

PRINCIPIO SIN CONTINUACION
ESCRITOS SOBRE LA METAFISICA DE LEONARDO POLO

Juan A. García González

INDICE:

	Presentación.	3
1.	Apunte bio-bliográfico.	7
	<i>El pensamiento no es lo realmente primero</i>	
2.	Sobre el conocimiento del ser.	13
3.	Consideraciones sobre el pensar y el ser.	19
4.	El abandono del límite y el conocimiento.	30
	<i>El ser es realmente lo primero</i>	
5.	Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica.	53
6.	La intelección del principio de causalidad.	66
7.	El realismo de Leonardo Polo.	70
	<i>Lo realmente primero es principio: la pluralidad de los primeros principios</i>	
8.	Sobre el ser y la creación.	79
9.	La creación y los primeros principios.	103
10.	Metateoría de lo primero.	121
	<i>Además de los principios</i>	
11.	Discusión del <i>cogito-sum</i> cartesiano.	142
	Epílogo sobre la correspondencia entre principios y libertad.	154
	Apéndices:	
	- Prólogo a un inédito sobre <i>El orden predicamental</i>	159
	- Reseña del tomo IV-1ª parte del <i>Curso de teoría del conocimiento</i>	162
	- Recensión de la <i>Introducción a la filosofía</i>	165

PRESENTACION

Ofrezco aquí un conjunto de estudios sobre la metafísica de Leonardo Polo. Casi todos han sido ya editados por revistas académicas de filosofía; pero la dispersión temporal y geográfica de esas ediciones conduce a la ocultación, más que a la publicación, del trabajo realizado; por esta razón me ha parecido conveniente reunir esos estudios en una sola publicación. Lo cual, por otro lado, añade a este libro la característica de que puede apreciarse en él la progresiva, y a veces torpe por mi parte, gestación de esta investigación sobre la metafísica poliana. Como presumo haber alcanzado un cierto dominio de ella, me he animado a dar a la luz éstas páginas. Con todo, no son los únicos trabajos dedicados por mí al pensamiento de Polo; otros, también publicados, hoy me han merecido más misericordia que el suficiente aprecio para recogerlos en este libro, o bien no encartaban en la argumentación y estructura concebidas¹.

Naturalmente que para recopilar esos trabajos en este libro he tenido que proceder a algunas modificaciones. Fundamentalmente son las siguientes: he reducido buena parte de su aparato crítico, he variado sus internas divisiones en apartados y epígrafes, y he corregido el texto en lo que, a día de hoy, me parecía erróneo o inexacto; lo que era mejorable, en cambio, lo he dejado muchas veces tal y como estaba en su redacción original, aunque también he procedido a algunos cambios en otras ocasiones.

El origen fragmentario del libro explica eventuales repeticiones e insistencias que, sin embargo, no veo demasiado inconvenientes al efecto de que los planteamientos calen mejor en la mente del lector. Pero esa fragmentación originaria no impide que el libro tenga una cierta estructura lógica y alguna interna unidad. Aunque la filosofía poliana contenga una nuclear referencia a la antropología, y así se trasluzca también en estos escritos, la argumentación que he perseguido ha sido más bien la de examinar su propuesta acerca del saber metafísico.

Concretamente, los tres primeros capítulos que siguen al apunte bibliográfico (2, 3 y 4) y que he agrupado bajo el título *el pensamiento no es lo realmente primero*, constituyen un progresivo acercamiento al planteamiento de la metafísica poliana; y examinan por tanto, cada vez más de cerca, su metodología: el abandono del límite mental; en el capítulo cuarto creo haber conseguido una exposición suficiente de ese método. El abandono del límite mental es pluridimensional, pero en sus primeras dimensiones permite acceder a los temas de la metafísica.

Bajo el título *el ser es realmente lo primero* he agrupado tres trabajos que pretenden enlazar la expuesta metodología con la temática propiamente metafísica,

¹ Por ejemplo: *La voluntad y el voluntarismo en gnoseología según el profesor Polo*. *Studium* Madrid 25 (1985) 515-22; o una parte de *Primer y segundo Heidegger sobre la técnica*. *Philosophica* Valparaíso (Chile) 17 (1995) 243-61.

que es el ser. El que constituye el capítulo quinto examina el carácter diferencial y la constitución integral de la metafísica, y lo hace en conexión con su temática propia, que es el ser como lo primero; pero la prioridad del ser es plural y, ante todo, una prioridad no contradictoria: el principio de no contradicción. El principio más próximo al de no contradicción es el de causalidad, y por eso he decidido incluir en el capítulo sexto una breve exposición de dicho principio, a pesar de que mi comprensión del mismo cuando redacté ese trabajo no era completa; y, aunque válida, no era exactamente la que tengo hoy. Como una transición hacia ésta, presento el séptimo capítulo, que pretende extraer un resumido balance del realismo de la metafísica poliana; al que hoy calificaría sin objeciones de *realismo virtual*: la intelección de los primeros principios es la consideración del ser como acto, pero la esencia del universo es potencial, y realmente distinta de su ser; en cambio, la actualización de las virtualidades del cosmos compete al conocimiento humano.

Una advertencia al hilo de lo dicho sobre mi comprensión de la causalidad, a la que considero central en la metafísica de Polo. Yo tiendo a entenderla en un sentido que alguno tildará de idealista, aun cuando yo sólo lo calificaría de intelectualista. De cualquier manera, esta deriva mía no está del todo explícita en la metafísica de Polo, y ni siquiera se bien si pertenece a ella o a mi comprensión de la misma. Entiendo, con todo, que mi intelectualismo no me hace desfigurar la visión global de la filosofía y metafísica polianas, pero lo confieso para que el lector lo tenga presente llegado el caso.

Los tres capítulos siguientes (8, 9 y 10) han sido agrupados bajo la denominación *lo realmente primero es principio: la pluralidad de los primeros principios*; y son capítulos decididamente temáticos, que proponen que el ser de que se ocupa la metafísica es creado: la intelección de los principios primeros es la comprensión metafísica de la creación del universo. El capítulo octavo en particular relaciona esta posición con la metafísica clásica, y más concretamente con la doctrina tomista acerca de la creación. Por su parte, el capítulo décimo presenta la visión que creo más global de la filosofía de Polo: la que la entiende como una metateoría acerca de lo primero.

Tras estos tres grandes apartados, se ofrece bajo el título *además de los principios* un capítulo undécimo que, en lugar de ocuparse de metafísica, incoa la apertura hacia la tan poliana propuesta de una antropología trascendental, y enlaza directamente con el epílogo que hemos añadido tras él. En el se justificará el título global del libro: *principio sin continuación*; pues eso es el ser extramental.

Con todo, y aunque se haya tratado tanto de su método como de su tema, esta colección de escritos no constituye una presentación acabada de la metafísica poliana; entre otras razones, porque no todos los trabajos recogidos en ella están redactados desde una madura comprensión de esa metafísica: reitero la confesión de mi torpeza y lentitud para entender a Polo. Ello provoca cierta desigualdad entre los estudios presentados de la que soy consciente, pero que no me ha detenido;

simplemente me mueve a indicar que considero los capítulos 4, 8 y 10 como los más logrados en orden a exponer la filosofía de Polo.

Además está el problema de mi habitual mala literatura; o de mi descortesía, si se considera que la claridad es la cortesía del filósofo. En otras ocasiones me he disculpado por ella; pero aquí quiero protestar de que con frecuencia la intención pedagógica, estética y retórica se alía con la apreciación de que quien aprende o escucha es lelo. Mientras que yo prefiero pensar que el lector es inteligente y capaz de trabajar, aunque la temática sea dura; y me niego a encubrir, so capa de elegancia y belleza, un pacto con la vagancia o la ineptitud. La adquisición del saber no siempre es fácil; y más cuando se trata de superar una limitación cognoscitiva, o de abandonar cierta propensión a hipertrofiar el pensamiento.

Pero también por este motivo, mi pretensión al ofrecer unitariamente recogidos estos escritos no puede ser del todo la divulgativa, sino más bien la de proporcionar un instrumento para el conocimiento de la metafísica poliana a los interesados en ella; aunque del conjunto de la filosofía de Polo aún sea mejor su antropología.

Y ahora quiero señalar la procedencia de los capítulos de este libro:

1. El *Apunte bio-bibliográfico* fue compuesto en su momento para el primer número de la revista *Contrastes* de Málaga, aunque nunca vio la luz; ahora, para este libro, ha sido necesario actualizar los datos y reducirlo un tanto.
2. *Sobre el conocimiento del ser* fue publicado por *Philosophica malacitana* Málaga 2 (1989) 97-102.
3. Las *Consideraciones sobre el pensar y el ser* aparecieron en *Philosophica malacitana* Málaga 5 (1992) 55-66.
4. *El abandono del límite y el conocimiento* fue mi ponencia en el *Simposio sobre el pensamiento de Leonardo Polo* celebrado en Pamplona en 1993, y cuyas ponencias fueron editadas en FALGUERAS-GARCIA-YEPES: *El pensamiento de Leonardo Polo*. Cuadernos del anuario filosófico, nº 11. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1994; pp. 27-60.
5. *Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica* fue mi aportación al monográfico dedicado a Polo por el *Anuario filosófico* Pamplona 25-1 (1992) 125-43.
6. *La intelección del principio de causalidad* se publicó en *Espíritu* Barcelona 42 (1993) 171-75, aunque fue redactado al menos dos años antes.
7. *El realismo de Leonardo Polo* apareció en *Philosophica* Valparaíso (Chile) 15 (1992) 255-63.
8. *Sobre el ser y la creación* se incluyó en las actas del *Congreso internacional sobre el pensamiento de Leonardo Polo* celebrado en Pamplona en 1996, y que fueron editadas por *Anuario filosófico* Pamplona 29-2 (1996) 587-614. Pero en

dicho congreso no se leyó esa ponencia, sino la que constituye la segunda parte del capítulo 10 de este libro.

