de objeto pensado. Esta razón distinta es que el objeto no es toda la razón, siendo sólo una parte de la totalidad de lo pensable, por ello, lo pertinente es lograr la total posibilidad. Es en este punto donde Hegel se equivoca, pues el problema no centra su base en la totalidad. Hay que considerar que este proyecto de reunión total no es posible, dado que no puede haber totalidad inteligible, porque la inteligencia siempre puede pensar algo más respecto de cualquier totalidad.

Consecuentemente, centrar la base del problema en la totalidad no es el camino correcto. La totalidad no es el ideal de conocimiento, ni humano ni divino, sino un debilitamiento hacia la reiteración. En último término, el ser no es totalidad, pues la totalidad no existe. Por tanto, *el ser no es el ser de la esencia pensada*.

En efecto, el ser de Hegel necesita de la esencia, y esto lo deprime, esta necesidad lo hace desaparecer. Esto repercute negativamente en el sistema porque, de esta manera, no es posible evitar el haber respecto de la esencia; sólo reduciendo la dependencia de la esencia con respecto del ser, se daría la posibilidad de dicha evasión. Así pues, el déficit existente en la detección del carácter del límite del pensamiento en esta propuesta metodológica hace de la noción de presencia absoluta una situación insostenible. ^[140]

La propuesta hegeliana no es la única forma de hacer frente al haber. Así que, según la perspectiva de Polo, tampoco ha de considerarse correcta, aunque es cierto que Hegel dirige su mirada hacia el haber y esto lo hace valer.

Como ya expuse en el apartado que corresponde a la propuesta metodológica de Heidegger, no cabe la menor duda de que éste está al tanto de toda la problemática que existe alrededor del sistema hegeliano. Por ello Heidegger toma otro camino diferente que, desde su punto de vista, superpone dichas dificultades y dirige en un

sentido más lógico el viaje hacia el acceso al ser. Este camino se inicia con un cambio radical. Dicho cambio, se logrará, como es sabido, *reemplazando el proceso dialéctico por la pregunta fundamental acerca del sentido del ser.*

Paralela a la crítica de Hegel, Polo también establece sus razones de por qué la metodología heideggeriana tampoco llega a la meta propuesta y, por tanto, tampoco se puede considerar un método que culmine con verdadero éxito. Polo advierte que la estrategia que utiliza Heidegger, al igual que la que utiliza Hegel, es *monometódica*, como la mayoría de las estrategias utilizadas en la filosofía moderna. Este argumento también es perfectamente aplicable al caso de Hegel, dado que tanto uno como el otro están utilizando *un único* método, cuya dirección es unívoca. La diferencia radica en que Hegel lo hace desde el método dialéctico, y Heidegger desde el planteamiento de la pregunta fundamental acerca del ser.

Pero según Polo, a pesar de la similitud del método heideggeriano, con respecto a los demás métodos utilizados, éste hace una aportación original. Lo original de esta metodología se encuentra en que Heidegger piensa que el método es *intrínseco* al ser humano, o sea, que forma parte de la esencia del hombre. En este sentido, existe una clara diferencia con el método dialéctico, pues aunque en definitiva los dos métodos – tanto el hegeliano como el heideggeriano– culminen en la existencia, el método dialéctico no es nunca planteado desde la perspectiva antropológica, muy al contrario, se olvida de ésta para iniciar su proceso desde un punto muy distanciado de la esencia y existencia del hombre.

En la analítica existencial de Heidegger, la cuestión del método es la cuestión de la *hominidad*, o dicho de otro modo, el hombre es considerado el método por excelencia. Por tanto, en el pensamiento heideggeriano existe una estrecha relación entre el ser y el hombre hasta tal punto que tan sólo a través de la antropología se puede llegar a construir un método eficaz, ya que tanto el método como la meta deben constituir un único cuerpo. El hombre es trascendental sólo porque tiene una relación especial con el ser y esta relación se ejerce exclusivamente en el preguntar por el fundamento acerca del verdadero sentido de éste.^[141]

Es indiscutible que hasta la filosofía de Heidegger, los métodos filosóficos se habían concebido como un conjunto de reglas. Esto se puede observar claramente en las^[142] metodologías de Descartes, Kant o Husserl. Sin embargo, Heidegger, por el contrario, no considera que el método sea un conjunto de reglas a seguir, dado que el método va mucho más allá de esto. El método para Heidegger se define como una indagación acerca del ser humano.

Heidegger- según interpreta Polo- toma una dirección que se podría denominar *círculo hermenéutico*. En este método se afronta la objeción de círculo porque al determinar un ente en su ser y querer hacer sobre esta base la pregunta fundamental acerca de sentido del ser, la pregunta que interroga por el ser está moviéndose continuamente en círculo, al dar por supuesto para desarrollar dicha pregunta aquello que aporta la respuesta.^[143] Para Polo, el desarrollo de la pregunta

fundamental acerca del sentido del ser significa, ante todo, “ver a través” de un ente (el que pregunta) desde el punto de vista de su ser. Al determinar un ente en su ser y, posteriormente, querer hacer la pregunta que interroga por el ser, esto es lo que da lugar a dicha *circularidad* en el sistema, pues se da por supuesto para desarrollar la pregunta aquello que aporta la respuesta. Así la comprensión del ser –según Polo- es vaga, oscura e indeterminada, por lo que, aunque Heidegger intenta partir de lo claro va, irremediabilmente, hacia lo más oscuro, pues *del ser nada se sabe*.

Polo considera que Heidegger niega la interpretación del hombre como *autosuficiencia relacional* o *conciencia reflexiva*. Esto significa que el hombre se define como interesado por las cosas reales y, sin duda, estas cosas reales son necesarias para él, ya que es incapaz de mantenerse sin ellas. Por tanto, en lo que respecta a la estructura de la pregunta, hay que resaltar las diferencias entre aquello “a” y aquello “de” que se pregunta, es decir, a la diferencia entre ente y ser.

Pues bien, la distinción entre aquello “a” y aquello “de” que se pregunta es un intento de neutralizar la definición de *interés*^[144]. El hombre, según afirma Heidegger, no es un ente entre los entes, éste se muestra relativo al ser y no a los entes. El ser humano sólo se conduce respecto a los entes desde el ser. Estas afirmaciones son una reacción de Heidegger contra las antropologías del siglo XIX, centradas, principalmente, en la noción de *interés*.^[145] Atendiendo a esto en Heidegger- según Polo- caben tres clases de antropologías: la antropología que corresponde a la preeminencia del ente; la que corresponde a la dependencia del ente respecto a los demás entes y, por último, la antropología que corresponde a la necesidad que tiene el ente de interrogar.^[146]

Es evidente, continua Polo, que la pregunta fundamental no está bien articulada, dado que dicha pregunta tiene graves deficiencias. Por lo que Polo sostiene que dicho modo de acceder al ser no es el método de la ontología. Las deficiencias de la pregunta son las siguientes:

1. La primera es la distinción entre aquello “a” y aquello “de” que se pregunta. Tiene el inconveniente de suponer el ser respecto de su sentido. Si el ser como sentido se distingue del ente, no hay ninguna necesidad de proporcionarle un supuesto. Claro está que la pregunta si lo necesita porque una pregunta no puede partir de cero y, además, si ha de superarse la presencia, es preciso proceder más allá del supuesto. Aunque se acepte que el sentido del ser es el del ser, ¿qué significa el ser fuera de su sentido? o ¿qué el sentido del ser es el ser del sentido?

Si la pregunta necesita un supuesto y el ser en cuanto distinto del ente no lo necesita, según Polo, la pregunta no es el método de la ontología.

2. La segunda deficiencia estructural radica en la preeminencia del que pregunta. Dicha preeminencia atribuida al *Dasein* determina que en el hombre se da una distinción y una conexión entre ente y ser, es decir, entre aquello a y aquello de que se pregunta. Pero, como advierte Polo, no hay que olvidar que el hombre es *ontológico* y no meramente *óntico*. Esta conexión obliga a conceder al hombre un ser peculiar que no es el ser general, y que Heidegger llama *existencia*.

Polo mantiene que a los elementos estructurales de la pregunta por el sentido del ser se les han añadido una diferencia en el “de”, dado que el ser humano y el ser general no son lo mismo. Por ello, la idea de un ver a través de la pregunta se derrumba, de esta manera *Ser y Tiempo* se detiene.^[147]

Con respecto a la exposición de los prejuicios que realiza Heidegger en la cual se defiende que los prejuicios que corresponden a la naturaleza del ser acentúan más la necesidad de hacerse la pregunta fundamental, Polo piensa que Heidegger funda la *inversión* de los prejuicios en la distinción del ser y el ente. Esta distinción aparece en cada uno de los prejuicios establecidos.

El primer prejuicio dice: “el ser es el más universal de los conceptos”. Esto significa en la terminología medieval que *el ser es un trascendental*. Para Heidegger este prejuicio es aceptar la oscuridad del concepto universalísimo del ser; por lo que éste expone dicho prejuicio como la distinción entre el ser y las categorías, problemática que aún no se ha llegado a resolver. Según Polo, las categorías juegan un papel importante dentro del sistema heideggeriano, sobre todo, con respecto a la pregunta por el sentido del ser. Para comprender esto hay que recordar que las categorías son definidas por Aristóteles como *uno de los modos de decir el ser*, pues según dichas categorías el ente se dice real. La admisión de este modo de decir el ente real no debe comprometer la preeminencia del ente *veritativo*, por el contrario, habrá que asegurarla. Con ello Heidegger subordina las categorías por completo al sentido del ser.

Según Polo, la mejor forma de poner al ente categorial al servicio del ente *veritativo*, es interpretarlo como el mismo horizonte de su comprensión. Si este horizonte es el tiempo, la conexión de las categorías será el tiempo mismo. De este modo, las categorías se agrupan en tres clases: pasado, presente y futuro, y como la comprensión del ser es el hombre, dentro de este sistema las categorías heideggerianas se tornan antropológicas.

La mostración del hombre categorial subordinado al sentido del ser en cuanto horizonte de su comprensión es el cometido de lo que Heidegger llama *analítica temporal existenciaría del ser-ahí*. Por ello, Polo defiende que las categorías heideggerianas no son las de Aristóteles o las de Kant, sino que son primariamente los *existenciaríos*, o sea, los rasgos del hombre de acuerdo con los cuales pueden interpretarse como constituido o articulado en su ser por el tiempo, y el tiempo como horizonte de la comprensión del ser. Sin embargo, no se trata de investigar al hombre como un ente más, sino de entenderlo en el seno del método que busca el ser. Sin duda alguna, la noción del tiempo planteada por Heidegger se construye de acuerdo con la interpretación categorial del hombre.

El segundo prejuicio que dice: “el ser es indefinible”. Este prejuicio se deriva de la universalidad del ser y significa que ningún ente puede determinar el ser. Esta indefinibilidad reitera aún más la pregunta, justificándola.

A ello, Polo responde que el ser no sea definible no significa que el ser no sea *interrogable*. Heidegger en este prejuicio no utiliza una lógica de definiciones, ni

una lógica demostrativa, pues el horizonte de la comprensión del ser es *el tiempo*. Por lo que la lógica, como articulación, será el tiempo mismo, o sea, la conexión categorial en el sentido heideggeriano. Esta lógica del tiempo se revelará, según Polo, carente de sentido porque Heidegger al introducir el presente en su concepción temporal hace que cualquier formalización que se tenga que hacer, se realice en el *presente*, por lo que el tiempo no es un horizonte más amplio que la presencia. Entre el ser y el tiempo hay una diferencia de nivel tal que impide admitir que el ser se deje atrapar en el entramado formal del tiempo, así el ser queda más allá del tiempo como presencia oculta.

Por otra parte, si el sentido del ser es superior y ulterior al ente (incluido al hombre), ha de negarse que entre el ente y el ser exista una relación lógica necesaria. El ser se manifiesta como quiere, de forma imprevisible y aleatoria, así que el razonamiento de Heidegger se desliza hacia el *voluntarismo*.

El tercer prejuicio dice: "El ser es el más comprensible de todos los conceptos". Esta comprensibilidad muestra a Heidegger la gran incomprensibilidad del ser. Es cierto que al utilizar al ser como término medio con ello alcanzamos cierta comprensión del ser, pues sin esta no se puede aludir al ente. Esta precomprensión nos invita a volver a plantear la pregunta por el ser.

Atendiendo al tercer prejuicio, según Polo, cuando Heidegger plantea que nuestro trato con los entes es imposible sin cierta comprensión del ser está planteando, con ello, la cuestión del *juicio*, cuestión muy antigua.

Desde Aristóteles el juicio es el lugar de la verdad, pero Heidegger es ambiguo en este punto, pues discrepa en la noción de *verdad judicativa*. Para Aristóteles la verdad *judicativa* es la adecuación explícita de la cosa. Sin embargo, por el contrario para Heidegger este sentido de la verdad es secundario, pues el ente *veritativo* es más importante que la cosa real y no puede medirse por ella. A causa de esto, la conexión *judicativa*, que es una conexión de entes no se torna clara porque se invierte el prejuicio y se justifica la necesidad de la pregunta por el sentido del ser, el cual no se agota en la conexión *judicativa*.

Heidegger acepta que la cúpula verbal es cierta comprensión del ser y, como cúpula verbal, que el ser es el más comprensible de todos los conceptos. Pero, según considera Polo, como elemento de una pregunta, la cúpula verbal no es un elemento del juicio, ya que preguntar no es juzgar. Una pregunta no es formalmente un juicio, siendo la cúpula verbal la formalidad del juicio mismo. En realidad, Heidegger necesita establecer cierta comprensión del ser para que la pregunta por el sentido de éste tenga alguna base.

Es necesario recordar que la pregunta no puede partir de cero, pues una pregunta implica, de alguna manera, un cierto saber y un cierto no saber.^[148]

A pesar de las numerosas críticas que Polo hace a la propuesta metodológica de Heidegger, éste está de acuerdo con Heidegger en algunos aspectos de dicha propuesta. Polo reconoce que la presencia del ser es *la presencia del fundamento*. Que

el fundamento sea en presente significa que no abandona aquello que fundamenta y, por otra parte, que el hombre es capaz de establecer una correspondencia en presente con el fundamento mismo. Polo admite que, aunque Heidegger introduce la pregunta con algunas imprecisiones, la pregunta queda definitivamente determinada como pregunta que interroga por el sentido del ser, dado que la investigación de Heidegger se mueve en la línea moderna, línea que se centra en el ente en cuanto verdadero. De esta manera, su aportación consiste en una sustitución de la conciencia trascendental por el tiempo interpretado como el horizonte más amplio de la comprensión del ser.

A pesar de ello, tanto la contribución a la historia de la filosofía del planteamiento heideggeriano como la del planteamiento hegeliano son muy discutibles. En el caso de Heidegger, aunque ha sacado muchos aspectos importantes del pensamiento de otros filósofos anteriores también ha desfigurado, de alguna manera, el perfil de estos pensamientos, forzando su interpretación.^[149] En realidad, el planteamiento filosófico de Heidegger es la distorsión de otros planteamientos anteriores; por eso no en vano, Polo no está de acuerdo con el método que Heidegger utiliza para llegar al verdadero conocimiento de las realidades últimas, dado que no encuentra en él ninguna solidez que le permita aceptarlo.

Una de las razones por la que Polo mantiene este desacuerdo con Heidegger se encuentra en la afirmación: toda pregunta es *ambivalente*. Polo advierte que la pregunta implica el saber y el no saber, y en la medida que la pregunta se apoya en lo ya sabido, esta “supone”. En consecuencia, la pregunta es una debilitación de lo pensado o sabido y en este debilitamiento la pregunta implica *perplejidad*. Por tanto, la pregunta, según Polo, es la que media entre lo supuesto y lo perplejo.

Otra de las razones se encuentra en que la pregunta es una forma de *negación* o de *reflexión*; esto significa que preguntar es prohibir que lo que se sabe acerca de la pregunta sea la respuesta. Así la pregunta juega en un doble terreno: la pregunta puede proporcionar un aumento en la determinación de lo sabido, es decir, aumenta la certeza de lo sabido, o por el contrario, puede proporcionar un aumento en la generalización indeterminada del saber, haciendo relativo lo ya sabido.

Por tanto, es indiscutible que la pregunta exige una respuesta y, por esta razón, no queda nunca satisfecho el preguntar. Así que, el verdadero origen del preguntar, como antes advirtió Polo, es la *perplejidad*. El preguntar termina, por el contrario, el saber nunca puede ser saturado; la respuesta de una pregunta, su solución es lo que la hace provisional como forma de saber. El saber es *insaturable*, por ello, la pregunta no puede ser una solución para poder llegar al verdadero conocimiento del ser.^[150]

Es evidente que con la pregunta no se puede adelantar al fundamento, salvo que el fundamento no fuese considerado, como lo ha sido por Heidegger, como lo *primero*, es decir, como aquello a lo que nada se puede adelantar. Lo primero, el fundamento, no se puede conocer antes de llegar porque en ese caso no sería lo primero, dado que lo primero sólo es alcanzable desde su prioridad. Polo asegura que esta es la razón por la que la pregunta fundamental acerca del sentido del ser, no ha

podido obtener una respuesta, ya que no se formuló para poder ser respondida. Es obvio, según Polo, que la pregunta fundamental no pudo hacerse con un sentido porque Heidegger al preguntar da por sabido el *no saber*.

Como respuesta a la imposibilidad de dicho planteamiento, Polo propone olvidar el preguntar como vía posible para acceder al ser y *abandonar* todo subjetivismo en el conocimiento. Polo no deja de insistir en que el mayor error de Heidegger es considerar al ser como si fuese un ente más, esto es lo que conlleva a su *fenomenización*. Ello significaría que el ser está oculto entre los entes, y ese ocultamiento es también una forma de fenómeno. Sin duda, Heidegger ha pensado en el ser como en un fenómeno oculto al que intenta desocultar mediante la pregunta por el fundamento, no cayendo en la cuenta de que al preguntar se supone y, suponer es dar por sabido; en este suponer sobre el ser está su mayor error. Dar por sabido algo acerca del ser, según Polo, es poco probable, ya que *del ser no se puede dar por sabido nada*. Sin duda, el ser no es del pensar ni de la libertad. Por el contrario, el ser está oculto en su trascendentalidad y, por tanto, queda oculto al entendimiento.^[151]

La suposición, prosigue Polo, es el ocultamiento del ser, un ocultamiento que se oculta, que enmaraña el pensamiento. Por esto, *suponiendo* es imposible desocultar el verdadero sentido del ser.

Como se puede apreciar, me he referido a la palabra “enmarañamiento” en numerosas ocasiones, El enmarañamiento, según Polo, es *la ofuscación que se produce ante la ultimidad del saber cuando se confunde el más allá con un objeto no presente*. Sin duda, el enmarañamiento de la conciencia da lugar a la perplejidad y ésta se convierte, irremediamente, en una confusión para proseguir el saber y proyectarlo como un presente que no puede llegar a compadecer. Para Polo, como ya he comentado antes, preguntar no es la forma de saber, pues la pregunta pertenece a un orden que no es el de saber propiamente dicho. A este orden es lo que denomina Polo *perplejidad*.

La perplejidad es solidaria de la función anticipadora del saber. Esta solidaridad, por el momento, puede detenerse de este modo: El saber como anterioridad o suposición es distinto del saber como prosecución. La perplejidad marca que el saber como anterioridad no es diferente a esta distinción; es, por tanto, la huella de la carencia de prosecución en el saber que supone. Saber como anterioridad no es saber asentado en finitud, sino saber para quien la carencia de prosecución se traduce en suspensión funcional de su valor estable. La suspensión tiene que ser funcional ya que la anterioridad del saber sólo puede suspenderse en lo inalterable distinto de la prosecución que es la pura reiteración.^[152] Pues bien, Polo en lugar de sostener la perplejidad ha sometido a ésta a un riguroso examen, reduciéndola a suposición. La tarea es la de despejar la perplejidad, dándose cuenta de su engaño y abriendo camino hacia el saber, pues el límite mental no es un obstáculo para el conocimiento, sino que es tan sólo un escalón que hay que sortear para poder llegar a alcanzar lo

trascendental. Atendiendo a esta razón, el enmarañamiento de la conciencia es, más que una traba, una oportunidad para poder conocer el verdadero sentido del ser.

Hay que recordar que para Heidegger, el hombre es *el ente que se le va su ser en el desvelamiento del ser* porque su existencia carece de sentido alguno, a consecuencia de ello, el hombre está totalmente esclavizado por la búsqueda del verdadero sentido del ser. Así que, desde la perspectiva de Heidegger, es de vital importancia continuar esa búsqueda preguntando continuamente por dicho sentido, de lo contrario, el ser humano seguirá estando perdido en el ser.

Desde este punto de vista, Heidegger según Polo, ha sabido plantear correctamente el problema. Es cierto que el hombre está perdido en el ser, es decir, está desorientado, no sabe quién es ni tampoco hacia donde se dirige. El fundamento se encuentra oculto y el hombre está sumido en la desorientación total. Esta desorientación es a causa de la hipertrofia del pensamiento. Cuando la conciencia se enmaraña se pierde por completo la orientación ya que al hallarse el fundamento en la conciencia, bien como objeto o como autoconciencia, se crea una gran confusión. Es indudable, según Leonardo, que el error de Heidegger se encuentra en no haber detectado que esto es lo que dificulta el encuentro con el ser; insistiendo en atrapar el fundamento en el tiempo y, de esta forma, ampliar el horizonte temporal, cosa que no ha sido posible, visto el resultado, en ningún momento.

Heidegger quiere explicitar el fundamento mediante la vía de la abstracción y esto no se pudo conseguir. En este sistema –según Polo– tanto generalidad como fundamento son confundidos dando lugar a una falsa idea de lo trascendental.

Polo considera que la solución para la desenmarañación de la conciencia se encuentra en una simplificación de la atención intelectual, es decir, detectando el engaño se descubre la raíz de la perplejidad.

Heidegger establece un límite al conocimiento del ser, poniendo límite al fundamento, pero no es capaz de abandonar dicho límite^[153], por ello fracasa en su metodología. Sólo detectando que la presencia es mental y no temporal ni trascendental ya se está en condiciones de detectar los primeros principios. Hay que dejar que se muestren en su *principalidad real* y, de esta manera, no llegan a confundirse, por el contrario, con esto se amplía la comprensión a su intelección. El conocimiento del ser, según Polo, se amplía abandonando la presencia en la forma de la captación de los primeros principios en su vigencia real. De esta manera, el futuro de la ontología se encuentra en darse cuenta que el presente no es temporal, sino mental y que, tampoco es un objeto sino que, se trata de una *operación*. El error más grave que ha cometido Heidegger, según argumenta Polo, no es el de haber fracasado en su búsqueda del ser, sino el haber frustrado *la libertad humana*. Su concepción de la libertad, como abismo o carencia de fundamento, es simétrica con el fundamento. A la libertad no le falta fundamento, porque ella es *además* y, por esta razón, coexiste con el fundamento.

En el pensamiento heideggeriano la persona y la libertad están intrínsecamente ligadas al fundamento, pero para poder conocer o advertir al ser no se puede estar fundado ni fundar, sino coexistir con el ser, yendo más allá de éste. Heidegger al apoyarse en la antropología para elaborar ontología se encuentra atrapado en la finitud. Esta es la razón por la que la antropología debe estar separada de la ontología.

Sin duda alguna, hay que reconocer que después de la iniciativa fallida de Hegel por acceder al conocimiento del ser, el intento más serio por instalarse exitosamente en dicho conocimiento ha sido el de Heidegger. A pesar de esto, Polo considera que con el acto de asumir la perplejidad al igual que lo hizo Hegel, Heidegger, determina el irremediable fracaso de su sistema.^[154] Según manifiesta Polo, es indudable, que la perplejidad no puede ser la última palabra. Hay que insistir en que el saber humano convive con su propio límite en cuanto el pensamiento se objetiva, en su mostrarse. Polo considera que si se puede caracterizar con precisión el límite, dicha caracterización se convierte en un camino, en un método. Esta caracterización del límite se concentrará en lo que ya anteriormente se denominó: *acontecer-pensar*.^[155]

En definitiva y resumiendo un poco lo anteriormente expuesto, es un grave error por parte de Heidegger—según manifiesta Polo— haber introducido el *presente* en el tiempo *ek-stático* ya que el presente no forma parte del tiempo. En realidad, el presente es una *operación mental* y su verdadera misión es la de unificar el antes y el después.

Al introducirse el presente en el tiempo se ha seguido suponiendo que la presencia es el límite mental. La presencia tiene que ver con el tiempo en la medida que lo articula, pero no es algo temporal sino que, por el contrario, es muy superior al tiempo en sí por tratarse de una *operación intelectual*.^[156]

Polo mantiene que la temporalidad, tal y como la plantea Heidegger, no puede expresarse mediante un *lenguaje proposicional*, sino que se ha de manifestar por un lenguaje mucho más primitivo que ajuste el sustantivo y el verbo. Un claro ejemplo son las expresiones siguientes: “La nada nada” o “el tiempo temporea”, tales expresiones no son tautológicas, ya que implican *sintaxis*. Sólo cuando se es capaz de unir de forma inseparable el verbo y el sustantivo es cuando se comienza a comprender que el fundamento de las cosas está en las cosas mismas. Sin embargo, lo que verdaderamente pretende Heidegger es separar el verbo de los sustantivos semánticamente intrínsecos (entes) y reconocer el sentido semántico verbal que le es intrínseco. Por lo que la temporalidad *ek-stática* que propone Heidegger se podría definir como *la remisión puramente verbal entre los tres momentos nominales de tiempo*.^[157]

6. Temporalidad y existencia. Polo: Pensar y tiempo en Hegel y Heidegger.

Personalmente, pienso que las tres propuestas metodológicas tienen en común dos puntos esenciales, que son las bases de dichos sistemas. Uno de estos puntos es la *temporalidad*, el otro la *existencia*. Por ello, creo que es indispensable dedicar este último apartado de la tesis a explicar, de la forma más clara posible, toda la problemática que gira alrededor del tiempo y la existencia, pues según manifiesta Polo, la perspectiva temporal y existencial de Hegel y Heidegger son muy distintas, y esta diferencia lleva a considerar los puntos de acuerdo o desacuerdo existentes entre dichas perspectivas metodológicas.

Heidegger, en el apartado “El concepto del tiempo en Hegel” de su obra *Ser y tiempo*, afirma que para Hegel^[158] el tiempo se puede definir como: “*la multiplicidad abstracta de los puntos en él diferenciables*”.^[159]

Esta peculiar definición del tiempo es explicada por Hegel de la siguiente manera:

Nuestra percepción espacial está constituida por un número infinito de puntos que se encuentran ubicados en el espacio; pero ese número infinito de puntos, aunque se hacen diferenciar del espacio para constituir una entidad determinada no interrumpen el espacio que ocupan. El espacio no surge por medio de dichos puntos. Sin embargo, es indiscutible que los puntos son a su vez parte inseparable del espacio. Así que, es correcto afirmar, según Hegel, que *todo punto es espacio, mientras que el espacio no es, de ninguna manera, el punto*. Dicho esto y atendiendo a esta concepción espacio-temporal, se deduce que el espacio no surge de los puntos, ni queda interrumpido, permaneciendo diferenciado por estos, y quedando diferenciado a su vez como espacio. La sutil diferencia del punto en el espacio es denominada, por Hegel, como *negación del espacio*. Y la diferencia que determina al espacio como *puntualidad*.^[160]

Pues bien, según esta exposición, hay que admitir que el punto tiene una realidad en el tiempo. La puntualidad, o espacio, constituye un continuo *ahora*, ahora que es condición de *posibilidad de ponerse-para sí*. Dicha condición de posibilidad constituye el ser del punto, siendo ese ser el haber sido pensado. El pensar del espacio en los continuos *ahoras* y en el estar fuera de sí, es lo que determina la temporalidad. Dicho de otro modo, el espacio “es” tiempo, o si se quiere, *temporalidad*.

Desde la perspectiva hegeliana toda construcción espacio-temporal sólo es posible a través del pensamiento. Esto significa que la estructura espacio-temporal al ser posibilitada por el pensamiento, o sea pensada, queda aprehendida en su ser. De esta manera, Hegel, determina el tiempo como *negación de la negación* (de la puntualidad).^[161]

Hegel mantiene que el tiempo es lo *abstracto*. Es el ser que, siendo, no es, y que, no siendo, es. Consecuentemente, el tiempo es posible definirlo

como *devenir*.^[162] Devenir es tanto llegar a ser como dejar de ser. El devenir es como un “pasar a”.

Como ya he señalado el ser del tiempo hegeliano es el ahora; pero todo ahora también es un *ya-no-es*, y un *antes de ahora todavía no ha sido*. Es en este punto donde se encuentra la negatividad temporal a la que antes me refería. La negatividad de la negatividad hace concebir, a Hegel, la temporalidad como *no-ser* (volvemos al problema de la identidad hegeliana en el que tanto insistí en apartados anteriores). En esta concepción temporal, lo único que tiene una verdadera realidad es el *presente*,^[163] presente eterno que se origina del pasado, y está preñado de futuro.^[164]

Sólo en virtud del tiempo como negación de la negación, o conceptualización dialéctica-formal del tiempo es posible establecer, según Hegel, la relación o conexión del tiempo con el espíritu absoluto. Como se ha dicho en repetidas ocasiones, el espíritu absoluto es, en el sistema hegeliano, el *concepto*, y el concepto es la *concepción autoconciente* del sí-mismo. Esto significa que el espíritu absoluto como concepto que se autoconcebe es el *yo*. El *yo* es, por decirlo de alguna manera, el concepto puro que ha venido a la existencia, poseyendo una singularidad que alberga universalidad, o sea, el *yo* es *singularidad universalizada*.