9. *La creación y los principios*, es un trabajo inédito, también elaborado en 1996, entre los preparativos de ese mencionado congreso internacional.
10. La *Metateoría de lo primero* ha sido editada en *Contrastes* Málaga 2 (1997) 87-110.
11. Y la *Discusión del “cogito-sum” cartesiano* fue un trabajo realizado conjuntamente con mi colega y amigo Juan José Padial, miembro también del *Equipo de investigación sobre el idealismo alemán* de la universidad de Málaga, para la revista *Stadium* Madrid 37 (1997) 123-36, y con motivo de la conmemoración del IV centenario del nacimiento de Descartes.

Además se incluyen como apéndices tres notas breves, dos de las cuales también han sido previamente editadas, sobre otros tres textos polianos. La reseña del tomo IV-1ª parte del *Curso de teoría del conocimiento* ha aparecido en *Philosophica malacitana* Málaga 7 (1994) 186-9, y en *Acta philosophica* Roma III-2 (1994) 374-6; la reseña de la *Introducción a la filosofía* en *Espíritu* Barcelona 44 (1995) 253-5, y en *Logos* México 72 (1996) 98-101; y, por último, escribí el prólogo a *El orden predicamental* al transcribir de su grabación en cintas ese curso de doctorado impartido por Polo en Pamplona en 1988; este curso aún no ha sido publicado.

Tabla de siglas que se emplearán en las citas a pie de página:

Libro	Sigla
<i>Antropología de la acción directiva</i>	AAD
<i>Curso de teoría del conocimiento, v. I.</i>	CTC1
<i>Curso de teoría del conocimiento, v. II</i>	CTC2
<i>Curso de teoría del conocimiento, v. III</i>	CTC3
<i>Curso de teoría del conocimiento, v. IV/1ª parte</i>	CTC41
<i>Curso de teoría del conocimiento, v. IV/2ª parte</i>	CTC42
<i>El acceso al ser</i>	AS
<i>El ser I: la existencia extramental</i>	S
<i>Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos</i>	E
<i>Evidencia y realidad en Descartes</i>	D
<i>Hegel y el posthegelianismo</i>	H
<i>Introducción a la filosofía</i>	IF
<i>La persona humana y su crecimiento</i>	PHC
<i>La voluntad y sus actos (I)</i>	V1
<i>Nominalismo, idealismo y realismo</i>	NIR
<i>Presente y futuro del hombre</i>	PFH
<i>Quién es el hombre</i>	QH

1. APUNTE BIO-BIBLIOGRAFICO

Noticia de la biografía académica de Leonardo Polo:

- 1926 Nace en Madrid el 1 de febrero
- 1944-49 Estudios de derecho en la universidad central de Madrid
- 1949-54 Estancia en Roma con una beca para un proyecto de tesis doctoral en derecho titulado *¿Qué es derecho natural?*
- 1952-55 Redacción de *El acceso al ser*, que se publicará en 1964, y de sus primeros manuscritos filosóficos
- 1954-56 Profesor de filosofía del derecho en la universidad de Navarra
- 1956 Licenciatura de filosofía en la universidad de Barcelona con una memoria sobre Marx
- 1956-66 Profesor de filosofía en la universidad de Navarra
- 1960 Doctorado en filosofía en la universidad de Madrid, con una tesis doctoral sobre Descartes
- 1963 Premio Menéndez Pelayo del Consejo Superior de Investigaciones Científicas por el libro de su tesis: *Evidencia y realidad en Descartes*.
- 1966 Catedrático de fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos en la universidad de Granada
- 1966-68 Profesor de filosofía en la universidad de Granada
- 1968-97 Profesor de filosofía en la universidad de Navarra
- 1976 Director del departamento de historia de la filosofía de esa universidad
- 1977 Miembro del consejo de dirección de la revista *Anuario Filosófico*
- 1978-97 Cursos de verano en Hispanoamérica: universidad Panamericana (México), de La Sabana (Bogotá), de Piura (Perú), de los Andes (Santiago de Chile)
- 1979 Codirector del programa conjunto de investigación filosófica entre las universidades Panamericana de México y de Navarra
- 1982 Codirector del programa conjunto de investigación filosófica entre las universidades de Piura (Perú) y de Navarra
- 1986 Miembro del comité de dirección del seminario permanente *Empresa y Humanismo*
- 1990 Profesor invitado en Roma
- 1992-97 Cursos de doctorado en el Instituto de Estudios Superiores de la Empresa (Barcelona)
- 1993 *I Simposio sobre el pensamiento de Leonardo Polo* organizado por la universidad de Navarra en Pamplona
- Profesor invitado en Lisboa
- 1995 Doctor Honoris Causa por la universidad de Piura (Perú)

- 1996 *II Congreso internacional sobre el pensamiento de Leonardo Polo*
organizado por la universidad de Navarra en Pamplona
- 1997 Jubilación académica

Su relación profesional con Málaga:

La facultad de filosofía y letras de la universidad de Málaga comenzó siendo un colegio universitario dependiente de la universidad de Granada; por ello no es extraño que buena parte de sus primeros profesores conocieran a Polo, e incluso hubieran sido alumnos de él durante su corto magisterio en esa universidad hace ya casi treinta años (1966-68). Posteriormente ese colegio universitario pasó a ser la facultad que albergaría nuestra sección de filosofía, la cual fue creada en 1974; y su primer profesor numerario y director del departamento de filosofía hasta 1983 fue d. Ignacio Falgueras Salinas. Había sido discípulo de Polo primero en la universidad de Granada y luego en la de Navarra, y bajo su dirección hizo el doctorado en filosofía con una tesis sobre el pensamiento de Spinoza (defendida en Navarra el 29.I.1974, y publicada como *La "res cogitans" en Espinosa*. Eunsa, Pamplona 1976); y desde entonces y hasta la fecha ha sido su leal discípulo y difusor de su pensamiento. El profesor Ignacio Falgueras ha atraído a la universidad de Málaga a otros profesores también discípulos de Polo, entre los que personalmente me cuento, y ha fomentado en un buen número de alumnos y colegas el interés por conocer y estudiar la filosofía poliana. Por este motivo, el profesor Polo ha mantenido una estrecha relación con el departamento de filosofía de la universidad de Málaga, plasmada en frecuentes visitas en las que nos ha honrado con distintas conferencias y numerosas participaciones en tribunales de tesis doctorales.

- 1979 Asistencia a la *I Semana andaluza de filosofía*
- 1980 Curso en el ICE de la universidad sobre *El pensamiento de Hegel*
- 1981 Participación en la conmemoración del II centenario de la *Crítica de la razón pura* de Kant
- 1982 Conferencia en el ICE de la universidad: *Nociones básicas de cibernética*
- Participación en una mesa redonda sobre *Azar y conocimiento*
- 1983 Conferencia en las *I Jornadas de filosofía de la política*
- 1984 Tribunal de las tesis doctorales *Los principios de omnipotencia y de contradicción en Ockham*, y *Conocimiento y mundo en Nicolás de Cusa*
- Conferencia en las *II Jornadas de filosofía de la política: La vertiente política de la sofística*
- 1985 Conferencia en las *III Jornadas de filosofía de la política: Teoría de la productividad social*
- Tribunal de las tesis doctorales *La fundamentación filosófica de la hermenéutica en Gadamer*, y *La extensión inteligible en Malebranche*
- 1986 Tribunal de la tesis doctoral *Concepto y función de la filosofía en S. Agustín*
- 1987 Tribunal de la tesis doctoral *Ceferino González y los inicios de la neoescolástica española*

- 1988 Conferencia en el programa de doctorado: *El orden de los trascendentales*
- 1992 Conferencia en el departamento de filosofía: *La antropología trascendental*
- 1993 Conferencia en el programa de doctorado: *Metafísica y sociología*
Tribunal de la tesis doctoral *Comportamiento, libertad y ética en Merleau-Ponty*
- 1994 Conferencias en el curso *La antropología después de Hegel: La antropología trascendental, y La esencia del hombre*
- Conferencia en primer curso de filosofía: *Sobre el estado actual de la filosofía y la universidad*
- 1996 Conferencia en el programa de doctorado: *Versiones modernas de la sociabilidad humana*
- Tribunal de la tesis doctoral *El tener en Zubiri*
- 1998 Conferencia en el programa de doctorado: *La temporalidad en Heidegger y el problema de la libertad*
- Conferencia para el Grupo de investigación sobre el idealismo alemán: *De la conciencia idealista al carácter de además de la persona*