En efecto, el espíritu se alberga en la existencia para conseguir la meta final: *su propia concepción o saberse a sí mismo*. Según Heidegger para Hegel, el espíritu absoluto es, ante todo, *progreso cualitativo*. En este progreso el espíritu es, totalmente, consciente de su finalidad, el conocerse a sí mismo, o si se quiere, el descubrimiento del autoconocimiento impreso en la esencia del propio espíritu. Por tanto, la existencia del espíritu absoluto se puede entrever como una continua lucha contra sí mismo; cada paso, cada avance es un obstáculo menos para poder alcanzar su propia totalidad o conceptualización.

Dado que el desarrollo y progreso del espíritu tiene sus cimientos en la negación de la negación (*síntesis*) es lógico que el espíritu caiga, irremediabilmente, en la temporalidad. Esta inmersión en la temporalidad se origina porque el tiempo al ser el concepto mismo que está ahí, presentándose a la conciencia como intuición vacía, recae continuamente en el espíritu, atrapándolo dentro de sí. Así que, según manifiesta Hegel, la desparticularización del espíritu fuera del tiempo, sólo sería posible si el tiempo mismo desapareciese.

Esto ocurrirá cuando el espíritu logre su meta final, es decir, cuando aprehenda su concepto puro. Si se acepta dicha interpretación, se puede interpretar la temporalidad hegeliana como destino y necesidad del inacabamiento del espíritu absoluto.^[165]

Heidegger toma otra postura diferente a la mantenida por Hegel, afirmando que “su analítica existencial del Dasein arranca de la *concreción* de la existencia misma fácticamente arrojada, buscando desvelar la temporalidad como su posibilidad originaria”.^[166]

Heidegger manifiesta que todos los esfuerzos de su analítica existencial o antropología están dirigidos a conseguir una meta muy concreta. Esta meta es encontrar una respuesta válida para la pregunta acerca del verdadero sentido del ser. La pregunta fundamental sólo es posible hacerla (como ya se expuso en el apartado dedicado a la propuesta metodológica heideggeriana) desde la existencia del *Dasein*, dado que la comprensión del ser pertenece, exclusivamente, a la constitución del ser del propio *Dasein*.

Pues bien, en realidad el todo que se busca, en la analítica existencial que Heidegger propone, es el de los dos términos que constituyen la existencia del *Dasein*: el nacimiento y la muerte. Dicho de otra manera, lo que Heidegger busca y termina presentando en su antropología, es el ente que se despliega entre el nacimiento y la muerte, términos que encierran la integridad del *Dasein*.

Visto superficialmente, la base existencial del *Dasein* consta de una secuencia de vivencias en el interior del tiempo (en algunos aspectos la concepción temporal de Hegel y Heidegger parecen tener similitud, aunque no hay que olvidar que Heidegger al igual que Polo necesita apartar la presencia para elaborar su sistema).

Estas secuencias sólo son propiamente reales desde el "ahora" de cada momento,^[167] porque las secuencias vividas en el pasado y las por venir ya no son reales. Por tanto, la existencia del *Dasein* tan sólo es real desde el minúsculo *ahora* que vive en cada momento, atravesando a saltos -como Heidegger dice- las secuencias de ahora de su tiempo. En este acto por el que el *Dasein* está supeditado a los ahora y, por consiguiente, a su temporalidad, radicaría el fino hilo que une en la analítica existencial de Heidegger, el tiempo y la existencia. Por tanto, el tiempo también se presenta en la existencia del *Dasein* como una continua sucesión *infinita de ahora*. En esta sucesión temporal es imposible encontrar un comienzo y un fin, pues el último ahora está seguido de otro ahora, y así sucesivamente, hasta el infinito. Esto es lo que plasma al tiempo heideggeriano como *infinito* en cualquier dirección.^[168]

En consecuencia, el *Dasein* se determina *temporal*. Pero Heidegger necesita profundizar más sobre esta cuestión, no se conforma con aceptar que la existencia sea, según Hegel, la relación o conexión del tiempo con el espíritu absoluto. Como se ha dicho en repetidas ocasiones, el espíritu absoluto es, en el sistema hegeliano, el concepto, y el concepto es la concepción autoconciente del sí-mismo. Esto *significa* que el espíritu absoluto como concepto que se autoconcebe es el *yo*. El *yo* es, por decirlo de alguna manera, el concepto puro que ha venido a la existencia, poseyendo una singularidad que alberga universalidad, o sea el *yo* es, o se define, como *singularidad universalizada*.

Por tanto, es indiscutible que el *Dasein* fáctico nace y muere *nativamente*; esto significaría que el nacimiento y la muerte son mientras el *Dasein* existe, siendo posibles sólo en base al *Dasein* como *cuidado*.^[169]

A la específica movilidad del extenderse extendido -como Heidegger suele decirse le denomina el *acontecer* del *Dasein*. Este acontecer o extensión del ser

del *Dasein* sólo es posible a través de la historia, dado que el *Dasein* es *historicidad*, y dicha historicidad debe ser aclarada desde la temporeidad. Con ello, Heidegger quiere dar a entender que el *Dasein* no es un ente temporal porque su existencia se constituya dentro de la historia, sino que, por el contrario, el *Dasein* sólo puede existir históricamente porque es temporal en el fondo de su ser.^[170]

Según la analítica existencial que Heidegger plantea, el *Dasein* existe como un ente al que en su ser le va este mismo ser. Desde este conocimiento, el *Dasein* se revela como *arrojado*. Heidegger utiliza esta expresión para hacer ver que el *Dasein* ha sido abandonado, arrojado a este mundo. Y a causa de este estar en el mundo, o sea, en cuanto cuidado, el *Dasein* queda *abierto como ahí*. Esta apertura como *ahí* hace que el *Dasein* se ocupe de aquello que rodea su existencia. A causa de su carácter de cuidado, el *Dasein* planea, calcula y previene desde la temporeidad utilizando la *databilidad*. Datar es la estructura relacional entre el ahora, luego y entonces.

Estos momentos (ahora, luego, entonces) pertenecen a la unidad *ek-stática* de la temporeidad, siendo ellos mismos tiempo. Y se encuentran en la propia esencia del *Dasein*. De esta manera, el tiempo queda datado a partir de aquello que se hace. En la medida en que el *Dasein* se absorbe en lo que se ocupa, es decir, en su propia existencia, se va también, disipando la temporeidad. Por eso, el *Dasein* no se comprende en una existencia de horas, sino que la temporeidad de su existencia queda difuminada por el día a día, es decir, por la *cotidianidad*.

Según Heidegger, el *Dasein* en cuanto abierto, existe en un *coestar* con otros; para coexistir y existir individual y colectivamente, al *Dasein* se le ha sido asignado un tiempo determinado.^[171] A este tiempo que se le asigna al *Dasein* para coestar con los otros, Heidegger lo denomina *tiempo público*. El tiempo público tal y como lo plantea Heidegger, se revela como el tiempo “en el que” comparecen dentro del mundo los entes a la mano y los entes que están-ahí.^[172]

El tiempo público, en cuanto tiempo “para”, tiene esencialmente carácter mündico, por eso, Heidegger se atreve a denominarlo *tiempo del mundo*.^[173] Tiempo mundano que es objetivo y subjetivo a la vez. En realidad, el tiempo del mundo es algo que se encuentra tanto en el objeto como en el sujeto; no se le puede considerar dentro ni fuera, sino que, por el contrario, es anterior a cualquier objetividad o subjetividad, dado que representa la condición de posibilidad de esta anterioridad misma. Por lo tanto, en la analítica existencial el tiempo es datable, tenso, público y perteneciente al mundo mismo.

No cabe duda, que el tiempo que se le asigna al *Dasein* para consumir su existencia y coestar con otros entes, está ligado a un *lugar*. En efecto, la temporeidad es condición indispensable para que la datación temporal se ubique en un determinado espacio. Esta *interrelación* entre temporeidad y espacialidad (local) es lo que hace al *Dasein* un *ente histórico*.

Como ya he indicado anteriormente, Polo tiene su propia perspectiva con respecto a la cuestión tiempo-existencia en Hegel y Heidegger. Para Polo, el tiempo

hegeliano carece de futuro, pues en el sistema hegeliano el tiempo entero es la posibilidad total. Si en la concepción temporal de Hegel existiese el futuro, lo posible se separaría de la actualidad del pensar, lo que es totalmente contrario a la posibilidad absoluta. En la propuesta hegeliana -advierte Polo- la contingencia es incompatible con dicho sistema.

Según lo dicho, en la lógica idealista el tiempo es la posibilidad como elemento especulativo, o sea, el tiempo es pasado y presente, aunque el pasado es un pasado que no pasó^[174], de forma que todo el tiempo está impreso en el presente, que es su final. Si atendemos a esto, en la filosofía hegeliana ningún acontecimiento podrá ser o no ser, dado que todo ocurre de un modo posible-necesario y, por tanto, de forma coherente. En el concepto absoluto se reúne todo lo posible, y todo lo posible se reúne en el presente. Por esto a la filosofía hegeliana se le ha denominado en numerosas ocasiones filosofía *conservadora*.

Polo considera que en la formulación del idealismo absoluto, la autofundamentación de la verdad, consiste en el carácter de la actualidad. En dicha actualidad o presencia absoluta culmina la historia, es decir, en la actualidad se concentra *toda la historia*, por lo que no se puede considerar a la presencia absoluta como intrahistórica.

Polo advierte que Hegel no ha considerado que situado en un momento de la historia, el *absoluto* es imposible, porque éste quedaría abierto a una no-totalidad. No hay que olvidar que la historia se acaba en la eternidad, y con el término de la historia también termina el tiempo del ser humano. Por consiguiente, la noción del tiempo entero se puede entender así: el tiempo es entero cuando ya no hay tiempo, entender el tiempo entero como todo el pasado, y lo eterno no es temporal.

Según Polo, si estamos en el tiempo, no podemos estar en la eternidad y viceversa. En consecuencia, el tiempo es entero en su término, es decir, si se acaba. Por eso el tiempo entero tiene que tener un principio y un final, dado que no es infinito.

Sin embargo, la interpretación de Hegel acerca del tiempo entero es otra. El tiempo entero es la posibilidad en tanto que coincide con la necesidad. En esta interpretación el pasado está rescatado, y el tiempo incluido enteramente en la presencia o actualidad, con lo que la posibilidad se muestra necesaria a consecuencia de la articulación sistemática de la presencia absoluta.

Polo advierte que existen antecedentes a esta cuestión; el conocimiento de dichos antecedentes servirá, según manifiesta Polo, para comprender mucho mejor la perspectiva espacio-temporal en el idealismo absoluto. Los antecedentes son los siguientes:

Primer punto: el tiempo como lo entienden los griegos es, sobre todo, *posibilidad* (contingencia).

Segundo punto: el tiempo como lo entiende Leibniz, implica una clara revisión de la postura griega, aludiendo al tiempo como lo enteramente posible, o sea, *posibilidad como necesidad*.

En tercer y último punto: el tiempo visto desde el esquematismo trascendental kantiano, según el cual se pasa del *concepto a su plasmación en el dato sensible*, de lo que resulta una mezcla de acción y pasión. En otras palabras, Kant admite que el entendimiento es activo, pero, en cambio, la sensibilidad es pasiva.

En el sistema hegeliano, según Polo, el tiempo isocrónico y el espacio euclídeo no pueden ser aceptados como datos, sino que se han de derivar.^[175] El espacio y el tiempo no pueden ser datos porque la dación inmediata no constructiva es un límite para el sistema, y porque ese carácter de dado adquiere un valor fundamental -no hay que olvidar que los fundamentos no son racionales y eso no es admisible dentro del sistema del idealismo absoluto-. Por tanto, para Hegel el espacio y el tiempo aparecen en el apartamiento libre e irracional de la Idea respecto de la lógica.^[176] La solución que aporta Hegel a este problema de la irracionalidad, se basa en la tesis de que lo irracional es la *voluntad sin razón*. Esta voluntad sin razón sería la Idea absoluta que vuelve la mirada fuera, encontrándose con la pura exterioridad. Así que, el espacio es lo externo a sí mismo, y no lo externo a otro elemento; o si se quiere, el espacio es la pura carencia de intimidad, el dilatarse que de ninguna manera se recoge. En realidad, el espacio es para Hegel la *negación de la reflexión*, es decir, pura dispersión. En resumidas cuentas, Hegel considera al espacio o pura exterioridad como la alienación.^[177]

Según Polo, del tiempo hegeliano se puede decir lo mismo. El tiempo es para Hegel, al igual que el espacio, lo disperso, lo diverso, la exterioridad. Hay que recordar que el espacio y el tiempo que para Kant son formas a priori de la intuición sensible, para Hegel, por el contrario, son la ruptura del elemento lógico. El elemento lógico es el comienzo del proceso lógico, cuya inmediación le impide ser procesual. Dicho de otro modo, el espacio y el tiempo no pueden ser elementos lógicos porque son la "procesualización" inmediata del elemento. El elemento es lo que garantiza la clausura de la lógica en sí misma, y ello es lo único que hace posible la mirada de la Idea hacia fuera.

En efecto, según Polo, la lógica del espacio y el tiempo es una lógica de la exterioridad, por lo que está vacía, sin contenido alguno. Pero, para Hegel, la alienación no es lo definitivo, es decir, este tiempo y espacio no pueden ser los únicos. Hegel plantea que el tiempo como puro término es un arbitrio libre e irracional, (el tiempo y el espacio no se objetivizan siempre de la misma manera) así que, el tiempo y el espacio se consideran una alienación. Pero, Hegel necesita ir más allá de esto.

La lógica dialéctica es un proceso, y en cuanto proceso es temporal. La propia noción de proceso dialéctico connota temporalidad. Por eso en el sistema hegeliano, manifiesta Polo, existe otro tiempo, el *tiempo dialéctico*. Este tiempo es el tiempo racional o posibilidad. Hegel piensa que si la razón es proceso hacia un resultado absoluto, entonces la razón es temporal. La razón, en el sistema hegeliano, consta de dos elementos: el ser y el tiempo. El ser es el elemento racional no procesual, con lo

que se considera incoativo. Por otra parte, el tiempo alienado es la consideración procesual del ser, con lo que es elemento racional procesual, no incoativo.

Con esto Hegel intenta una nueva interpretación del tiempo, diferente del tiempo isocrónico, un tiempo para la historia. Con esta interpretación se supera la alienación del tiempo según el proceso histórico, proceso dialéctico y racional que es totalmente incompatible con el tiempo de la mecánica. Si el tiempo no es alienación, según advierte Hegel, entonces es elemento del proceso, o si se quiere, es el elemento del proceso mismo. Elemento de un proceso significa su posibilidad. En definitiva, el tiempo es la posibilidad del proceso.