Libros de Leonardo Polo publicados:

- 1963 *Evidencia y realidad en Descartes*. Rialp, Madrid. 2ª ed. Eunsa, Pamplona 1996.
- 1964 *El acceso al ser*. Universidad de Navarra, Pamplona.
- 1966 *El ser I: la existencia extramental*. Universidad de Navarra, Pamplona. 2ª ed. 1997.
- 1984 *Curso de teoría del conocimiento, v. I*. Eunsa, Pamplona. 2ª ed. 1987.
- 1985 *Hegel y el posthegelianismo*. Universidad de Piura, Piura.
- *Curso de teoría del conocimiento, v. II*. Eunsa, Pamplona. 2ª ed. 1988.
- 1988 *Curso de teoría del conocimiento, v. III*. Eunsa, Pamplona.
- 1991 *Quién es el hombre. Un espíritu en el mundo*. Rialp, Madrid. 2ª ed. 1993.
Reedición suramericana: Universidad de Piura, Piura 1993. Versión italiana: *Chi é l'uomo*. Vita e pensiero, Milán 1992.
- 1993 *Presente y futuro del hombre*. Rialp, Madrid.
- *Claves del nominalismo y del idealismo*. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona.
- *Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos*. Publicaciones Cruz O. S.A.-Univ. Panamericana, México. Reedición española: Unión editorial, Madrid 1996.
- *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona.

- 1994 *Curso de teoría del conocimiento, v. IV/1ª parte.* Eunsa, Pamplona.
- 1995 *Introducción a la filosofía.* Eunsa, Pamplona.
- 1996 *Curso de teoría del conocimiento, v. IV/2ª parte.* Eunsa, Pamplona.
- *Sobre la existencia cristiana.* Eunsa, Pamplona.
- *La persona humana y su crecimiento.* Eunsa, Pamplona.
- 1997 *Nominalismo, idealismo y realismo.* Eunsa, Pamplona.
- 1998 *Antropología de la acción directiva.* Unión editorial, Madrid. (Coautor con C. Llano).
- *La voluntad y sus actos (I).* Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona.

Algunos otros de sus trabajos publicados:

- 1963 *Un punto de partida para el planteamiento de la existencia humana.* En, *Memorias del XIII congreso internacional de filosofía.* México; v. III, pp. 307-15.
- 1966 *Notre situation culturelle et la philosophie.* Intervención en el debate *religión y mentalidad científica.* *La table ronde* París 228, 27-40.
- 1967 *Acerca de la plenitud.* *Nuestro tiempo* Pamplona 162, 631-46.
- *Conciencia de crisis en la cultura contemporánea.* *Palabra* Madrid 21, 27-32.
- 1971 *La cuestión de la esencia extramental.* *Anuario filosófico* Pamplona 4, 275-308.
- 1978 *La inteligencia y el conocimiento de Dios.* *CTF* Madrid 4, 14-23.
- *La filosofía en nuestra situación.* *Nuestro tiempo* Pamplona 289-90, 5-38. Versión italiana: *Pensare classico e pensare moderno. Il nuovo areopago* 1 (1982) 15 pp.
- 1979 *El hombre en nuestra situación.* *Nuestro tiempo* Pamplona 295, 21-50.
- 1982 *Las organizaciones primarias y la empresa.* En, *El balance social de la empresa y las instituciones financieras.* Banco de Bilbao, Madrid; pp. 89-136.
- *Lo intelectual y lo inteligible.* *Anuario filosófico* Pamplona 15-2, 103-32.
- 1986 *Ser y comunicación.* En, YARCE, J. (ed.): *Filosofía de la comunicación.* Eunsa, Pamplona; pp. 61-75.
- 1989 *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad.* Cuadernos del seminario permanente *empresa y humanismo* n° 11. Universidad de Navarra, Pamplona.
- 1990 *Hacia un mundo más humano.* Cuadernos del seminario permanente *empresa y humanismo* n° 32. Universidad de Navarra, Pamplona.
- *El hombre, un ser que resuelve problemas.* *Atlántida* Madrid 2, 37-45.

- 1991 *El hombre en la empresa: trabajo y retribución. Cuadernos extensión, Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1, 27-35.*
- *El poder empresarial. Cuadernos extensión, Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1, 45-50.*
- *La coexistencia del hombre. En, ALVIRA, R. (ed.): El hombre: inmanencia y trascendencia. Servicio de publicaciones de la universidad de Navarra, Pamplona; v. I, pp. 33-48.*
- *La vida buena y la buena vida, una confusión posible. Atlántida Madrid 7, 28-36.*
- 1992 *Filosofar hoy. Entrevista de Juan Cruz Cruz, en Anuario filosófico Pamplona 25-1, 27-51.*
- 1993 *La ética y las virtudes del empresario. Entrevista de Patricia Pintado, en Atlántida Madrid 14, 80-92. Reproducida en El Mercurio, Santiago de Chile, 28 de agosto de 1993.*
- *Libertas transcendentalis. Anuario filosófico Pamplona 26-3, 703-16.*
- 1994 *Fenomenología del despertar. Anuario filosófico Pamplona 27-2, 677-682.*
- *La radicalidad de la persona. Themata Sevilla 12, 209-24.*
- 1995 *El hombre como hijo. En, CRUZ, Juan Cruz (ed.): Metafísica de la familia. Eunsa, Pamplona; pp. 317-25.*
- 1996 *Inactualidad y potencialidad de lo físico. Contrastes Málaga 1, 241-63.*
- 1998 *La esperanza. Scripta theologica Pamplona 30-1, 157-64.*

Algunos estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo:

- 1970 LOPEZ QUINTAS, A.: *Filosofía española contemporánea. BAC, Madrid; pp. 461-8.*
- 1986 FALGUERAS, I.: *Kant en la filosofía española de los años 60 (1960-70) Themata Sevilla 2, 23-40. Reproducido en VV.AA.: Kant in der Hispanidad. Lang, Berna 1988; pp. 73-95.*
- 1988 YEPES, R.: *El realismo filosófico de Leonardo Polo. Nuestro tiempo Pamplona 411, 114-23. Reproducido en YEPES, R.: Qué es eso de la filosofía. De Platón a hoy. Drac, Barcelona 1989; c. 15, pp. 135-49.*
- 1990 ECHANOVE, Javier: *Estudio sobre la metafísica de Leonardo Polo. Tesis doctoral, Universidad de Navarra.*
- 1992 Monográfico de *Anuario filosófico Pamplona 25-1.*
- 1993 YEPES, R.: *Quién es el hombre. La filosofía de Leonardo Polo. Atlántida Madrid 14, 70-79.*
- 1994 FALGUERAS-GARCIA-YEPES: *El pensamiento de Leonardo Polo. Cuadernos del Anuario Filosófico, nº 11. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.*

- 1996 POSADA, J. M.: *Abstracción y realidad; un estudio desde la teoría del conocimiento de Polo*. Tesis doctoral, Pamplona.
- POSADA, J. M.: *La física de causas en Leonardo Polo*. Eunsa, Pamplona.
- Monográfico de *Anuario Filosófico* Pamplona 29-2, 291-1120.
- 1997 PIA TARAZONA, S.: *Los primeros principios en Leonardo Polo*. Universidad de Navarra, Pamplona.

EL PENSAMIENTO NO ES LO REALMENTE PRIMERO

2. SOBRE EL CONOCIMIENTO DEL SER

Pretendo exponer aquí algunas reflexiones personales acerca de cómo se conoce el ser de los entes materiales.

De entre los varios significados del término *ser* que cabe señalar entiendo que a la metafísica interesa aquél que menciona el principio de donde todo surge y de que todo depende; la metafísica empezó al sospechar que la *arjé* no era el agua, ni el aire, ni nada físico, sino el ser. Por eso, cuando planteo el conocimiento del ser no me refiero ni al conocimiento de *lo que* un ente es –que, en otro sentido, también sería conocimiento de su ser-, ni al conocimiento de que un ente exista *efectivamente* –tal y como lo solemos entender, es decir, que de hecho se de-; en ambos casos seguramente se entiende por *ser* otra cosa que la aquí indicada. Quiero dirigir este trabajo sólo al conocimiento del principio real, pues eso me parece que es en definitiva el ser. El ser, a mi entender, no es esa idea generalísima y vacía, predicable de todo justamente porque no es un predicado real, que añada determinaciones; sino que es una realidad distinta de los entes que observamos: precisamente el principio de donde proceden y de que dependen.

Señalaré la imposibilidad de conocer el ser, así entendido, con la primera operación intelectual; y lo que pretendo decir es que de esta imposibilidad depende el método para su final conocimiento. Por otro lado, que el ser no sea conocido por la operación incoativa de la inteligencia no quiere decir que lo conocido con ella no sea, o no exista, sino que su ser no es conocido inicialmente; la existencia de los entes propiamente la entiendo como su vinculación al principio real, su dependencia de él, que se llega a conocer –intentaré señalar cómo- mediante cierto desarrollo de la inteligencia.

La presencia a la mente

Quiero atender, por tanto, a cuál es la primera operación intelectual. No puedo entender sino que la primera operación intelectual es la conciencia. La conciencia, en el sentido en que aquí la uso, es sólo imperfectamente conciencia, por cuanto que no es conciencia de sí. Pero el acto puro de conciencia, que ciertamente cabe, es más el mero reconocimiento de la propia conciencia, y en esa medida conciencia de sí, que autoconciencia o lo que se entiende por reflexión perfecta, en identidad. El sí mismo del que hay conciencia es el mero estar consciente –la conciencia que se reconoce-, pero nada dice ni acerca de la existencia del mundo del que cabe tomar conciencia, ni acerca de la persona que puede tomarla.

Esa conciencia que denominamos imperfecta es el tomar conciencia de algo, el enterarse, el hacerse presente algo; lo cual, a mi ver, es ya operación intelectual. No estimo adecuada la reducción de la experiencia humana a la sensibilidad –externa e interna-: porque si sobre ella no se vierte la atención intelectual, aunque se ejerza,

nada nos hace presente, es decir, no hay propiamente conciencia. La llamada conciencia sensible, o mejor percepción, es menos consciente de lo que habitualmente se concede; y, desde luego, no me parece formalmente relevante en la delimitación de lo que el hombre tiene ante sí. La toma de conciencia de algo exige sí la experiencia sensible; pero, tal y como yo lo veo, nada más que como condición para determinar el contenido de lo que presenciamos; lo propiamente nuclear de lo manifiesto es el hecho de estar presente a la mente humana, lo que exige que se atienda a aquellas experiencias sensibles preconscientes: justamente para lograr su patencia, su manifestación. De ahí que en la conciencia de algo se deba señalar el primer acto ya intelectual.

Lo característico de la atención intelectual a que aludo es que siempre se está ejerciendo; como dijo Aristóteles, el intelecto siempre está en acto². El hombre, en situación normal, toma conciencia de cuanto le rodea, se entera de lo que tiene ante sí; no sólo está en el mundo físicamente hablando, sino también intencionalmente, haciéndoselo presente. Este hecho a mí me parece irreductible, antecedente de todo el desarrollo intelectual humano; salvo el sueño y similares, no me cabe imaginar situación humana normal privada de esta toma de conciencia. Su carácter incoactivo se refuerza por esta característica de permanente antecendencia: antes que nada, el hombre está ya en-el-mundo. El mundo está ya, de entrada, manifiesto al hombre: esto quiero decir al subrayar la constante antecendencia de la conciencia.

La presencia del ente a veces se ha tomado como ocultamiento del ser. Recuérdese el dicho heraclíteo: *la naturaleza gusta de ocultarse*³; o también la acusación de Heidegger al pensamiento occidental postsocrático de olvidarse del ser por dedicarse sólo *a pensar lo presente*, sin cuestionarse *el asistir de lo presente*⁴. Pero, a mi modo de ver, de este modo la presencia se asocia al ente: es presencia *del* ente, y por ello oculta el ser; y yo más bien creo que la presencia es primordialmente presencia *a* la mente humana. El aparecer un mundo ante mí lo que supone oculto es ese acto intelectual de enterarme. Es obvio que si no existieran los entes no podría yo presenciarlos, como tampoco si no existiera yo mismo; pero en nada afecta esto al hecho de que lo rigurosamente oculto en toda manifestación es el acto de presenciarla; justamente por eso *hay* manifestación: en otro caso el ente sólo existiría, pero sin mostrarse.

Presencia y principio

² Cfr. *De anima* III, 5; 430 a.

³ DK 22 B 123.

⁴ Cfr. *Qué significa pensar* II, lec. 11.

Este primigenio hecho de la conciencia me parece decisivo para el conocimiento del ser; insisto, del principio real. Decisivo por cuanto se percibe alguna diferencia irreductible entre presencia y principio; intentaré describirla.

Suele decirse que la primera operación de la inteligencia es la abstracción. La denominación de abstracción es ya un modo de señalar esa diferencia irreductible entre la conciencia intelectual y el principio real. Pero tal denominación supone cierta explicación del primer acto intelectual, el hilemorfismo, en la que no quiero entrar aquí. Con todo, la conciencia de algo entiendo que sí conlleva cierta *exención* de lo conocido. Presenciar algo es enterarse de que hay algo, es hacer patente algo. Sin embargo, conocer que hay algo es distinto de conocer el principio de eso; incluso estimo que, en general, no podemos hacernos *presente* el principio de donde proceden los entes. Por eso propongo que lo conocido está exento en cuanto tal, precisamente del principio en virtud del cual es. No tomamos conciencia del surgir algo, sino únicamente de que ese algo está ahí, y de modo tal que ya lo suponemos generado. La exención de lo conocido es la suposición de su principio genético, es la suposición del ser.

La presencia a la conciencia es irreductible al principio, por cuanto éste parece aludir a un desarrollo temporal, imposible en una manifestación actual, en una manifestación dada ya. Incluso cuando pensamos un proceso o un movimiento lo hacemos reduciéndolo a unidad⁵; justamente pensarlo es hacérselo presente de algún modo, entender su interna unidad *de una vez*. Se impone la presencia y se pierde el brotar genético, temporal: rigurosamente el ser, el principio. Parece, con todo, que de no existir algo no podríamos tomar conciencia de ello, es decir, que la presencia depende del ser; y, en cierto sentido, esto es obvio. Pero presenciar algo es tomar conciencia de ello, no generarlo; la génesis existencial no aparece: aparece algo que ya es.

Desde otro punto de vista se podría decir que si a nivel de la primera operación intelectual todavía no se conoce lo que algo es –sólo se toma conciencia de ello, se sabe que lo *hay*-, menos se podrá conocer la actividad en virtud de la cual es, el acto por el que es: su principio primero. En definitiva, al conocer intelectualmente, la presencia del ente a la conciencia sustituye al ser real, suple la dependencia que el ente tiene respecto del principio, y así el ente queda exento de éste y manifiesto a la mente humana.

Aunque se note este carácter eximente de la conciencia intelectual no sería del todo legítimo sugerir una especie de inferencia como acceso cognoscitivo al ser. No, porque el principio no es sólo anterior a lo que presenciamos, sino también postrer y final respecto de ello; lo anterior si es exterior a la conciencia no es sino lo desconocido. Pero Aristóteles ya distinguió principio y anterioridad al diversificar los sentidos de la causalidad⁶, y Hegel adscribió por entero la principiación al fin: la

⁵ Cfr. BERGSON, H.: *La pensée et le mouvant*, c. V.

⁶ Cfr. *Metafísica* V, 1; 1013 a 22.

identidad final de la idea es la causa del proceso dialéctico y de sus momentos: *la razón se alimenta a sí misma, y es ella misma el material que elabora*⁷.

Pero tampoco basta decir que el progreso del pensamiento conduce a conocer el principio. El ser es un *hallazgo* y no una idea a la que se llegue. Más bien parece que todo el progreso intelectual está lastrado por su inicio, al cual no puede nunca rebasar: lo que se conoce pensando, en la medida en que sea posible, es el mundo que está ante nosotros; pero la antecendencia del haber un mundo, algo presente, ya dado, es constante.

Creo que es patente que si nuestro conocimiento depende de la experiencia, o si tiene siempre por antecedente la presencia de algo, no depende del ser. La principiación, y precisamente por prioritaria, se conocería incongruentemente como logro terminal del desarrollo intelectual. Pensar el ser como término de un proceso mental indagatorio, tiene de incongruente que se obtendría una idea del principio que no principiaría, pues sería conclusiva. Toda idea del ser es, desde este punto de vista, imperfecta e inadecuada, aunque no necesariamente por ello incorrecta. El modo congruente de conocer el principio no puede venir determinado por el modo como se inicia nuestra vida intelectual, ni por su progresar desde él.

En el fondo se registra la dependencia corporal de nuestra actividad intelectual, cuyo objeto propio, según lo dijo la tradición, no es el ser, sino las esencias de los entes materiales. El conocimiento de aquél es un hallazgo para el que nuestro entendimiento ha de capacitarse por encima de su incoación en la toma de conciencia. Si formalmente la primera operación de la inteligencia se caracteriza por la presencia, el conocimiento del principio es superior al presenciar: el ser, ciertamente, trasciende el instante presente y la sucesión temporal.

El abandono de la presencia

Desde la primera operación intelectual es imposible, por prematuro, el hallazgo del principio. La vida intelectual debe madurar, y sólo en cierto momento ulterior, en el conocimiento fundado de la entidad de lo que presenciamos, cabe encontrar el ser principal.

Se puede postular aquí que el progreso intelectual a partir de lo que presenciamos se logra con la razón. Al razonar se concibe lo que el ente es, se distribuye categorialmente la entidad mediante los juicios, y se obtienen razonando los principios que lo fundan; pero la razón termina en ciertos primeros principios que son indemostrables. Sugiero que es en la intelección de estos principios donde se produce el encuentro con aquello por lo que los entes son. Sólo entonces se puede abandonar la limitación del presenciar consciente y concentrar la atención⁸: se encuentra así el ser del ente, aquello en virtud de lo cual es ente, aquello de que

⁷ *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Introducción, c. 1.