En el tiempo de proceso no puede aparecer la determinación empírica (instante), dado que es un proceso dialéctico y no admite la alienación espacio-temporal. Por lo tanto, el tiempo especulativo no es, de ninguna manera, actualidad, sino posibilidad pura, y como posibilidad pura es también negación pura. Dicha negación es la negación en general^[178]—noción propuesta en su obra *Ciencia de la Lógica*-. Por tanto, según Polo, hay que admitir que en el sistema hegeliano lo negativo no es el instante, sino el tiempo en sí, dado que la negatividad es la posibilidad.

En el tiempo especulativo, la negación como mera instantaneidad no puede ser elemento del proceso porque el instante no es la posibilidad en general, sino todo lo contrario, es el mínimo de posibilidad. El instante no se compone de tiempo, o sea, el tiempo no es su elemento, siendo improrrogable. Visto así, en el instante lo posible que sí y lo posible que no forman una unidad, y ello hace que el instante no se pueda considerar ni siquiera posible. Dicho de otra manera, el instante es la empiricidad que no alberga posibilidad alguna y que sin más remedio no se generaliza como posibilidad de ningún modo. Así que, prosigue Polo, la negación general a la que antes me refería, es la negación total de la empírica, particular e improrrogable negación del tiempo que se llama instante. Polo insiste que en el tiempo especulativo no existen lo instantes, pues es un continuo temporal, que se reduce a su propio carácter de continuo, dejando al margen cualquier detención. Según la perspectiva temporal de Hegel, sólo si se elimina el instante se puede vislumbrar la noción de posibilidad entera de tiempo elemental o de negación en general. Por tanto, tiempo sin instante es tiempo sin detención o excepción. El instante al no ser elemento del tiempo (y a pesar de que no lo interrumpa por completo) está en el tiempo como no-tiempo, o sea, como su paralización.

En el espacio, según Polo, ocurre algo parecido. En el espacio hegeliano, el punto es un intento (como en el caso del instante) de separar o dilatar las cosas. De esta manera, al suprimir el instante se quita la particularidad mínima que no es posibilidad alguna, dado que el instante no dura, y como dije antes, el posible que sí y el posible que no se difuminan.

De este modo, según expone Polo, en el sistema hegeliano, el instante es el fragmento empírico del ser elemental a que ha quedado reducido e la alienación el ser elemental mismo. La negación en general es el puro variar. El tiempo como pura

indeterminación es la variación como posibilidad sin actualidad, el elemento de la mediación.

Polo cree que el retorno desde la alienación es la antropología de Hegel, por ello el tiempo como elemento es el tiempo del hombre. Según esta afirmación, en este punto se encuentra la línea donde se funde tiempo y existencia en Hegel. Desde este punto de vista, significa que el hombre es la desalienación, y dicho proceso es el proceso de la liberación negativa. Así que, se puede terminar considerando que el yo es el tiempo, el elemento del proceso.^[179]

Heidegger, según cree Polo, propone una nueva noción del tiempo que sustituye a la noción temporal de Hegel, y lo hace apoyándose en la observación de que el tiempo sin futuro no es tiempo entero, pues el futuro es de la propia índole del tiempo.

Para Heidegger, el tiempo se considera entero porque no prescinde de ninguna de sus dimensiones (pasado, presente, futuro). Recordemos que Hegel manifiesta que lo más alto es la presencia, pues desde la presencia se acoge y se conserva el pasado. Sin embargo, esto no se puede hacer con el futuro. El futuro no se puede acoger o conservar en ninguna parte, por la sencilla razón de que el futuro no ha sido aún, o sea, es el todavía no. Por ello, manifiesta Heidegger, el tiempo hegeliano es presencial, tiene un pasado pero no un futuro. Sin embargo, aunque el tiempo no se pueda “atrapar” en la actualidad, el futuro no deja de ser parte del tiempo, y sin él, el tiempo no sería posible.

Según Polo, esto hace considerar a Heidegger el tiempo en sus tres dimensiones, dado que esta triplicidad permite hablar del tiempo entero pues, como antes comenté, ni el tiempo enteramente transcurrido, ni el tiempo conservado en presencia es tiempo entero. Así que, el tiempo es entero mientras hay tiempo. Si se atiende a la interpretación heideggeriana del tiempo, el tiempo es sólo tiempo y para poder entenderlo como tiempo no se debe comparar con nada distinto del tiempo. Por el contrario, la interpretación hegeliana anuncia que el tiempo entero es o significa tiempo, que no tiene todas sus dimensiones propias, sino que es visto desde dimensiones que no son propiamente temporales.

Para Polo, lo peculiar del tiempo de Heidegger es que el tiempo significa *temporalidad en temporación*. Esto se traduce en que el tiempo no es un flujo que empieza no se sabe cuándo y nunca se acaba sino que, por el contrario, el tiempo está *verbalizado*. El tiempo es verbo porque en el tiempo entero están unificadas sus tres dimensiones. A diferencia, en el tiempo ordinario o imaginado, según Hegel, el pasado, presente y futuro se separan, o sea, no están unificados. Por esto la interpretación del tiempo en Hegel no es correcta. El tiempo tiene que ser la unidad de sus dimensiones, sin dicha unidad el tiempo no se da. Esta unidad se consigue sólo desde el tiempo mismo, porque el tiempo se funda a si mismo.

De este modo, para Heidegger, el tiempo mismo es un verbo. No en vano existe, según Heidegger, un verbo “temporera”, el cual constituye la temporalidad. Este verbo reúne a las dimensiones del tiempo constituyéndolo. Esta unidad temporal es lo que

hace a Heidegger denominar al tiempo, tiempo *ek-stático*. Tiempo *ek-stático* se puede definir como un estar unido, pero no según una unidad simple, sino como una unidad basada en la copertenencia de las dimensiones del tiempo. El verbo es el estar del tiempo en su “ek-stasis”, según el cual el pasado está en el presente y en el futuro, el presente en el pasado y en el futuro, y el futuro en el pasado y en el presente. Con ello, el tiempo brota del tiempo y está en el brotar de modo *ek-stático*.

La analítica existencial de Heidegger se basa, como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, en la temporalidad, tanto es así que pone al tiempo como horizonte de la comprensión del ser, comprensión que sólo es posible a través del *Dasein*, y aquí es donde se hace posible la fusión entre temporalidad y existencia. Dicho esto, Polo no deja de insistir en que Heidegger en su analítica, lo que realmente intenta que el ser se muestre, se active en el tiempo.

Aunque esta interpretación temporal es muy diferente a la interpretación temporal de Hegel, anteriormente expuesta, dicha interpretación sigue siendo idealista. Esto es así, porque en *Ser y Tiempo*, según cree Polo, Heidegger entiende el tiempo como lugar del desvelamiento, es decir, el tiempo es entendido como horizonte de la comprensión del ser y no como horizonte del ser. Si es verdad, sigue comentando, que Heidegger amplía la comprensión, pues no se limita a la actualidad, sino que admite la unidad de las dimensiones del tiempo. O si se quiere, la presencia es más estrecha que el tiempo entero como horizonte de la comprensión del ser. Pero a pesar de ello, la interpretación heideggeriana sigue siendo idealista.

Sin duda alguna, en *Ser y Tiempo*, según advierte Polo, se discute la preeminencia de la presencia, pues la presencia es un angostamiento del horizonte de la comprensión del ser. En realidad, Heidegger lo que pretende es desmontar todo el sistema hegeliano demostrando que el tiempo *ekstático* es un horizonte mucho más amplio que la actualidad o presente absoluto.

Para Heidegger lo más alto es lo posible, y la posibilidad se encuentra en el futuro. La posibilidad no está sujeta al presente. Por el contrario, la posibilidad de Hegel no se encuentra en el futuro, sino en la presencia, con lo que ambas interpretaciones de la posibilidad y del tiempo son diferentes. Según Heidegger, subordinar la posibilidad a la actualidad conlleva el olvido inmediato del ser, y de esta postura radica el nihilismo de la metafísica. [\[180\]](#)

En el pensamiento poliano existe una fusión entre temporalidad y existencia que, a mi modo de ver, se hallaría de forma especial en la concepción *inteligencia-infinitud*.

Según manifiesta Leonardo, la inteligencia es *operativamente infinita*. Esta afirmación está basada en una tesis que es legítimamente tomista. Esta tesis se puede encontrar en la *Suma teológica* de Santo Tomás de Aquino. Con ello, Polo defiende que considerar que una inteligencia es finita, es un grave error y, por supuesto, una contradicción, pues si la inteligencia no es cognoscitivamente infinita, entonces no hay inteligencia. Esto, según manifiesta Polo, no significa que el ser humano conozca el

infinito, esa es otra cuestión, lo que Polo quiere decir –al igual que S^o Tomás- es que la inteligencia no tiene fondo, es decir, cuanto más se sabe, más se puede llegar a saber. En otras palabras, la inteligencia no puede pararse en algo concreto, siempre quiere ir más allá de aquello que ya es conocido o habitual para ella. Esto es lo que significa, que la inteligencia es *operativamente infinita*.

Por tanto, y según lo anterior, en la dimensión de la inteligencia no hay un último objeto u operación, por el contrario, cuando la inteligencia detecta el límite del conocimiento, o si se quiere, cuando la inteligencia nota su limitación, ella misma se supera, rebasa la barrera que dificulta el camino de su conocimiento.^[181]

Polo advierte que la inteligencia es operativamente infinita en cuanto que es una facultad habitualmente *perfeccionable*, o sea, susceptible de hábitos. Hay que recordar que, según Polo, sin hábitos la inteligencia no puede ser operativamente infinita.^[182] Al ejercer una operación se perfecciona la inteligencia intrínsecamente, y esto significa aumentar su capacidad. Por tanto, Polo afirma que el axioma de la infinitud de la inteligencia es imposible sin el axioma de los hábitos, o sea, la inteligencia no se puede proseguir operando si no se perfecciona, esa perfección se denomina *hábito*.^[183]

Sin duda, esta concepción de la infinitud operativa de la inteligencia concuerda perfectamente con la idea de que el ser humano es un *ser de proyectos*. Polo afirma que el propio ser humano es un proyecto como hombre en si mismo, y lo es tanto en su ser como en su esencia. De esta manera, el entendimiento agente^[184] y los demás trascendentales personales, no reducen al hombre al presente, porque éste está diseñado como apertura de futuro, un futuro que no se puede *desfuturizar*.

Al igual que el acto cognoscitivo humano que se corresponde con el presente es la *abstracción*, el acto que corresponde con futuro metahistórico es el *intelecto agente*.^[185]

El intelecto agente no es un fin último, sino que es un método o camino – según advierte Polo- a un fin ulterior: *Dios*. De esta manera, la verdadera finalidad del intelecto agente es la búsqueda continua de Dios. Pero, como es bien sabido, este tema no está alcanzado de forma definitiva, dicha búsqueda requiere, ante todo, *futurabilidad*, o sea, apertura a un futuro. Por eso, el intelecto agente sin futuro no es inteligible. Sin duda, desde la perspectiva antropológica-temporal de Polo, el *futuro* es lo que más pesa en el ser humano.

En definitiva, Polo mantiene que el hombre es *futurizable*, que es un ser de destino. Es más, el hombre no es lo que es, sino lo que será en el futuro.^[186]

Cada uno de los trascendentales personales están abiertos al futuro, y esto es lo que hace a dichos trascendentales tener un carácter *futurizante*. Es en el caso del trascendental personal de la libertad donde se ve con mayor claridad este hecho; más aún libertad y futuro coinciden, por eso Polo dice que la libertad es la estricta *novedad*. La libertad personal es, para Polo, la apertura esperanzada, porque una esperanza sin futuro quedaría truncada por completo.

En resumidas cuentas, según Polo, tanto la naturaleza humana como la esencia humana son *futurizables*. El cuerpo humano está abierto, es potencial, incluso la esencia del universo permanece en continua apertura. Por esta razón, a lo largo del tiempo se han ido perfeccionando las diferentes especies que constituyen nuestro sistema. En otras palabras, el universo en su totalidad es apertura y futuro.

Polo mantiene la tesis tomista de que las potencias inferiores nacen de las superiores y tienen a aquéllas como a su fin. Es decir, los sentidos externos e internos derivan de la inteligencia, mientras que ésta deriva directa o indirectamente del intelecto agente. Sin duda, toda potencia queda vinculada al intelecto agente que está en una continua apertura hacia el futuro, y ello también le da carácter de futuro a cada una de dichas potencias.

Esta intención de futuro también se observa claramente en la voluntad –no hay que olvidar que la voluntad está iluminada por una de las dimensiones de la *sindéresis*: el *querer- yo*. La otra dimensión de la *sindéresis* es el *ver-yo* que ilumina la inteligencia porque todos sus actos mediales están en función en acto con intención de futuro. Por otra parte, todas las virtudes de la voluntad refuerzan la intención de alteridad de ésta, y al no estar el fin de la voluntad conseguido por completo, ha de conquistarse en el futuro, de ahí su futurabilidad.

Por último, también el hábito de sabiduría en el ser humano admite la futurabilidad o crecimiento, dado que este hábito está abierto hacia los radicales personales, o sea, es solidario con el intelecto agente. Gracias a este hábito sabemos que nuestro acto de ser personal es dual, es decir, que está abierto a su intimidad y a la transparencia, que está constituido por un co-acto de ser abierto en libertad y seguido por un conocer y amar personal. Aunque la verdadera realidad del ser humano es llegar a conocer a los demás y a él mismo –como manifiesta Polo- el ser humano aún no conoce como somos conocidos, para realizar dicho propósito es indispensable contar con el futuro, de otro modo es imposible. Por ello, también se puede considerar al hábito de la sabiduría como un hábito abierto totalmente al futuro. ^[187]

7. Epílogo.

Todo lo investigado hasta el momento para elaborar mi tesina, me permite sostener que la dialéctica de Hegel, la pregunta fundamental de Heidegger, y el abandono del límite mental de Polo son tres propuestas metodológicas cuyo soporte principal es el de la *existencia* y la *temporalidad*. De esta manera, tanto el idealismo más absoluto, como el existencialismo vitalista, y el realismo más actual parecen converger en un punto donde la existencia humana y el tiempo quedan unificados irremediabilmente.

Como he mostrado en el trabajo, a pesar de que se abren diferencias profundas entre el pensamiento de Hegel, Heidegger y Polo, es indudable, que estos tres grandes pensadores de la historia de la filosofía tienen en común algo de gran valor: *el interés por proponer un método eficaz para el acceso al conocimiento de las realidades últimas*. Un conocimiento que ha de ser buscado y dirigido por el propio hombre, pues en él mismo se encuentra la clave de dicho acceso.

Así pues, concluyo el estudio de mi tesina "*La propuesta metodológica de Hegel, Heidegger y Polo. Existencia y temporalidad*". Espero que haya sido del interés y agrado del lector. Sólo me queda invitarles a la lectura de mi futura tesis doctoral "*El ser y la nada en el pensamiento del Leonardo Polo*".