⁸ Cfr. la fenomenología de la atención de Polo en AS, pp. 292 ss.

depende, como un hallazgo que es preciso mantener a fin de no incurrir en incongruencia para con su sentido principal. Es preciso mantenerlo como un hallazgo porque suponer haberlo logrado ya, haber conocido ya el ser, equivale a pretender haberse hecho presente el principio: un retroceso a la presencia. Hay que concentrar la atención para mantener el hallazgo; y al mantener el hallazgo como tal se advierte su persistencia: la persistencia es, según me parece, el principio de los entes materiales. Pero persistir es actividad de tal índole que no cabe reducirla a la presencia mental humana, pues remite al después, nunca está ya dada, ni presente ante mí.

Por eso, cualquier idea del ser, cualquier noción con que pretendamos hacernos presente cuál sea el principio, resulta inadecuada. Advertir el principio no es pensarlo, ni formarse una idea de él. Porque la persistencia no es algo consistente en sí mismo: el ser de los entes materiales no es idéntico consigo mismo, ni su unidad es respectiva al presenciar del cognoscente humano. Persistir es, todo lo más, la vigencia existencial del no darse contradicción: la no contradicción como principio primero. Por su parte, la identidad del ser es superior a la existencia del ente material, e incomparable con la conciencia humana. La identidad es originaria, y el Origen mucho más que el principio; como originaria la identidad es irreductible a la constante antecendencia de la conciencia.

Se describe así la temática a la que se accede según un método: el abandono de la presencia mental, del límite mental, como metodología metafísica. Este método se justifica por lo dicho: la presencia es más presencia *a*, que presencia *de*; la manifestación del ente oculta la presencia; desde la presencia del mundo, que siempre precede a nuestro pensamiento, mal se puede conocer el principio. La diferencia irreductible entre presencia y principio justamente señala la primordialidad de la distensión temporal, el carácter primerizo de la génesis indicada en el tiempo, de la cual se exime a lo manifiesto al presenciarlo. La organización que el presente impone al tiempo –pues lo articula y divide en sus fases: pasado, presente y futuro– es diferente e irreductible a la real distensión temporal que justamente es lo primario, el principio: porque la persistencia es la realidad de la secuencia antes-después. La distensión que indica el tiempo, distinción entre antes y después, es real con independencia de aquella articulación, es decir, es real como secuencia, al persistir. De ahí la necesidad de abandonar el presente para su conocimiento.

También Heidegger ha denunciado la preeminencia del presente en la metafísica occidental. Pero su tiempo exstático⁹ no anula el presente sino que lo reduce: mitiga su prevalencia al equipararlo a pasado y futuro. Pero el presente no pertenece al tiempo extramental, sino que remite a la conciencia; no basta reducirlo, hay que abandonarlo.

El abandono de la presencia, sin embargo, no es la ausencia del ser, o su ocultamiento. Como he dicho antes, lo oculto al manifestarse el mundo es justamente

⁹ Cfr. *El ser y el tiempo*, 2ª sec., § 79.

la presencia; entre presencia y ocultamiento no hay contrariedad. Ausencia no se opone a presencia, porque la presencia no es presencia *de*. A presencia, como se ha podido ver, se opone diferencialmente la temporalidad: la presencia es irreductible a la primordialidad de la distensión temporal, al principio.

Por eso se ha dicho que abandonada la presencia se accede a la historia del ser (Heidegger), o a la intuición de su duración originaria (Bergson¹⁰). Pero me parece apreciar que hablar de la duración del ser en su continuidad, desorganización y temporalidad, es intentar hacerse presente el movimiento, aunque no conceptualmente sino intuyéndolo. Eso es, en definitiva, un nuevo intento por pensarlo; cosa distinta de advertir la persistencia indicada en el tiempo al margen de toda elaboración mental, como el mantenimiento de un hallazgo.

Por su parte la noción de historia del ser se propone también como un nuevo modo de pensar la temporalidad: la historia torna presente el pasado. Sin embargo, el carácter principal del ser no estriba en que genere históricamente el ente, pues la anterioridad, como dijimos, es sólo una de las dimensiones del análisis del principio. La distensión temporal que se advierte como principio y fundamento es la realidad de la secuencia antes-después, la persistencia, que no hace historia porque no se consume en el presente, sino que remite necesariamente al futuro. En consecuencia, *la meta de este método no será ya la comparecencia del ser, sino su advertencia; y, a su vez, lo hallado no será ni la presencia ni la ausencia del ser, sino su persistencia*¹¹.

¹⁰ Cfr. *L'evolution creatrice*, c. II *in fine*.

¹¹ FALGUERAS, I.: *Kant en la filosofía española de los años 60*. *Themata* 2 (1985) 37.

3. CONSIDERACIONES SOBRE EL PENSAR Y EL SER

Uno de los más antiguos filosofemas es el de Parménides que reza: *lo mismo es el pensar y el ser*¹². Sin atreverme a negar que dicho aforismo sea verdadero en algún sentido que luego recogeré, pienso poder mostrar aquí con evidencia que pensar y ser son distintos. Y ello es especialmente relevante por lo que hace a la cuestión de referir nuestro pensamiento al ser, es decir, la de nuestro posible conocimiento de él y la forma de lograrlo.

Para plantear adecuadamente la cuestión quiero partir de la comprensión aristotélica del conocimiento como praxis perfecta, operación vital inmanente. Según la visión del estagirita el pensamiento no es una actividad poiética, es decir, pensar no es una actividad transitiva o productiva, con un resultado externo y en la que medie tiempo entre su inicio y su término; sino un acto perfecto, que posee su fin inmanente y simultáneamente: *al mismo tiempo es el pensar y el haber pensado*¹³. Autores contemporáneos –como Ortega, Polo o Ackrill- han glosado elogiosamente esta noción de *praxis akineseos* y hecho de la sugerencia aristotélica, con toda razón, pieza clave de la teoría gnoseológica.

Pensar como acción humana

Aceptando sin el menor reparo que la operación cognoscitiva ha sido bien entendida por Aristóteles, yo quiero llamar la atención sobre otro aspecto del pensar que puede perderse de vista al destacar su carácter de praxis perfecta. Ese otro lado de la cuestión es que pensar es una acción humana, algo que hace el hombre. En esa medida, es un quehacer temporal, práctico y de algún modo constructivo; como se manifiesta en el aprendizaje, que requiere una disciplina y método, o en el simple transcurso de la vida, en el que el hombre adquiere sus conocimientos, incrementa sus informaciones o cambia sus puntos de vista.

Advierto inmediatamente que la consideración presentada no es aporética. Todas las operaciones vitales, aquéllas que Aristóteles entendió como acciones perfectas, las desarrolla el hombre en el tiempo, y eso quiere decir: con una articulación o secuencia enteramente práctica. Y así por ejemplo, la nutrición humana, con ser operación vital, se despliega en el tiempo y se modula según las posibilidades culturales. El hombre ciertamente se alimenta, pero se nutre de distinto modo según dónde y cuándo viva, o qué edad tenga; porque los actos nutritivos, praxis perfectas considerados aisladamente, se ejercen y enlazan unos con otros a partir de posibilidades habilitadas por el propio hombre, dando lugar a una serie completamente práctica. Del mismo modo, aunque el pensar sea en sí mismo

¹² Fragmento 3.

¹³ *Metafísica IX, 7; 1048 b 34.*

operación perfecta, praxis inmanente, el despliegue del pensamiento en el tiempo es cuestión cultural, práctica.

Sucede a la postre que el hombre es dueño de sus acciones, sean éstas perfectas o imperfectas; y el ejecutarlos o no, como el hacerlo ahora o después, es un ejercicio práctico. Por tanto, aunque la acción *considerada en sí misma* sea perfecta, o de tal índole o tal otra, *considerada en orden a la persona* que la realiza tiene un carácter práctico, dependiente del uso. Por eso, y como un ejemplo, si atendemos al pensamiento, es relevante la pregunta por qué es lo pensable en un momento dado y por alguien, como lo es en la acción productiva cuestionar qué es lo posible técnicamente en cierto momento y lugar. Parece evidente, por ejemplo, que no es pensable una derivada sino en algún momento de la evolución de las matemáticas, como no es posible construir un edificio inteligente antes de que progrese hasta un cierto nivel la informática, y en un país desarrollado económicamente.

Repito que la consideración que pretendo tomar como base es la de que el pensamiento es obra humana. Como tal se desarrolla en el tiempo, en dependencia de las posibilidades culturales y como obra específicamente práctica; y ello al margen de que cada acto de pensamiento, considerado en sí mismo, sea acción inmanente y perfecta, posesiva de su fin. El pensamiento es acción perfecta, pero humana; praxis inmanente, pero del hombre. De acuerdo con este punto de partida cabe asimilar el pensamiento a las demás dimensiones del quehacer humano, lo que generalmente podemos llamar cultura: el cultivo humano de la naturaleza.

El pensamiento como producto cultural

Entiendo que lo peculiar de este ámbito es la posibilidad; sobre las capacidades que por naturaleza presenta el hombre, se innovan posibilidades. Este incremento –o eventual reducción– de posibilidades es el cultivo de la naturaleza, su continuación. Junto a la realidad natural de nuestras capacidades, y en cierto modo especificándolas, tenemos también las posibilidades culturales; por ejemplo, ante la capacidad de comer, la posibilidad cultural de comer este o el otro alimento, y así o de la otra forma preparado. Similarmente, en el orden del pensamiento, la capacidad humana de pensar se fecunda culturalmente con la educación, la información o el diálogo; y de esta manera lo pensable es definido prácticamente. Las realidades ontológicas en que se ubica esta continuación de la naturaleza, o estas posibilidades que especifican nuestras capacidades, son los hábitos con que el hombre se configura en la práctica¹⁴. Tradicionalmente se ha entendido que las ciencias y saberes humanos son hábitos de la inteligencia.

Precisamente el poder humano que muestra la cultura es éste: la innovación de posibilidades. Lo que en un momento pretérito no era posible, hoy lo es; y a la inversa, conductas posibles en el pasado han dejado hoy de serlo. El obrar humano es

¹⁴ Cfr. CHOZA, J.: *La realización del hombre en la cultura*. Rialp, Madrid 1990, c. I.

propriadamente innovador, inventor, porque el hombre hace posible lo nuevo en dependencia de realidades naturales, las cuales permiten esas invenciones. Pero el hombre no es, en sentido estricto, creador; porque no origina de la nada, sino a partir de lo ya dado, y teniendo como soporte la naturaleza.

Entonces, si miramos el pensamiento como obra humana –y estoy diciendo que no veo objeción alguna a hacerlo así- se nos presenta de un modo enteramente similar al resto de la cultura. Pensar es, exactamente, lo posible al pensador. Pero lo pensable es variable conforme a las épocas y al desarrollo cultural; incluso individualmente hay ideas impensables sin previo estudio, o sin antecedente conocimiento de sus fundamentos lógicos. A su vez, es factible el propósito de hacer pensable algo inédito, como ocurre con frecuencia en los cambios de paradigmas de comprensión. En suma, el reino del pensamiento, como el de la cultura, como a la postre el de todo el hacer humano, es el reino de la posibilidad.

La distinción entre pensar y ser

Pues bien, así como la naturaleza es el soporte de nuestras invenciones técnicas, el ser es la base de nuestro pensamiento. Y al igual que lo que no podemos inventar es la energía o la materia, ya que no somos creadores, lo que no podemos pensar es el ser; porque el ser es actual, real, y nuestros pensamientos sólo posibles, posibilidades ideales. Lo que quiero decir es que nuestros pensamientos no son realidades, sino sólo ideas; al pensar justamente producimos, valga la palabra, pensamientos, teorías, y no entes; y en ello se ve que pensar no es ser. El ser en cuanto tal no es pensable, porque todo lo pensable es solamente ideal, mientras que el ser es real.

Si he conseguido exponer correctamente el paralelismo entre pensamiento y hacer práctico, se notará lo que anuncié al principio: que pensar y ser no son lo mismo. El pensar es obra humana, el ser no. Es preciso reconocer que toda la historia del pensamiento humano no pasa de ser una suma de filosofías, de ideaciones y teorías, pero en modo alguno una creación de entes reales. Mas esta drástica separación entre pensar y ser no debe movernos a una aspiración pseudo-marxiana de filosofar con el martillo, o de un imposible pensamiento con fuerza real; lo que debe es plantearnos la cuestión de la posible referencia del pensar al ser, dada su distinción. Al menos yo quiero tratar aquí de algunas de las posibles referencias que esa establecida distinción entre pensar y ser nos permite.

La intencionalidad de nuestros pensamientos

Ante todo, la que cabe llamar referencia intencional. Aunque nuestros pensamientos se distingan del ser, muchos de ellos se refieren a él, lo toman por objeto, pues pretenden decir cómo son las cosas. Se dice intencional a esta referencia

porque en ella el ser es lo que el pensamiento intenta, su intención: al pensar intentamos conocer la realidad; si lo logramos, lo pensado es lo intentado por el pensamiento: el ser ha sido pensado. En definitiva, todo lo que hoy llamamos genéricamente ciencias –a excepción quizás de las formales- son los logros humanos que aprovechan esta referencia del pensamiento al ser: con las ciencias intentamos conocer la realidad. Según esta referencia es admisible, como un ideal, el aforismo parmenídeo de que el ser y el pensar sean lo mismo; en similar sentido también afirmó san Agustín que *verdadero es lo que es*¹⁵.

Pero quiero observar aquí que la verdad se distingue en su realidad del ser, pues la verdad sólo existe en el pensamiento, mientras que el ser existe precisamente fuera del pensamiento. Por lo tanto, la coincidencia intencional del pensamiento con el ser no es una identidad real: repito que pensar y ser no son lo mismo. En virtud de ello, la referencia del pensar al ser no tiene por qué reducirse a la intencionalidad; se puede legítimamente aspirar a una mayor solidaridad entre nuestra inteligencia y el ser, o a un mejor conocimiento de él, que el que cabe lograr de manera intencional. Por eso propongo examinar otras referencias del pensar al ser.

Ahora, y teniendo presente la referencia intencional del pensamiento al ser, quiero recordar e indicar en ella que éste es la base de aquél. Precisamente porque el pensamiento puede referirse intencionalmente al ser, debemos señalar a éste como fundamento de nuestros pensamientos, al menos de aquellos con los que intentamos desentrañar la realidad de las cosas. Sin necesidad de precisar aquí el sentido y alcance de esa fundamentación, es fácil apreciar sin embargo que algunos de nuestros pensamientos pueden tomar como objetivo específico el mostrarla, o sea, el mostrar de qué manera se fundan nuestras ideas en la realidad.

El conocimiento del ser como fundamento y su alteración

Tal es el objeto de la demostración: el ejercicio de la razón para probar que sus ideas se adecúan a las cosas, o el intento de fundamentar nuestros pensamientos. Si toda teoría acerca de las cosas, y en la medida en que se refiere a ellas, se funda en las cosas mismas –o queda falseada por ellas-, algunas teorías pueden además hacer expresa esa fundamentación mediante un especial ejercicio de justificación. Es ésta una segunda referencia de nuestro pensamiento al ser, o más bien un refuerzo de la referencia intencional, pues parece que ya no se trata sólo de ella, sino de un uso de la misma que pretende justificar su propio carácter intencional.

La fundamentación racional de nuestros pensamientos no consiste sino en hacer explícito lo que era implícito al pensar simple o inmediatamente: que el ser es la base de nuestros pensamientos, o el tema al que se refieren y que los justifica. Explicitar esta justificación es fundar; una especial referencia del pensamiento al ser que, según lo veo yo, se ha atribuído históricamente a la tarea filosófica, y en especial

¹⁵ Sol. 2, 5; PL 32, 889.

a la metafísica o filosofía primera. La filosofía, se decía, es el conocimiento por causas, el conocimiento desde los principios primeros, o el más fundado de todos; paralelamente la metafísica es el conocimiento de esos primeros principios o causas últimas. Con ello se alude a esa expresa justificación o fundamentación que aquí mencionamos.

El sentido trascendental de la crítica, desde la crítica kantiana a la teoría crítica de Habermas, por cuanto aspira a sacar a la luz los fundamentos de nuestro conocimiento –aunque en un sentido antropológico y subjetivo–, responde también a esta fundamentación del pensar de que hablamos: es crítica la teoría que da razón de sí misma. Pienso, sin embargo, que la razón no se funda a sí misma, y que lo realista es considerar que nuestro pensamiento está fundado en el ser, en la realidad de las cosas, y no en antecedentes condiciones subjetivas; me parece insuficiente, por tanto, la demostración que se basa en el sujeto.

Más bien, el ser es el fundamento o el principio primero; además del término intencional de nuestro pensamiento, el ser es su base: lo que se conoce al demostrar. Según Platón, la más alta demostración es la que alcanza los axiomas o principios anhipotéticos, y desde allí desciende hasta la última conclusión¹⁶; el conocimiento en su sentido más intenso se logra con este tipo de demostraciones. Pero demostrar es *mostrar desde*; por eso, si nuestros pensamientos se basan en las cosas cuando quieren conocerlas, demostrarlos será mostrar desde ellas su veracidad.

Esta segunda referencia del pensar al ser no es exactamente distinta de la primera, al menos en una consideración aproximada: pues se trata en el fondo de pensar; pensar de qué modo el ser funda nuestras ideas, pero pensar; y en consecuencia, separarse del ser –elaborar pensamientos– y referirse a él intencionalmente. Aunque el carácter fundante del ser con relación a nuestros pensamientos no sea intencional, sino real –justamente, el fundamento de la intencionalidad–, al intentar establecerlo o manifestarlo, lo convertimos en intencional. Por eso, la demostración concluye mentalmente, pues aporta razones lógicas, mientras que la realidad es fundamento real, causa en el ámbito óptico. Con otras palabras, si el ser es la base de nuestros pensamientos acerca de él, al intentar pensar dicha fundamentación lo *alteramos*, pues tornamos en pensamiento, en algo ideal, lo que no lo es: conocemos intencionalmente el fundamento; pero el fundamento funda real, no intencionalmente. Como decía Tomás de Aquino, el fuego pensado no quema¹⁷.