Cristina Rodríguez Blanco.

8. Bibliografía.

Libros:

1. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II. El idealismo: Fichte, Schelling y Hegel*. Barcelona: Herder, 1986.
2. Esquer Gallardo, Hector. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*. Pamplona: Eunsa, 2000.
3. Gadamer, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra, 1981.
4. García González, Juan Agustín. *Principio sin continuación*. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo. Málaga: Estudios y ensayos. Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, 1998.
5. Hyppolite Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Rigsa, 1973.
6. Hegel, F.W.J.: *Ciencia de la lógica*. Argentina: Ediciones Solar S. A, 1968.
7. ---. *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Fondo de cultura económica, 1985.
8. ---. *Lógica*. Madrid: Industrias Vicent, 1971.
9. Heidegger, Martín. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.
10. ---. *La fenomenología del espíritu de Hegel*. Madrid: Alianza, 1992.
11. ---. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
12. Jolivet, Régis. *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Gredos, 1969.
13. Lenz, Joseph. *El moderno existencialismo alemán y francés*. Madrid: Gredos, 1955.
14. Peñalver, Patricio. *Del Espíritu al tiempo. Lecturas de "El ser y el tiempo" de Heidegger*. Barcelona: Anthropos, 1989.
15. Polo, Leonardo. *Curso de teoría del conocimiento, IV-1*. Pamplona: Eunsa, 1984.
16. ---. *Hegel y el post-hegelianismo*. Perú: Universidad de Piura, 1985.
17. ---. *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp, 1993.

18. ---. *Antropología trascendental. Tomo I. La persona humana*. Pamplona: Eunsa, 1999.
19. ---. *El acceso al ser*. Navarra: Eunsa, 2004.
20. Quiles, Ismael. Heidegger. *El existencialismo de la angustia*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948.
21. Wilhelm, Dilthey. *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de cultura económica, 1944.

Cuadernos y Revistas:

1. Falgueras Salinas, Ignacio; García González, Juan Agustín; Yepes, Ricardo. *El pensamiento de Leonardo Polo*. Cuadernos de anuario filosófico, nº 11. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994.

2. Falgueras Salinas, Ignacio. "Realismo trascendental", En Falgueras-García-Padial: *Futurizar el presente*. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo. Servicio de publicaciones e intercambio científico de la Universidad de Málaga, 2003. pp. 35-92.
3. García González, Juan Agustín. "Nociones básicas de la filosofía en el pensamiento de Leonardo Polo". En Falgueras-García-Padial: *Futurizar el presente*. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo. Servicio de publicaciones e intercambio de la Universidad de Málaga, 2003. pp. 131-143.
4. Moreno Urbaneja, Juan Antonio. "El estatuto de la intencionalidad en la teoría del conocimiento". En Falgueras-García-Padial: *Futurizar el presente*. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo. Servicio de publicaciones e intercambio de la Universidad de Málaga, 2003. pp. 337-342.
5. Ortiz de Landázuri, Carlos. "El problema del fundamento en Apel y Polo: ¿Límites irrebables o abandono del límite mental? En Falgueras-García-Padial: *Futurizar el presente*. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo. Servicio de publicaciones e intercambio de la Universidad de Málaga, 2003. pp. 213-239.
6. Polo, Leonardo. *Claves del nominalismo y del idealismo*. Cuadernos de anuario filosófico, nº 5. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1991.
7. ---. *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Cuadernos de anuario filosófico, nº 10. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 1993.
8. ---. *El orden predicamental*. Cuadernos de anuario filosófico, nº 182. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.
9. ---. *La esencia humana*. Cuadernos de anuario filosófico, nº 188. Pamplona: Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2006.
10. Sellés, Juan Fernando. "El carácter "futuralizante" del entendimiento agente según Leonardo Polo". En Falgueras-García-Padial: *Futurizar el presente*. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo. Servicio de publicaciones e intercambio de la Universidad de Málaga, 2003. pp. 303-327.

[1] Gadamer. *La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos*, 125-132.

[2] *Ibid*, 132-138.

[3] Hegel nos abre la puerta de su pensamiento en su obra *Lógica*, cuya primera edición alemana apareció en 1817, formando parte de un tratado general titulado *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Dicho volumen se dividía en tres partes: Lógica, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu. *Lógica*, indiscutiblemente, es la obra esencial para poder comprender el pensamiento hegeliano, dado que expone de forma clara y vigorosa la mayor aportación de este filósofo alemán: *El método dialéctico*. En dicha obra me apoyaré, junto con su otra obra *La Ciencia de la Lógica*, obra escrita por Hegel en 1812 y 1816 – y, por lo tanto, escrito anterior a la obra *Lógica* – para elaborar uno de los apartados de este trabajo de investigación, en especial, el dedicado a la exposición de su propuesta metodológica.

[4] A pesar de la gran ayuda que le ofrece el pensamiento aristotélico a Polo, éste no asume la doctrina de Aristóteles de un modo ciego o acrítico. Hay que resaltar que esta forma de proceder es característica de Polo, pues siempre tiene una perspectiva analítica y crítica, sea cual sea, el pensamiento al que se refiera.

[5] I. Falgueras, J.A. García, R. Yepes. *El pensamiento de Leonardo Polo*, 40-42.

[6] Devenir significa para Hegel, pasar del ser a la nada o de la nada al ser. Heidegger, *Ser y Tiempo*, 444.

[7] Según lo expuesto, es conveniente preguntarse qué es lo que significa realmente para Hegel “pensar”, o tal vez sería mejor, preguntarse qué significado tiene para éste el concepto de “pensamiento”. Según manifiesta Heidegger: “Para Hegel el asunto del pensar es el pensar en cuanto tal”. Heidegger. *Identidad y Diferencia*, 99.

Si se atiende a dicha conclusión, está claro que cuando Hegel habla del asunto del pensar, se está refiriendo al pensar en cuanto tal, es decir, *al pensar de lo que fue pensado sobre lo pensado*. Por lo que ese pensar del pensar se desarrolla puro en el elemento del pensar. (*Ibid*, 101).

[8] “El ser es *lo inmediato indeterminado*: está libre de la determinación respecto a la esencia, así como está libre de aquélla que puede alcanzar en el interior de sí mismo. Este ser carente de reflexión es el ser tal como existe de modo inmediato sólo en sí. Puesto que es indeterminado, es un ser desprovisto de cualidad; pero el carácter de la indeterminación le compete en sí sólo en oposición a lo *determinado* o cualitativo. Pero al ser en general se contraponen el ser *determinado* como tal; pero de este modo su indeterminación misma constituye su cualidad. Hay que mostrar, por tanto, que el *primer* ser está determinado en sí mismo; y con eso en segundo lugar, que traspasa al ser *determinado* (o existencia: Dasein), es *ser determinado*; pero éste, en tanto ser finito, se elimina, y es la infinita relación del ser hacia sí mismo; que *en tercer lugar*, traspasa al ser-por-sí.”^[8] (Hegel. *Ciencia de la Lógica*, 74)

[9] *Ibid*, 343.

[10] “La apariencia es la esencia misma en la determinación del ser. Aquello por cuyo medio la esencia tiene una apariencia. La apariencia es lo negativo, que tiene un ser, pero en otro, es decir, en su negación. La apariencia es lo mismo que la reflexión; pero es la reflexión como inmediata. La esencia es la reflexión, el movimiento del devenir y del traspasar que permanece en sí mismo, donde lo diferente está determinado de manera absoluta sólo como lo negativo en sí, esto es, como apariencia. (Hegel. *Ciencia de la Lógica*, 348-349)

[11] “Esta identidad ante todo es la esencia misma, y no es todavía, ninguna determinación de ésta: es la reflexión absoluta, no uno de los momentos diferentes propios de ésta. Como negación absoluta, es la negación que inmediatamente se niega a sí misma, un no-ser y una diferencia, que desaparecen en su mismo surgir.” (*Ibid*, 362)

En su obra *Lógica*, Hegel insiste:

“La esencia aparece en sí misma, o, si se quiere, es pura reflexión. No constituye así sino una relación consigo misma; no en cuanto relación inmediata, sino en cuanto reflejada: *es la identidad en sí*.” (Hegel. *Lógica*, 191)

[12] “Al principio del pensamiento no tenemos sino el pensamiento en su pura indeterminación, porque la determinación contiene ya la oposición; y, al principio, no hay contrario. La indeterminación que aquí

tenemos es la indeterminación inmediata; no es la mediata, la supresión de la mediación, sino la inmediatitud de la indeterminación, la indeterminación que precede a toda determinación, lo indeterminado como punto de partida absoluto. Esto es lo que llamamos *ser*. De este ser no se podría tener una sensación, ni una intuición, ni una representación, porque es el pensamiento puro y como tal constituye el comienzo.” (*Ibid*, 136)

[13] Hegel dice que si se logra incrementar infinitamente la intelección del objeto, todos los modos de suponer quedarán anulados, pues la objetividad infinitamente inteligible los absorberá sin residuos. Hector Esquer. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*, 35.

[14] “El hallazgo de este sentido del ser tan peculiar y estable es el que llevo a Platón a concederle a lo pensado primacía y autonomía respecto de la realidad empírica. Sí se admite, en cambio, la primacía de la existencia empírica, la suficiencia propia de lo pensado cabe interpretarse como débil y evanescente. En todo caso, alguna entidad hay que conceder a lo pensado. En la línea del pensamiento aristotélico se suele hablar de ser *veritativo*.” (*Ibid*, 32).

[15] “O como lo expresa Polo: La reducción fundamental de Hegel es aquella por la cual el cognoscente queda determinado como el modo de acceso a lo pensado en general.” (*Ibid*, 38).

[16] Hay que recordar que en Hegel se consuma el ímpetu de la modernidad. Ello se resume en la conocida frase de Hegel: “todo lo racional es real y todo lo real es racional”. Hector Esquer. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*, 25.

[17] “El comienzo no es la nada pura, sino una nada de la cual tiene que surgir algo; luego también el ser está ya contenido en el comienzo. El comienzo contiene, en consecuencia, el ser y la nada; es la unidad del ser y la nada; es decir, es un no-ser que al mismo tiempo es ser, y un ser, que al mismo tiempo es no-ser.” (Hegel. *Ciencia de la Lógica*, 68).

[18] “En principio, en su expresión positiva $A = A$, no es, en primer lugar, más que la expresión de una vacua tautología. Por lo tanto, se ha observado correctamente, que esta ley del pensamiento no tiene contenido y no lleva más adelante.” (*Ibid*, 362).

[19] Hector Esquer. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*, 29-60. Hegel. *Ciencia de la Lógica*, 363-366.

[20] “El vértice supremo de la pirámide de la naturaleza, su último producto, al que llega consumándose es la inteligencia.” (Dilthey. *Hegel y el Idealismo*, 227).

[21] Tanto Kant como Fichte el pensamiento está entorpecido por la oposición frente a lo finito.

[22] Dilthey. *Hegel y el idealismo*, 232.

[23] Pero, a pesar de la gran clarividencia con que el sistema está ideado, éste tiene sus graves dificultades. Una de ellas se encuentra en que el sistema tiene una forma cerrada que comprende la totalidad del mundo y, con ello, está en contradicción con la fe. Todo ello se establece porque el desarrollo del espíritu sobre la Tierra debe encontrar su finalidad y esencia en el descubrimiento en la filosofía absoluta, por lo que Hegel encierra al pensamiento libre en el edificio de su sistema como si de una cárcel se tratase. (*Ibid*, 234-235).

[24] Recordemos que la aplicación rigurosa de la validez objetiva de las determinaciones del pensamiento ya había sido sostenida en la Grecia Antigua por Aristóteles.

[25] Dilthey. *Hegel y el idealismo*, 228-267.

[26] Con esta afirmación, Heidegger da un giro radical al planteamiento de la propuesta metodológica hecha por Hegel, cuyo punto de partida era la *inmediatez*.

[27] “Al hombre moderno presumiblemente cultivado se le acusa de haber dejado caer en el olvido la pregunta por el sentido del ser. No ha sido un olvido casual, del que pueda salirse con una llamada de atención para recordarla: se sabe que todo un estrato de la obra de Heidegger insistirá en el tema del olvido del ser como destino histórico de la metafísica occidental.” (Patricio Peñalver. *Del espíritu al tiempo*, 95).

[28] “*El primer prejuicio* no es, como da a entender sin embargo el texto inmediatamente, que el ser sea el más universal de los conceptos, sino interpretar ese antiguo dictum de la metafísica en al línea de que con ello se revela como el concepto más claro, menos necesitado de discusión.” En cambio la

caracterización del ser como lo “inmediato indeterminado” ignora el problema y es así más directamente responsable del prejuicio del ser como concepto claro. Contra el cual prejuicio Heidegger avanza este juicio: “El concepto del “ser” es más bien el más oscuro.” (*Ibid*, 97).

[29] “El segundo prejuicio que bloquea como impertinente la investigación del ser, dice que el ser es indefinible. También aquí la base es la tesis de la universalidad suprema de este concepto, con lo que Heidegger parece estar inicialmente de acuerdo. En realidad, también está de acuerdo con que el ser no es definible, mediante la forma clásica de género y diferencia. Ahora bien, esa indefinibilidad no remite a una claridad intuitiva que lo libere de toda cuestión. Ni, desde luego, consagra la inefabilidad del ser. Lo único que cabe retener de la indefinibilidad del ser es que el ser no es un ente.” (Patricio Peñalver. *Del espíritu al tiempo*, 98).

[30] Heidegger. *Ser y Tiempo*, 25-27.

[31] “En efecto, vivimos ya en cada caso en una comprensión del ser, en una precomprensión del ser de la que por cierto no podrá prescindir en ningún momento la ontología científica. Pero es previa comprensión del ser no deja claro el ser, ni siquiera su propio carácter de comprensión.” (Patricio Peñalver. *Del espíritu al tiempo*, 99).

[32] “Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo cual nos comportamos de ésta o aquella manera; ente es también lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos.” (Heidegger. *Ser y Tiempo*, 30)

[33] Por ello, a la filosofía de Heidegger se le denomina: *filosofía del fundamento*.

[34] Heidegger. *Ser y tiempo*. 28-30.

[35] “ “Paso atrás” no significa un paso aislado del pensar, sino el modo del movimiento del pensar y un largo camino. En la medida que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia, conduce en cierto modo al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía. El pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello, lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de esta historia.” (Heidegger, *Identidad y diferencia*, 113).

[36] *Ibid*, 111-115.

[37] Con respecto a la perspectiva histórica, Polo piensa que el pasado no debería aislarse del futuro. Si el pasado se aísla del futuro se determina a la tradición como mera transmisión. De esta forma tiene lugar el olvido del ser y el pasado se endurece, es decir, se transmite cristalizado al margen de las posibilidades que vienen del futuro.