Con todo, debe observarse la diferencia entre la mera referencia intencional al ser y la expresa fundamentación de nuestro pensamiento en él; porque no basta aspirar a que nuestras ideas reflejen el estado de cosas, sino que es preferible probar que tal es el caso. La verificación de nuestro pensamiento, aunque sea un cierto refrendo del mismo que parece correr a cargo de las propias cosas, es un conectivo

¹⁶ Cfr. *República* VI, 21 in fine; 511 b.

¹⁷ *Calor enim in anima non calefacit. De veritate* 22, 12 c.

del pensamiento con el ser de escaso vigor, pues previo a ella lo pensado se constituye autónomamente, o en dependencia de ciertos supuestos teóricos, y queda a la espera de una extrínseca correspondencia óptica que lo legitime; de la verificación depende la validez de nuestro conocimiento intencional. Por el contrario la fundamentación racional vincula con mayor fuerza pensamiento y ser, porque el pensamiento en la demostración se pliega al ser renunciando a constituirse independientemente de él.

Pero aunque la demostración sea superior cognoscitivamente a la verificación, no logra la entera solidaridad entre la inteligencia humana y el ser; porque ya hemos dicho que con ella se altera el estatuto propio del ser como algo extramental, ya que demostrar es otra forma de pensar —el pensar que fundamenta—, pero en definitiva de suscitar pensamientos, mientras que el ser no es un pensamiento.

El abandono del pensamiento y el conocimiento de la existencia

Si al pensar no conseguimos jamás una identificación con la existencia transobjetual, como la denomina Millán Puelles, y precisamente por este carácter suyo; si la referencia intencional al ser culmina alterando la índole fundamental de éste, al convertir su virtualidad causal en fecundidad ideal; y si, en último término, pensar nunca es ser, al menos para el hombre, tal vez sea ya el momento de sugerir la posibilidad de abandonar el pensamiento para acceder al ser: es la propuesta de Polo. Si además consideramos que el pensamiento es sólo una de las dinámicas intelectuales del hombre, el sugerido abandono del pensamiento se denominará con una mayor precisión abandono *del límite mental* humano; pero esa es aquí una cuestión básicamente nominal.

Con el abandono del pensamiento lograríamos una nueva referencia de nuestra inteligencia al ser, particularmente relevante tras la experiencia racionalista e idealista de la modernidad, tan criticada hoy en día. Porque repárese en que ser criticada no equivale a estar en crisis. La crítica a la primacía del pensamiento, si no es irracionalista, se formula también con el pensamiento, sólo que negando lo anteriormente pensado, y pensando otras ideas distintas de las precedentes. Pero, de este modo, no se supera la negación misma, que es la esencia del pensar según lo dijo Hegel¹⁸.

Por ejemplo, frente a la citada aspiración de pensar el fundamento y apropiarse intencionalmente de él, la metafísica de la postmodernidad propone un *pensamiento débil*, realmente infundado, correlativo con una eventualidad del ser, opuesta a toda estructura estable y fuerte; y así se cree superar la lógica de lo moderno, siempre en busca de nuevas fundamentaciones¹⁹. Se observará, sin

¹⁸ Cfr. el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* II, 3.

¹⁹ Cfr. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona 1987, pp. 9-11.

embargo, que la negación de lo pensado es a su vez pensada: un pensamiento contrario a los precedentes; pero así no se abandona el orden ideal, y por ello esa postura de la postmodernidad no es más que tardomoderna. A diferencia de ella, aquí se sugiere el abandono del pensamiento, cuyo primado constituye la modernidad; y por tanto, a la nueva referencia al ser a que apuntamos le conviene mejor el calificativo de postmoderna.

Según esta nueva referencia, hay manera de entender el ser renunciando a pensarlo. La comprensión de él a que se aspira se propone más ajustada que la que logramos con el pensamiento, por cuanto pretende respetar su índole extramental. Precisamente se trata de advertir la existencia del ser, que tiene lugar fuera, o independientemente, de nuestro pensamiento; ello comporta conocer el fundamento en su propio fundar —esa es su existencia— sin alteración alguna, es decir, sin reducirlo a intención mental, sin pensarlo. Como ya hemos dicho, pensando jamás se puede llegar a conocer el fundamento de nuestro pensamiento en su ejercicio activo, porque aquél es siempre anterior, previo, al despliegue de éste: respecto del pensamiento, el ser extramental es principio, prioridad pura. Sin embargo, es cierto que el ser permite la aspiración de conocerlo existencialmente, porque no es sólo la base de nuestros pensamientos acerca de él, sino algo con lo que coexistimos permanentemente, y especialmente al conocerlo; o algo que podemos constatar sin necesidad de pensamiento alguno.

La multiplicidad de referencias del pensamiento al ser

Ahora procede una pequeña recapitulación; porque, bien determinada la cuestión, la novedad del planteamiento expuesto es ventajosa en varios sentidos que deben tenerse presentes. Inicialmente, porque surge de la señalada distinción entre pensar y ser; una distinción que se propone, frente a Parménides, como completa *exterioridad* de uno para con otro. Desde ella se pretende referir el pensamiento al ser; pero hay que observar que ninguna referencia posible es de tal índole que anule la separación antedicha, por lo demás evidente; de acuerdo con ello, la referencia del pensar al ser es forzosamente múltiple. Sobre la ya indicada posibilidad de pensar el ser, hemos aludido a la pretensión de acceder al ser al margen del pensar. Pero aun concediendo que tal pretensión se logre, el pensar sigue quedando ahí como una posible acción humana; su abandono para apreciar la índole extramental del ser no anula el pensar, que siempre será una opción del hombre y un quehacer suyo.

Con esta observación sugerimos otra posible referencia del pensar al ser; en este caso, del pensar al ser al que se refiere en cuanto que distinto del ser que es fundamento suyo: es decir, la referencia del pensar al ser humano, una de cuyas obras es. Para alcanzar la existencia humana de que depende el pensar se precisa también del abandono del pensamiento, porque no se trata de pensar al hombre (el hombre

como tema pensado), sino de percibir al hombre que piensa (el hombre como ser de quien depende el pensamiento).

Obviamente también el ser humano es pensable de modo intencional, como prueban nuestras ciencias antropológicas. Pero la referencia aquí apuntada del pensamiento al hombre se distingue de la referencia intencional que da lugar a la antropología en que intenta alcanzar la existencia cognoscente humana previa al pensamiento: su condición de posibilidad. En este sentido, al conocimiento existencial del ser humano podría llamársele antropología trascendental o primera, por cuanto examina la condición real de toda antropología: que exista un hombre que la suscite pensando. Valga decir que, si las ciencias se especifican por sus objetos, la antropología es primera en cuanto especificada por su sujeto; pues no intenta sólo conocer la verdad del hombre –lo que se consigue al pensarlo adecuadamente-, sino alcanzar la propia existencia cognoscente –de la que dependen ése y los demás pensamientos-.

Por tanto, al margen de la referencia intencional de nuestro pensamiento al ser, y que propiamente es el pensar, tenemos otras dos posibles referencias: el intento de acceder al ser extramental independiente del pensamiento, y el intento de alcanzar la existencia cognoscente del hombre que es la condición real del pensar; ambas requieren el abandono del pensamiento. Pero este abandono no arranca de la heideggeriana crítica del pensar occidental, y se distingue de ella al menos en que no se abandona el pensamiento en sentido crítico, o por negativo, usando terminología schellingiana, sino por insuficiente. Esto quiere decir que admitimos el valor cognoscitivo del pensamiento, su referencia intencional al ser; y, por tanto, que no acusamos a occidente de haberse olvidado del ser, sino que aspiramos a un conocimiento más ambicioso de él, al conocimiento de su existencia, de su posición extramental.

Hagamos ahora una breve indicación de esas dos nuevas referencias sugeridas.

La advertencia de la persistencia del ser

Decíamos que el ser no es sólo la base de nuestros pensamientos, el tema central al que se refieren, sino algo que podemos constatar y con lo que coexistimos sin la mediación de nuestros pensamientos. El hecho real que nos permite acceder al ser al margen del pensar es el movimiento, la actividad extramental de las cosas. Con independencia de que el hombre integre teóricamente los movimientos, por ejemplo apreciando una cierta regularidad en los cambios o una lógica interna en el devenir, las cosas nos imponen su actividad, la comprendamos o no. Si Platón excluyó el movimiento del orden ideal²⁰, no fue sólo por la debilidad de su metafísica, sino

²⁰ Cfr. *Timeo* 28 a, 29 c.

porque ni la mejor comprensión teórica del movimiento logra mover, ya que el movimiento es actividad extramental.