Según Polo, ablandar la tradición exige una destrucción de contenidos, aunque sea animada por una intención positiva. El criterio que preside la destrucción viene dado por el tiempo; por lo que el error se encuentra en que esta genealogía de la tradición está trazada hacia atrás. Por ejemplo, Kant depende de Descartes, éste a su vez de los filósofos medievales y estos de la ontología griega. Cuando se ha llegado a la última de las interpretaciones del ser^[37], resulta que la interpretación griega del ser del ente es temporal, ya que el ser en dicha interpretación se concibe como presencia. Y en esta consideración del ser como presencia radica el grave error ontológico. Polo. *Hegel y el posthegelianismo*, 51-82.

[38] Heidegger. *Ser y tiempo*, 35. “Heidegger propone como ente ejemplar para la cuestión ontológica al “ente que somos en cada caso nosotros mismos”, al que se va a designar “terminológicamente” *Dasein*. Hay que subrayar la cautela con que evita el nombre de “hombre”. En principio no se justifica *el término elegido para el ente elegido* y tampoco se muestra la preeminencia de ese ser. En principio el único apoyo para que la pregunta por el ser se le haga al “ente que somos en cada caso nosotros mismos” reside en que éste tiene la posibilidad, a su vez, de preguntar, y en consecuencia de dirigir la vista, comprender, elegir.” (Patricio Peñalver. *Del espíritu al tiempo*, 102).

[39] Heidegger. *Ser y tiempo*, 41.

[40] “La pregunta surge, pues, del vacío existencial humano y espera obtener respuesta a partir de la estructura de ese vacío. La estructura de ese vacío es el *ék-stasis* temporal, o sea, la falta de sentido del tiempo humano. Heidegger adelanta el criterio de la temporalidad vacía para formular la pregunta por el sentido del ser, proyectando en el ser aquello que echa en falta en el hombre. (Ignacio Falgueras. “Heidegger en Polo”, 9).

[41] Polo. *Hegel y el Post-hegelianismo*, 306-331. Ignacio Falgueras Salinas. "Heidegger en Polo". 1-33. "La trayectoria de Heidegger". 1-25. *Ibid*, "Realismo trascendental". *Futurizar el presente*. 35-92.

[42] Heidegger. *Ser y Tiempo*, 321.

[43] "El existencialismo, como lo indica su mismo nombre, es la filosofía de la existencia y especialmente de la existencia humana." (Ismael Quiles. *El existencialismo de la angustia*, 17).

[44] "Junto a la angustia, junto a la inquietud encontramos a través de toda nuestra vida, una luz de felicidad, de satisfacción y de plenitud que no es precisamente *angustia*." "Una analítica completa de la existencia humana nos revela, es verdad, que el existir humano es angustia, nada, muerte, finitud, temporalidad...Pero, *además* de estos elementos, aparece también en la existencia humana una tendencia hacia la vida y hacia el ser, hacia la eternidad y hacia el absoluto, pasando por encima del tiempo, de la finitud, de la nada y de la muerte; y esa tendencia es expresión de una *actual* participación, relación, unión, posesión en alguna manera, respecto de lo infinito y absoluto." (*Ibid*, 53-72).

[45] "La existencia inauténtica es estar caído y perdido en el mundo, en la cotidianidad, en el "uno" o "se". Podemos desprendernos, al menos por momentos, de este estado de inautenticidad y evolucionar paulatinamente hacia la existencia auténtica. Al ser, que somos en cada caso nosotros mismos, es al que Heidegger da el nombre de "ser ahí"; en cambio "existencia" en sentido estricto lo es sólo la realización del fin encomendado al ser ahí como su más auténtica posibilidad." (Joseph Lenz. *El moderno existencialismo alemán y francés*, 26).

[46] Ismael Quiles. *El existencialismo de la angustia*, 32-44.

[47] "Aunque la filosofía de Polo comience en el pensamiento, como toda filosofía moderna, propone la trascendentalidad del ser sobre el pensamiento humano: por ello hay que abandonar a éste para conocer aquél. El ser, que Polo dice exterior al pensamiento, es, ante todo, el fundamento de la verdad pensada por el hombre." (Juan Agustín García González. *Principio sin continuación*, 100).

[48] *Ibid*, 96.

[49] Polo. *El acceso al ser*, 377-380.

[50] El método dialéctico y la pregunta fundamental acerca del ser.

[51] Una vez analizadas las propuestas metodológicas, es fácil observar que la dirección del sistema hegeliano es *curva*, mientras que la del sistema heideggeriano es *lineal*; por el contrario, el sistema poliano se desarrolla en *espiral*.

[52] Polo no acepta esta doctrina aristotélica de modo ciego y acrítico, aunque le sirve para manifestar la limitación cognoscitiva de la inteligencia humana. Polo necesita asegurar la posibilidad de abandonar el límite mental; esto afecta, en especial, al estatuto del intelecto agente y a la génesis del conocimiento habitual. (I. Falgueras, J.A. García, R. Yepes. *El pensamiento de Leonardo Polo*, 41). *Curso de Teoría del conocimiento*, v. I, p XII.

[53] "El abandono del límite, a su vez, equivale a la consideración del límite mismo como método. El límite no es un elemento manifiesto en la objetividad y que se pueda soslayar: abandonarlo no es volverse de espaldas a él ni negarlo. El límite adquiere valor de tema precisamente en su abandono, es decir, al ser abandonado y no antes. Pero en cuanto tema, el límite es estricta vía de acceso: en efecto, ¿de qué modo podrá de estar oculto el ocultar? (Polo. *El acceso al ser*, 14).

[54] Es cierto que, uno de los puntos en que Heidegger y Polo coinciden, es en la detección de la objetividad como ocultamiento del ser. Esto significa que la atención del hombre está dirigida totalmente hacia los entes que constituyen la realidad, dejando por completo a un lado la importancia del ser, verdadero sentido de todas las cosas. La conciencia objetiva es –según la perspectiva poliana– un límite para comprender al ser, dado que a través de la pura objetividad es imposible conocer las realidades últimas. Consecuentemente, Polo diferencia entre dos grandes clases o formas de pensamiento: el pensamiento estrictamente objetivo y el pensamiento o modo de entender que está al margen de la objetividad. Ignacio Falgueras. "Heidegger en Polo".

[55] "El límite del pensamiento obedece a una insuficiente formalización del cuerpo humano por el alma, en virtud de la cual el pensar se constituye según un criterio observacional (la presencia de los objetos),

que no formalizan el cuerpo, sino que lo muda en hecho indescifrable". (I. Falgueras, J.A García, R. Yepes. *El pensamiento de Leonardo Polo*, 39).

[56] "El límite mental es la operación intelectual como acto cognoscitivo ínfimo de la inteligencia. Cabe detectarlo; y, al detectarlo, se abandona (o mejor dicho, se supera). Su abandono abre una temática más amplia, que se corresponde con los actos intelectuales superiores de las operaciones." (Ignacio Falgueras, Juan Agustín García, Juan José Padiá. *Presente y Futuro del hombre*, 178).

[57] Polo ha considerado la perplejidad gnoseológica que caracteriza al pensamiento moderno como una primera y confusa aparición del límite teñida de tonalidad afectiva, vivencial. Pero la aspiración poliana es detectar el límite no de una manera ambigua y confusa, sino en condiciones tales que entren en juego actos cognoscitivos superiores." (Juan Agustín García González. *Principio sin continuación*, 51)

[58] En esto se equivoca el idealismo trascendental y el idealismo absoluto.

[59] "El límite mental es la operación intelectual como acto cognoscitivo ínfimo de la inteligencia. Cabe detectarlo; y, al detectarlo, se abandona (o mejor dicho, se supera). Su abandono abre una temática más amplia, que se corresponde con los actos intelectuales superiores de las operaciones." (Ignacio Falgueras, Juan A. García, Juan José Padiá. *Presente y Futuro del hombre*, 178)

[60] "Si se detecta el límite, se abandona". "El límite, en cuanto tema, es estricta vía de acceso". (Ignacio Falgueras, J.A.García, Juan José Padiá. *Presente y Futuro del hombre*, 180) (Polo. *El acceso al ser*, 14)

[61] I. Falgueras, J.A García, R. Yepes. *El pensamiento de Leonardo Polo*, 38-44.

[62] Abandonar el límite mental es justamente el método a través del cual se puede estudiar el ser del hombre sin incompatibilidades con el ser del universo." (I. Falgueras, J.A García, R. Yepes. *Presente y Futuro del hombre*, 162)

[63] "Los primeros principios, por ser primeros, no se pueden demostrar. Esta imposibilidad se entiende, por lo común, en el sentido de que son evidentes o de que su conocimiento es intuitivo" (Polo. *Antropología trascendental, I. La persona humana*, 146). "La irreductibilidad de los primeros principios, el no maclarlos, es imprescindible para hablar de vigencia de los primeros principios, y esta vigencia es entre sí: entre sí están vigentes. Ahora bien, al repasar la historia de la ontología se advierte que los primeros principios se han formulado objetivamente y sentido que dos de ellos se maclan, se interseccionan, y el tercero (ya dije que son tres) se postrega, es decir, deja de ser un primer principio" (Polo. *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 66). Hay que saber que Polo llama *macla* a la inclusión de un principio en otro.

[64] "Frente a Parménides, Tomás de Aquino tiene razón: la expresión "el ente no es el no ente" supone el no ente. (Polo. *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 69).

[65] "No contradicción significa *persistir* y, así, acto de ser creado: comenzar sin ser seguido ni cesar es el acto de ser creado como primer principio". (*Ibid*, 70).

[66] "También lo ha dicho la tradición cristiana: Dios es el *mysterium simplicitatis*. El *mysterium simplicitatis* es el carácter originario de la identidad: ser antes que nada." (*Ibid*, 72).

[67] "En suma, principio de causalidad significa causa causada, o sea, causa creada. Dios crea la causa. Y que Dios cree la causa no significa que Dios sea causa, sino que la causa es causada, es decir, que lo creado se caracteriza justamente como causa causada; no como causa primera, sino como causa causada." (Polo. *El conocimiento habitual de los primeros principios*, 78).

[68] "La *alteración* es una apertura hacia fuera posible por la *generosidad* de la persona, que es acto sobradamente o *además*, coexistencia". (*Ibid*, 179).

[69] "La persona humana significa ser segundo, dual, que se acompaña según su propio sobrar, es decir, o existencia". (Polo. *Antropología trascendental I. La persona humana*, 179).

[70] *Ibid*, 180.

[71] "Con el hábito de los primeros principios se *advierte* el ser principal...El acto de ser del universo es un primer principio al que llamo *persistencia*, y al que describo como *comienzo que ni cesa ni es seguido*. Es el primer principio de no contradicción. Llamo al acto de ser divino *Origen*; es el primer principio de identidad. La vigencia entre estos dos primeros principios es el tercer principio, al que llamo principio

de *causalidad trascendental* (no predicamental). Según él, se advierte la dependencia de la persistencia respecto al Origen". (Polo. *Antropología trascendental, I. La persona humana*, 115-116).

[72] Reanudar el conocimiento del ser no significa reanudar al ser, sino volver sobre el conocimiento innato de la realidad una vez que se ha abandonado el límite detectado. Ello equivale a su propio comenzar, que sólo se ve sustituido si se le asiste con la presencia. (Héctor Esquer. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*, 187).

[73] La expresión "ni cesa ni es seguido" es meramente descriptiva y se refiere a impedir que el límite sobrevenga, es decir, como anticipación al límite. (*Ibid*, 188).

[74] Héctor Esquer. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*, 181-193.

[75] "Todo conocimiento del fundamento que se logra con la razón es limitado por intencional, y puede mejorarse -en orden a su congruencia- si se abandona el límite del pensamiento, lo que constituye y una segunda dimensión de su abandono, tras la requerida para advertir la persistencia. Esta se ejercería en el intelecto, o hábito de los primeros principios, mientras que aquélla propiamente en el juicio, que es el acto central de la razón." (I. Falgueras, J.A García, R. Yepes. *El pensamiento de Leonardo Polo*, 50-51).

[76] "Polo denomina con frecuencia a la razón *explicitación*: el razonar es una explicitación de implícitos. Esto quiere decir lo siguiente: la posesión cognoscitiva de la verdad *implica* la existencia extramental de lo conocido, si es que se ha conocido una verdad. Si se toma en cuenta esa implicación y se aspira a desvelarla, y tal es el caso de la razón, se procederá a una explicitación de lo implícito, que es gradual, como afirma Polo: concepto, juicio y raciocinio. Con todo, la diferencia ontológica entre nuestro pensamiento y el ser exige "la guarda definitiva del implícito", o que el proceso racional en su culminación siga diferenciándose del ser extramental. Por eso cabe preguntarse por el estatuto extramental de la esencia, a cuyo conocimiento se ordena la segunda dimensión del abandono del límite." (*Ibid*, 50).

[77] Polo, *Antropología trascendental, I. La persona humana*, 116. "La unidad de orden no se cumple por entero porque su cumplimiento corre a cargo de causas distintas de la causa final. Por eso la esencia extramental es la potencia distinta realmente de aquel primer principio -el persistir- que es su acto de ser". *Ibid*, 116.

[78] Estos cuatro sentidos de la causalidad los saca a relucir Aristóteles en el libro *alfa*, primer libro de la *Metafísica*.

[79] "Por otra parte, la ciencia no es el saber superior, por encima de la ciencia está la intelección de los primeros principios, y luego lo que se suele llamar la sabiduría, que se ocupa de los que está por encima de la ciencia, de lo que es más causas o de lo que no es sólo causa. Así pues, cuando hablamos de las causas tenemos que hablar de concurrencia. Lo que yo sostengo es que cuando se trata del universo la ciencia es el estudio de la concurrencia causal completa, lo que se suele llamar la tetracausalidad." (Polo. *La esencia humana*, 53).

[80] *Ibid*, 51-54.

[81] "La existencia de los hábitos superiores a los adquiridos está recogida en la filosofía tradicional. Los llamados hábitos innatos se caracterizan precisamente por no ser perfectivos de la potencia intelectual, es decir, por añadirse a ella de un modo distinto a los hábitos que derivan de su ejercicio operativo. Además los hábitos innatos no requieren una operación previa. Por consiguiente, los hábitos innatos dependen del intelecto agente. En la tradición se admiten tres hábitos innatos: El hábito de los primeros principios, el hábito de la sabiduría y la sindéresis." (Polo. *Antropología trascendental, I. La persona humana*. 154).

[82] "La presencia mental no es una prioridad física". *Ibid*, 116.

[83] Polo. *Antropología trascendental, I. La persona humana*, 117.

[84] "La co-existencia humana ni se advierte, ni se halla, ni permite demorarse en ella, sino que se alcanza. A ese alcanzar es lo que llamo carácter de *además*. Con otras palabras: alcanzar la co-existencia significa metódicamente carácter de *además*." (*Ibid*, 117).

[85] "El asunto de los trascendentales es una de las partes centrales de la filosofía de Tomás de Aquino. Pues bien, hay una conversión de los trascendentales fuera del hombre, y aquella conversión de los

trascendentales hay que verla en el orden del acto de ser del hombre. Con ello el acto de ser del hombre también está constituido por trascendentales, y esa conversión es inmediata...Los trascendentales personales no son los trascendentales de que se ocupa la metafísica. Suelo decir que hay que hacer una ampliación de lo trascendental. El intelecto agente no es exactamente la verdad, pues el intelecto agente es su conocimiento. La libertad tampoco se reduce al trascendental ente como suele decirse...La consideración de la donalidad como trascendental también es personal, lo mismo que podíamos decir que la libertad se relaciona con lo que se llama ente y el intelecto se corresponde con lo que se llama verdad, en el orden trascendental, el don se corresponde con el bien, pero no es exactamente el bien, sino que es lo que se podría llamar *amor*. El amor y el bien no son exactamente lo mismo. Esos son trascendentales personales: la libertad, el *intellectus ut actus* y el carácter donal.” (Polo. *La esencia humana*, 105).

[86] Polo. *Antropología trascendental, I. La persona humana*. 118 y 151.

[87] Hay que advertir que para Polo persona humana significa coexistencia carente de réplica; libertad; transparencia; criatura donal. *Ibid* 217.

[88] Polo. *Antropología trascendental, I. La persona humana*, 203-206.

[89] “Insisto, debe quedar claro que aceptar no es menos que dar. Por eso, a la persona creada corresponde aceptar el don divino; y al dar la persona acepta ese don. A su vez, sólo porque Dios es digna aceptarlo, el dar creado no se frustra. La profundidad trascendental del dar es inagotable.” (*Ibid*, 219).

[90] *Ibid*, 219.

[91] Polo. *Antropología trascendental, I. La persona humana*, 229-231.

[92] “La libertad trascendental se puede describir como el sentido más estricto de la novedad. Según la libertad, cada persona humana es un *novum*. De acuerdo con esta descripción la libertad se distingue netamente de los actos de ser extramentales, advertidos por el hábito de los primeros principios: la libertad no pertenece al orden de los principios o de las causas, y no depende de antecedentes alguno que la explique, sino que es directamente creada...En la historia aparecen una multitud de novedades; de lo contrario, no sería posible hablar de historia humana, esto es, distinguirla de los procesos que ocurren en el universo material. Sin embargo, la persona humana es una pura novedad respecto a los antecedentes históricos.” (*Ibid*, 239).

[93] “También la libertad trascendental es dual...De acuerdo con esa dualidad, propongo la distinción entre la libertad nativa y la libertad de destinación. La libertad de destinación es el miembro superior de dicha dualidad, es decir, el valor temático de la libertad. La libertad de destinación se convierte con la búsqueda intelectual y con la búsqueda amorosa. En cambio, el valor metódico del carácter de *además* se llama libertad nativa en atención a que es un hábito innato.” (Polo. *Antropología trascendental, I. La persona humana*, 236).

[94] *Ibid*, 239-241.

[95] “El intelecto agente es llamado por Aristóteles *nous poietikós*, justamente en cuanto se ve en él una de sus dimensiones que es la que descubre Aristóteles, la iluminación de los fantasmas. Él dice que es agente en cuanto hace inteligibles los fantasmas. No es una acción en el sentido práctico, sino que es una iluminación. Por eso se suele decir que el intelecto agente es la luz, es el *lumen intellectus*, pero también en algún momento al intelecto agente se le llama *intellectus ut actus*, y de esa manera es como se distingue de la inteligencia, a la que se llama *intellectus ut potencia*, la inteligencia está en el orden esencial: *ut potencia*. El *intellectus ut actus* no está en el orden esencial; está en el orden del acto de ser. Pues bien, se puede decir que el intelecto agente es una noción aristotélica que podemos sustituirla con la noción de *persona*. El intelecto agente es el cognoscente.” (Polo. *La esencia humana*, 104).

[96] “En el hábito de los primeros principios la concentración atencional excluye la presencia mental. En cambio, la persona es supra-presencial. Por eso la tercera dimensión del abandono del límite tiene como

punto de partida la presencia mental y se desaferra de ella.”(Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 182).

[97] Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 181.

[98] Polo dice que, por esta razón, la tercera dimensión del abandono del límite mental se distingue de las otras, ya que toma el límite mental como punto de partida. (*Ibid*, 118).

[99] Libertad e intelecto son trascendentales. (Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 119).

[100] “Las operaciones son ejercidas por la inteligencia, asimismo, los hábitos adquiridos perfeccionan la inteligencia.” (*Ibid*, 119).

[101] Esto será explicitado con más detalle en la exposición de la cuarta dimensión del límite mental.

[102] “También es incorrecto reducir el hombre a la naturaleza humana. El planteamiento marxista, según el cual el proyecto humano consiste en pasar del ser natural al ser genérico, es una renuncia a la persona. El colectivismo marxista se resuelve en un peculiar individualismo, porque considera lo genérico como autorrealización de cada hombre. Según otras formas de individualismo, cada uno es autosuficiente porque se hace así mismo o porque consigue el éxito en la vida.” (Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 166).

[103] *Ibid*, 118-120.

[104] Esta cuarta dimensión es también denominada por Polo como: *demora creciente*. (Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 120).

[105] “Este método sirve para el conocimiento de los tipos humanos, o de lo que hay en el tipo de humano, o para conocer que la naturaleza es tipológica y, naturalmente, asciende como tipo a la esencia”. (Polo. *La esencia humana*, 98).

[106] “Lo que hace el método analítico es -digámoslo así- entender partes, no totalidades significativas, orgánicas, organizadas, en funcionamiento coherente. A lo más que se puede llegar con el método analítico es a conocer una serie de piezas, una serie de elementos, distinguirlos, y luego tratar de componerlos. Pero esa composición es una composición que no pasa de ser un cierto mecanismo, o visto de una manera teórica, un mosaico, una serie de notas.” (*Ibid*, 98).

[107] “Hay en Aristóteles una noción que podría servir para estudiar los tipos: es la noción de *epagogé*”. “Cada uno es un tipo, y en lo típico de cada uno hay una distinción. De manera que no hay dos hombres iguales; pueden ser parecidos pero no iguales. Tipo es la modalización de la especie, tanto si se toma en el nivel de consideración sociológica, como si se toma en lo que sería más propio, porque el tipo que cada uno es tiene más contenido, tiene más caracteres diferenciables que la noción de tipo cuando se generaliza. Cada hombre es un tipo.” (Polo. *La esencia humana* 83-96).

[108] “El hombre se distingue de Dios en cuanto que persona, pero la persona es el acto de ser del hombre, por tanto este acto de ser del hombre es creado.” (*Ibid*, 28).

[109] La esencia humana no tiene valor causal porque no depende de un sentido del ser con carácter de principio, en cambio, su valor es manifestativo. (Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 184-186).

[110] “Los actos y los hábitos no se pueden confundir. No se puede decir que el hábito sea un fin. Las virtudes se adquieren precisamente con el ejercicio de los actos. El ejercicio natural es el ejercicio de acciones, de operaciones, y éste es el ejercicio que es recogido por la naturaleza en modo de virtud, y eso es según la esencia. Es así como se puede establecer la distinción entre el acto de ser y la esencia humana.” “La persona tiene que ver con los hábitos en términos de libertad, no en términos de principiación, porque los hábitos propiamente no son principiados por la persona. Los hábitos son, por así decirlo, los derivados de los actos, de las operaciones, pero eso es natural, no personal.” (Polo. *La esencia humana*, 72).

[111] “Algo de eso estaba bastante explícito en ese curso acerca de *El sistema de las virtudes*, ya que ahí se establece que las virtudes son sistémicas, y que hablar de virtud, de hombre virtuoso, supone que las virtudes hay que adquirirlas, y que se adquieren con el ejercicio de actos virtuosos.” (*Ibid*, 69).

[112] Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 154-155.

[113] “La sindéresis es una hábito innato que ha de considerarse en orden a la voluntad y a la inteligencia. Por tanto, la sindéresis es el ápice de la esencia del hombre. Designo a este ápice con la palabra yo.” (*Ibid*, 160).

[114] Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 184-186.

[115] Héctor Esquer. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*, 204-208.

[116] “Este disponer no debe confundirse con lo disponible. No incurrir en dicha confusión es un deber moral, que el hombre conculca cuando pretende lo que se suele llamara autorrealizarse. Esta pretensión es ilusoria y, por otra parte, estéril, porque el ser humano se distingue realmente de la esencia del hombre que, en este sentido, se dice *demora creciente*, la cual es realmente distinta del carácter de *además*”. (Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 120). “En tanto que la esencia del hombre depende de la co-existencia, y es asistida por ella, cabe describirla como *disponer*.” (*Ibid*, 118). “La esencia humana es el *disponer*. El disponer se puede describir como *habitualidad*, como relación entre los *tipos* y los *hábitos*, puesto que, como hemos dicho, los hábitos se asientan sobre la naturaleza y la naturaleza es típica, no es ni fin, ni tampoco es agotada.” (Polo. *La esencia humana*, 107).

[117] “El hombre dispone de la naturaleza, lo cual exige su perfección mediante los hábitos: esa repotenciación de sus facultades que hace que el hombre no tenga un principio de operaciones fijo; en los hábitos, el lugar físico de la libertad, se aprecia, por tanto, la disposición personal de la naturaleza: hasta, dice Polo, “se *extiende* la libertad. Y así la naturaleza es esencial al hombre, es humana, en cuanto perfeccionada por lo hábitos. Sin embargo, “la perfección de la naturaleza no es la perfección del ser personal, es decir, la persona humano no se agota en su disponer, que más bien para ella supone una cierta *detención*, un detenerse. En ello se muestra que el carácter de *además* se mantiene, es decir, no se ordena a la disposición, ni se satura con ella. Nuevamente apreciamos aquí el carácter creado de la persona humana, la real distinción entre su esencia dispositiva y su ser *además*.” (I. Falgueras, J.A García, R. Yepes. *El pensamiento de Leonardo Polo*, 57).

[118] Polo. *La esencia humana*, 107-109.

[119] “La esencia del hombre se describe como *disponer* en atención a su depender de la libertad trascendental. El disponer admite modalidades dispositivas, y en este sentido es, a su modo, sistemático. Tanto el disponer como sus modalidades se distinguen de lo disponible. La potencia intelectual, los actos actuales y los hábitos son adquiridos son *modalidades dispositivas*; en cambio, los objetos poseídos en pretérito perfecto no lo son, sino que la operación en tanto que los posee dispone de ellos. Por eso, tales objetos no forman parte de la esencia del hombre, sino que son intencionales... De acuerdo con esto, el carácter de *además*, es decir, la tercera dimensión del abandono del límite, tiene el límite metal como punto de partida. En cambio, la cuarta dimensión no tiene como punto de partida el límite, sino que lo explicita.” (Héctor Esquer. *El límite del pensamiento. Una propuesta metodológica de Leonardo Polo*. 204-208. cfr. *Antropología*, I, 162).

[120] Ni ver-yo ni querer-yo se consideran trascendentales.

[121] Héctor Esquer. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*. 161-163.

[122] “El existencialismo de Kierkegaard es una protesta frente a Hegel: la versión idealista de la verdad olvida algo muy importante, a saber, que el yo es existente; no el concepto traído a la existencia, sino la prioridad de existir. El individuo en cuanto existente es lo más digno: lo excepcional. Para Hegel, lo más alto es la presencia.” (Polo. *Claves del nominalismo y de idealismo*, 107).

[123] Heidegger forma parte del existencialismo contemporáneo. Su filosofía deriva de la fenomenología husserliana, de la que conserva el método, aunque modificando su alcance. Con ello, Heidegger intenta construir una ontología, es decir, una ciencia del ser. Régis Jolivet. *Las doctrinas existencialista*, 81.

[124] “Martín Heidegger fue en Friburgo discípulo y auxiliar de E. Husserl, fundador de la fenomenología (corriente filosófica que ha ejercido más influjo sobre el existencialismo). Esta corriente filosófica debe su nombre al hecho de que toma simplemente los fenómenos, esto es, lo que aparece en la conciencia, los datos intuitivos, e intenta mediante la mera contemplación de ellos aprehender el contenido, la estructura, las partes y las propiedades de los datos. Heidegger amplió este método, convirtiéndolo en

la llamada “fenomenología interpretativa”, la cual se esfuerza en extraer por medio del análisis lo que se halla oculto tras la apariencia,” (Joseph Lenz. *El moderno existencialismo alemán y francés*, 18-19).

[125] La eficacia del método del conocimiento concreto, como su punto de partida, no es exclusivo de Heidegger, otros también lo han defendido, notando los peligros o deficiencias del método opuesto. Entre estos se puede citar a G. Marcel. Ismael Quiles. *El existencialismo de la angustia*, 26.

[126] “La filosofía existencialista se sitúa así en extrema oposición a una filosofía esencialista e idealista exagerada.” (Joseph Lenz. *El moderno existencialismo alemán y francés*, 20).

[127] Heidegger no se expresa con tanta claridad y radicalismo contra la esencia del hombre y su procedencia de Dios; pero niega, sino la esencia general y permanente del hombre, si al menos su cognoscibilidad, su inteligibilidad y su prioridad respecto a la existencia. Heidegger “el que es (essentia) de este ente (hombre), hasta donde se puede hablar de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (existencia)”. (Ser y tiempo, 42). Joseph Lenz. *El moderno existencialismo alemán y francés*, 23.

[128] *Ibid*, 19-26.

[129] “La filosofía existencialista es una forma y precisamente la más radical de la filosofía vitalista, que, como es bien sabido, sentía especial aversión ya desde Dilthey, Nietzsche y Bersong hacia toda filosofía teórica, objetiva, general y científica, a la que pretendían reemplazar por una filosofía más subjetiva, una filosofía vista desde la vida y orientada hacia la vida. También el existencialismo reclama una filosofía más subjetiva. El existencialismo no sufre el pensamiento puro, desinteresado, sino a lo sumo un pensamiento al servicio de la existencia, que se ocupe y preocupe del quehacer de la misma existencia y en el que, por ende, participe íntimamente el filósofo.” (Joseph Lenz. *El moderno existencialismo alemán y francés*, 14-15).

[130] Joseph Lenz. *El moderno existencialismo alemán y francés*, 15-18.

[131] “El nombre de “filosofía existencialista” convendría por oposición, según Heidegger, a la doctrina de Jaspers, que, al rehusar absolutamente admitir que el análisis de la existencia concreta pueda conducir a una teoría del ser, se atiene a ella sistemáticamente, y, de acuerdo con el método fenomenológico, se limita a la descripción de las situaciones existenciales concretas del hombre.” (*Ibid*, 84).

[132] Esta perspectiva hace que buscar la existencia en otro lugar sea imposible y esto limita la libertad existencialista. Joseph Lenz. *El moderno existencialismo alemán y francés*, 25.

[133] Patricio Peñalver. *Del espíritu al tiempo*, 258-259.

[134] Régis Jolivet. *Las doctrinas existencialistas*, 384-385.

[135] Esto es lo que llama Hegel: *justificación retroactiva*.

[136] “El idealismo sucumbe a la perplejidad. No puede cumplir su propósito de autoevidencia por la extrema virulencia que entonces, precisamente ante ese propósito, alcanza la perplejidad”. (Polo. *El acceso al ser*, 195)

[137] Polo. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Leonardo Polo*, 61-78.

[138] Polo. *El acceso al ser*, 156.

[139] *Ibid*, 225.

[140] Polo. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de Polo*, 211-214.

[141] “Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el *Dasein* no es tan sólo el ente que debe ser primeramente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en esa pregunta se cuestiona. Pero entonces la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser.” (Heidegger, *Ser y Tiempo*, 37)

[142] Hay que hacer hincapié que el método dialéctico, también toma de alguna manera dicha dirección. Como ya antes se expuso esta metodología se torna *curva*.

[143] Como ya indiqué con anterioridad, la metodología hegeliana es también considerada por Polo como un proceso circular, dado que Hegel, en su lucha contra la suposición o mismidad, no permite que el pensamiento se asiente, manteniéndolo en un perpetuo movimiento. Por el contrario, la metodología poliana tomará una dirección en *espiral*. Es decir, la metodología de Polo permite la apertura a otros

métodos de investigación que no son el abandono del límite del pensamiento, pues considera que los métodos futuros son también capaces de aportar luz a la investigación filosófica.

[144] Noción de interés (*inter-esse*): esta noción define al hombre como interesado por las cosas -reales- en cuanto necesitado de ellas, e incapaz de mantenerse sin ellas. (Polo. *Hegel y el posthegelianismo*, 25-82).

[145] En especial el liberalismo radical y el marxismo.

[146] 1. El hombre no es un ente entre los entes, es decir, no es un ente más; tampoco su rasgo esencial es el interés. Por el contrario, el hombre es el ente preeminente, por lo cual su relación con los demás entes es pragmática pero no necesaria.

2. El hombre no puede aislarse de los demás entes y recabar su autosuficiencia.

3. El hombre es el ente relativo al ser como sentido y su rasgo esencial es el ver *a través de*, es decir, el ir al encuentro interrogativo. Polo. *Hegel y el posthegelianismo*, 25-82.

[147] Polo. *Hegel y el Post-hegelianismo*, 306-311.

[148] Polo. *Hegel y el Post-hegelianismo*, 303.

[149] *Ibid*, 332.

[150] “El preguntar termina; el saber, no: preguntar no es saber...La distinción entre preguntar y saber implica que el horizonte se cierra cuando se insiste en instalarse en el preguntar”. (Polo. *El acceso al ser*, 33).

[151] “En suma, preguntar es confiar el supuesto a la solución. La negación es el árbitro de esa entrega. El arbitraje es llevado a cabo en la forma de opción. La opción instrumenta la pregunta, es decir, concede a la solución su carácter suficiente, inalterable, definitivo. Para instrumentar la pregunta que se dirige al supuesto como tal, la opción ha de llevarse a sus últimas consecuencias: ¿por qué el ser en general y no, más bien, la nada?

Esta pregunta se confunde con el ser en general con la presencia mental. Esta pregunta no tiene solución, pues la nada es el favor de la exención y ni siquiera, en rigor, está instrumentada (no hay razón para que tenga que ser de este tipo). La opción entre el ser y la nada ha de reducirse a la constancia de la presencia mental que se muestra en la pregunta dirigida al supuesto.” (Polo. *El acceso al ser*, 97).

[152] “Heidegger declara pertinente la reiteración de la pregunta por el ser. Esta pregunta está justificada por el régimen hegemónico de la perplejidad, el cual anula la tacha de error metódico con que se ha querido invalidar la pregunta tomando como pretexto la clara comprensibilidad del ser. Dependiendo el preguntar de la perplejidad, no tiene nada de extraño que la exageración de la importancia de esta última desemboque en la idea de que es de la competencia del preguntar abrir y determinar la dirección del saber. Si en lugar y sustitución del entendimiento agente se coloca la perplejidad, es inevitable que el cognoscente se interprete como *aquél que pregunta*.”. (*Ibid*, 32).

[153] Tampoco Hegel fue capaz de abandonar el límite de la presencia, por eso su método fracasó al igual que el método de Heidegger.

[154] “Así, pues, *Sein und Zeit* termina sin una verdadera superación de la perplejidad. Y no es de extrañar, porque el intento de Heidegger está mal construido. La zona de anterioridad a la conciencia no puede ser interpretada como fundamento, pues con ello se olvida el núcleo del saber. Esta observación afecta a la interpretación heideggerina de la perplejidad, pero también a la interpretación causalista del intelecto agente. La libertad es superior al carácter del fundamento. Ciertamente que la existencia humana y el ser principal no son lo mismo. Pero esto debe llevarnos a admitir, por un lado, que la mismidad es la diferencia pura con el ser y, como tal, constante, no incrementable y, por otro, que el conocimiento del ser es alteración o redundancia, no, en modo alguno, una pretensión predominante (pues con ello se desvirtúa la libertad). La reducción del núcleo a la perplejidad es una formulación de esta pretensión y como tal, una recaída en la suposición... La perplejidad, como incorrecta equiparación de libertad y fundamento, antecede al objeto; más esto es muy poco para el estricto carácter de *además* del núcleo del saber.” (Polo. *El acceso al ser*, 191).

[155] Polo. *El límite del pensamiento. La propuesta metodológica de L. Polo*, 210. *Acontecer –pensar*: expresión que equivale a: “Se me ocurrió”.

[156] “Como se ve, desde el comienzo Heidegger propone el tiempo como horizonte o marco de la comprensión filosófica...Si el pasado y el futuro son dimensiones intrínsecas del tiempo, y éste es el horizonte de la comprensión del ser, habrá de mostrarse que el ser no se entiende sólo en presencia, o como ella, y que haberlo pretendido es la causa del antagonismo del horizonte.

La presencia es, ante todo, la articulación temporal. De acuerdo con su articulación, el tiempo es de la presencia. La articulación temporal es lo entero del tiempo. Lo entero del tiempo marca la introducción de la presencia en el tiempo, es decir, la coincidencia de objeto y tiempo. Decimos que la presencia mental está en el tiempo. Sin embargo no está incluida en él.” (Polo. *Hegel y el posthegelianismo*, 293).

[157] Polo. *El acceso al ser*, 60-65.

[158] “La tradición nos ofrece en la *Física* de Aristóteles, es decir, en el contexto de una ontología de la *naturaleza*, la primera interpretación temáticamente detallada de la comprensión vulgar del tiempo. El “tiempo” aparece allí en conexión con el “lugar” y el “movimiento”. Fiel a la tradición, el análisis hegeliano tiene su lugar en la segunda parte de la *Enciclopedia de la Ciencias Filosóficas*, titulada “Filosofía de la Naturaleza. La primera sección se ocupa de la mecánica, y su primer capítulo está dedicado a la discusión de “el espacio y el tiempo”. Ellos son la “exterioridad abstracta”. (Heidegger. *Ser y tiempo*, 442).

[159] *Ibid*, 443.

[160] “Si esta explicación ha de tener un sentido verificable, ese sentido sólo puede ser el siguiente: el ponerse-para-sí de todo punto es un ahora-aquí, ahora-aquí, y así sucesivamente. Todo punto puesto para sí “es” un punto en el ahora. “El punto tiene, pues, realidad en el tiempo”. *Aquello por lo cual* el punto se puede poner cada vez para sí como un “éste aquí”, es siempre un ahora”. (Heidegger. *Ser y tiempo*, 444).

[161] La negatividad que se registra en el espacio pasa, irremediamente, al tiempo.

[162] “El tiempo es el devenir “intuido”, es decir, el paso no pensado que simplemente se presenta en la secuencia de los ahora”. (*Ibid*, 44).

[163] No hay que olvidar que Polo, en apartados anteriores, critica duramente el error hegeliano de la preeminencia del presente. Según Polo, el presente sólo hay que tenerlo en cuenta por su función: articular el tiempo desde fuera.

[164] Polo manifiesta: “Más que problemático el idealismo es insostenible. Una cosa es conocer el Absoluto y otra el saber absoluto. Somos seres históricos; nuestra consumación es la eternidad, pero la eternidad viene después de la muerte. Hegel quiere la eternidad ahora: por eso incluye la muerte y la resurrección total dentro de un sistema”. (Polo. *Claves del nominalismo y del idealismo*, 114).

[165] Heidegger. *Ser y Tiempo*, 442-449.

[166] Heidegger considera que la historia universal tal y como es planteada por Hegel es, de algún modo, la interpretación del espíritu dentro del tiempo. Según manifiesta Heidegger, el espíritu no cae en el tiempo, sino que su existencia es temporización originaria de la temporeidad. Dicho de otro modo, la existencia del espíritu absoluto es, ante todo, tiempo. *Ibid*, 449.

[167] “Los ahora *pasan*, y una vez que han pasado conforman “el pasado”. Los ahora *vienen*, y al hacerlo, circunscriben el “porvenir”. Decimos: *en cada* ahora es ahora, y *en cada* ahora ya se ha desvanecido el ahora. En *cada* ahora el ahora es ahora, y está, por ende, constantemente presente *como él mismo*. La secuencia de los ahora no tiene interrupción ni lagunas. Por “más” que progrese en la “división” del ahora, éste seguirá siendo un ahora.” (Heidegger. *Ser y Tiempo*, 437).

[168] “Esta tesis acerca del tiempo sólo es posible por referencia *al flotante en-sí de un transcurso simplemente presente de ahora*; con lo que el fenómeno plenario del ahora queda cubierto en su databilidad, mundaneidad, densidad y publicidad existencial, y reducido a la condición de un fragmento irreconocible. Si “se piensa” hasta el fin” la secuencia de los ahora” en la perspectiva del estar-ahí o no estar-ahí, jamás será posible encontrar ese fin. Del hecho de que *este* modo de *pensar* el tiempo hasta el fin *deba pensar* siempre más tiempo, se infiere que el tiempo *es* infinito.” (*Ibid*, 438).

[169] Véase la fábula que Heidegger nos ofrece para explicar la autointerpretación del *Dasein* como “cuidado”. “El estar en el mundo”, según Heidegger, tiene la impronta del ser del cuidado. (Heidegger. *Ser y Tiempo*, 219-220).

[170] “El análisis de la historicidad del *Dasein* intenta mostrar que este ente no es “temporeo” porque esté dentro de la historia, sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es temporeo en el fondo de su ser”. (*Ibid*, 393).

[171] “El *Dasein* fácticamente arrojado puede “tomarse” tiempo y perderlo tan sólo porque a él en cuanto temporeidad extáticamente extendida, con la aperturidad del Ahí fundada en ese temporeidad le ha sido asignado un “tiempo””. (Heidegger. *Ser y Tiempo*, 425).

[172] *Ibid*, 427.

[173] “El tiempo “en el que” se mueve y reposa lo que está-ahí no es “objetivo”, si con esta palabra se mienta la mera-presencia-en-si del ente que comparece dentro del mundo. Pero el tiempo tampoco es “subjetivo”. El tiempo del mundo es “más objetivo” que todo posible objeto porque, como condición de posibilidad del ente intramundano, ya está siempre “objetivado” extático-horizontalmente con la aperturidad del mundo. Por eso- y en contra de la opinión de Kante- al tiempo del mundo se lo halla tan inmediatamente en lo físico como en lo psíquico, y no precisamente por un rodeo a través de éste. Pero el tiempo del mundo es también “más subjetivo” que todo posible sujeto porque contribuye a hacer posible el cuidado, entendido como el ser del sí-mismo fácticamente existente”. (*Ibid*, 433).

[174] Según Polo, el pasado en el sistema hegeliano queda conservado en el presente. (Polo. *Claves del nominalismo y del idealismo*, 115).

[175] En Kant aparece el espacio como fundamento de los juicios sintéticos a priori de la geometría, y el tiempo como fundamento de los juicios sintéticos a priori de la aritmética. Polo. *Claves del nominalismo y del idealismo*, 73.

[176] “Quedamos en que Hegel propone una explicación del espacio y del tiempo. Desde el punto de vista histórico, es decir, teniendo en cuenta el Timeo de Platón, el nominalismo, la interpretación kantiana del espacio y el tiempo como datos que fundamentan juicios sintéticos a priori (lo que un idealista no puede aceptar), hay que dar razón de ellos, pero si son irracionales, esa razón ha de tomarse en un momento irracional.” (*Ibid* 83).

[177] “La alienación es el término de una contemplación irracional que tiene lugar cuando la Idea libremente vuelve la espalda a la necesidad lógica.” (Polo. *Claves del nominalismo y del idealismo*, 78).

[178] “La negación en general es la manera especulativa de entender la posibilidad. Es decir, la negación en general y la posibilidad son lo mismo, y a su vez, equivalentes al tiempo especulativo, elemento del proceso.” (Polo. *Claves del nominalismo y del idealismo*, 91).

[179] *Ibid*, 95-98.

[180] Polo. *Claves del nominalismo y del idealismo*, 113-123.

[181] Según Polo, en la lógica hegeliana se cree que existe este último objeto u operación: el conocimiento de lo absoluto, y es esta afirmación la que contradice por completo la idea de inteligencia operativamente infinita. Por tanto, Hegel a diferencia de S^o Tomás pone una barrera irrebalsable al pensamiento: *el todo*. Polo. *El orden predicamental*, 36.

[182] “La inteligencia adquiere esos hábitos con una sola operación; a diferencia de la voluntad, cuyos hábitos positivos se llaman virtudes y se adquieren por una multiplicidad de actos.” (*Ibid*, 39).

[183] *Ibid*, 39.

[184] “El entendimiento agente es la cumbre del conocer humano. Su descubrimiento como es sabido es aristotélico...Polo mantiene que el intelecto agente conoce, más aún, que “constituye la inteligibilidad en acto”. “El Carácter “futurizante” del entendimiento agente según Leonardo Polo”. Polo. *Futurizar el presente*, 303.

[185] La distinción entre ambos actos se encuentra en que el primero es una *operación inmanente* y el segundo es un *co-acto de ser*. *Ibid*, 306.

[186] “En antropología no se puede decir que el hombre *sea*, sino que *será*, o bien, que sin el *será* se elimina la dependencia. Si el morir es resolverse en nada, equivale a dejar de depender: en rigor, si

nunca se ha dependido, nunca se ha vivido”. (Polo. *Antropología trascendental. I. La persona humana*, 137).

^[187] “El estatuto de la intencionalidad en la teoría del conocimiento”. Polo. *Futurizar el presente*, 338-350.