La intelección de la existencia al margen del pensamiento se corresponde con este hallazgo de lo extramental –de la actividad- en el movimiento; y se cifra en el mantenimiento de tal hallazgo. El hallazgo de la actividad extramental de las cosas permite el pensamiento, dirigido a entender o a explicar esa dinámica; pero para entender la existencia extramental, para advertir la persistencia, es preciso abandonar el pensamiento y mantenerse en el hallazgo. Para orientar la atención la pregunta relevante es: ¿después del hallazgo qué? La respuesta no corresponde al pensamiento, sino al movimiento, porque él nos muestra –en el movimiento se ejerce- la persistencia, *la realidad de la secuencia antes-después*²¹. El tiempo es ciertamente un indicio del ser, y no algo opuesto a él; si centramos la atención en lo que el tiempo indica, advertiremos la persistencia real: lo primario. La persistencia sobre el tiempo es la existencia extramental del ser, justamente aquello que lo constituye en fundamento de nuestras cavilaciones sobre él. Pero persistir compete al ser, no al pensar. Quiero decir que la idea de que las cosas duran, o de un mantenimiento en la variada sucesión entre ellas, son modos seguramente adecuados de pensar lo que en el tiempo acontece; pero lo que aquí sugerimos es que se advierta la persistencia real, no que se sustituya con ninguna idea; porque para constatar la existencia extramental del ser es más congruente renunciar a pensar ideas. No hace al caso, por tanto, la crítica bergsoniana al concepto; para entender el movimiento, la intuición en lugar del concepto es otro recurso del pensamiento, y aquí lo sugerido es abandonar el pensamiento.

No es el momento de desarrollar la intelección del movimiento que se logra abandonando el pensamiento o de situar gnoseológicamente tales logros, ni de señalar que no es lo único primario previo al pensamiento. El tiempo nos indica, al margen de toda integración intelectual que de él hagamos, la persistencia real de antes a después como lo primario y fundamental en el ámbito extramental; a la persistencia le corresponde entonces el carácter de comienzo trascendental. Quiero sólo hacer una consideración añadida: que persistir sobre el tiempo es comenzar a ser; y tal es la índole creada del fundamento, el rendimiento cognoscitivo más notable del planteamiento propuesto.

El ser es el fundamento de nuestros pensamientos, el principio real; pero para serlo, lo primordial es la persistencia sobre el tiempo, su existencia que hemos dicho creada. Si la justificación racional de nuestros pensamientos, a la que antes se aludió, explicita la implícita función fundamentadora del ser respecto del pensar, lo implícito finalmente en esa misma justificación racional es la persistencia del ser, su existencia, porque el pensar siempre sobreviene como desde fuera, y más tarde. La limitación de nuestro conocimiento racional del ser que antes se denominó como

²¹ S, pp. 155.

alteración del fundamento, se supera con la advertencia de la persistencia extramental: el carácter primario del ser, su existencia creada.

El intento de alcanzar la existencia personal

De ella se distingue enteramente el pensar, pues lo pensado, y en cuanto que se da en el pensamiento, carece precisamente de existencia. Ello nos permite referir el pensar a otro tipo de existencia, pues tampoco cabe decir que el pensamiento sea inexistente. Si entre persistencia y pensamiento hay cierta incompatibilidad, la existencia personal *se añade* al pensar; no es incompatible con él, sino todo lo contrario: *además* del pensar existe la persona que piensa.

Precisamente el pensamiento, en cuanto que distinto del ser, es el indicio a que ahora debemos atender: el indicio de una persona. Si al pensamiento no le corresponde el ser, tampoco le corresponde en rigor el no ser. El pensamiento remite a la persona por cuanto nos refiere a la existencia cognoscente: ése es el ser que el pensamiento indica, y de ese modo el pensar alude a la existencia personal.

Obsérvese que no se afirma aquí que el hombre no exista sin pensar, sino más bien lo inverso: que el pensar no existe sin el hombre; paralelamente no se define al hombre como *res cogitans*, sino a los pensamientos como cosas del hombre. Precisamente lo que se afirma es que la existencia humana es *más* que el pensamiento: lo que el pensamiento requiere, de lo que depende o a lo que se refiere. Por eso, entre la existencia personal y el pensamiento hay que señalar una distinción notable, una inidentidad real y radical, signo también del carácter creado del ser personal.

La antropología a que aquí se aspira se propone desde la observación de que *el yo pensado no piensa*; el conocimiento intencional que el hombre tiene de sí mismo no alcanza la existencia personal: al yo pensado le falta el ejercicio del pensar. Pero además hay que observar que el yo pensado no exige tanto un yo pensante como un yo existente, irreductible a su pensar: al pensar, o con el pensamiento, el hombre no se encuentra a sí mismo. En algún sentido la verdad es que el yo pensado o piensa o está mal pensado: al yo hay que pensarlo como pensante. Pero he ahí lo notable: por bien pensado que esté, el yo existe *además* de ése que no pasará de ser un pensamiento suyo. Como he dicho, el yo pensado no exige un sujeto pensante, sino que remite a un yo existente.

Lo que con estas palabras denunciamos, por tanto, no es que haya un desconocimiento propio en los seres humanos, o la imposibilidad de un perfecto conocimiento de uno mismo, sino una inidentidad en el hombre entre su ser y su pensar: el más exhaustivo conocimiento de uno mismo no es el propio ser, sino que lo exige además de él. En consecuencia, bien lejos de la mismidad parmenídea entre pensar y ser está la realidad personal del hombre, en la que se doblan existencia y pensamiento.

El ámbito trascendental

Con esto concluimos este pequeño esbozo de las nuevas referencias del pensar al ser que se abren desde su entera distinción. La rectificación de Parménides es fructífera. A la vista del panorama descrito, se puede hablar de que en general el ser trasciende al pensar: ésta es su mencionada exterioridad. La multiplicidad de referencias avizoradas sugiere una pluralidad en el ámbito de esa trascendencia: la diversidad de los trascendentales, sólo que a la luz de una perspectiva no clásica de la cuestión.

Tanto el ser que es fundamento del pensar como la existencia personal del cognoscente trascienden el pensamiento humano, que se refiere a ellos de diversas maneras, y no sólo según la intencionalidad. Los trascendentales ónticos se convierten, suele decirse; los trascendentales personales se añaden a ellos, habrá que decir ahora. La multiplicidad de lo trascendental es, pues, el asunto metafísico que ahora se abre; asunto solidario de la ruptura del aforismo parmenídeo con que empecé este trabajo.

En conclusión habría que decir, a la inversa, que la presunta mismidad entre pensamiento y ser obtura el plano trascendental, reduciendo la referencia entre pensar y ser a la sola intencionalidad; pero con ello, lo que queda ignota es propiamente la existencia del ser, o las distintas existencias de los diversos seres: ése es, con todo rigor, el ámbito trascendental.

4. EL ABANDONO DEL LIMITE Y EL CONOCIMIENTO

Voy a tratar aquí del tema central de la filosofía de Polo: el límite del conocimiento intelectual humano. Y dividiré esta exposición en dos apartados: en el primero examinaré el sentido de la propuesta poliana acerca de un límite para la mente humana, lo cual haré respecto de la cuestión a que me parece responder: la de la unidad entre nuestro pensamiento y el ser de las cosas. Después procuraré mostrar las consecuencias que el posible abandono de ese límite tiene en el conocimiento, es decir, para el conjunto del saber humano, y en especial para su alcance trascendental.

La unidad de pensamiento y ser: el dilema entre pragmática del pensar y verdad objetiva

La unidad entre nuestro pensamiento y el ser es una convicción inicial de la filosofía que se encuentra expresada en el fragmento tercero del poema de Parménides: *lo mismo es el pensar y el ser*. Pero es una convicción inicial de la filosofía no sólo en un sentido temporal, porque la enuncie uno de los padres de la metafísica, sino también porque si nuestros pensamientos fueran diferentes de como son las cosas no nos servirían para conocerlas. De manera que la unidad que expresa la sentencia parmenídea es un *requisito mínimo* del conocimiento, porque marca, de entrada, la verdad de nuestro pensamiento: la verdad, solemos decir, es cierta coincidencia o adecuación entre nuestro pensamiento y el ser de las cosas.

Siendo esto evidente, sin embargo, pero desde otro punto de vista, el aforismo parmenídeo es obviamente falso. Pensar no puede ser lo mismo que ser, porque pensar es algo que hacemos los hombres, y el ser no lo hemos hecho nosotros. El pensar permite una consideración pragmática, en cuanto que es ejercido por cada uno de los hombres, según la cual se distingue manifiestamente del ser.

A mi juicio, esta consideración pragmática es el quicio latente del pensamiento moderno; el que permite la sospecha de que nuestro pensamiento no es uno con las cosas, y en consecuencia no puede fundarse en ellas, ni justificar en ellas su verdad. Por eso, en la modernidad la razón busca fundarse a sí misma o justificar la verdad en sus estructuras *a priori*, es decir, con independencia del ser. Por su parte, la hodierna exigencia de verificación para las teorías presupone a las claras esta distinción de pensamiento y ser.

Parménides frente a la sofística: la noción de universal

Esta pequeña aporía acerca de si son uno el pensar y el ser parece fácil de resolver con sólo distinguir dos sentidos: el pensar es lo mismo que el ser, digamos, en cuanto a su contenido, que es la verdad conocida; pero es distinto que el ser en cuanto a su ejercicio activo, que realizamos la pluralidad de los pensantes. Sin

embargo, estos dos sentidos de la proposición no fueron vinculados por Parménides, quien expulsó toda pluralidad -especialmente la de opiniones, que remite a los pensantes- de la vía de la verdad, y la contrapuso a ella.

Luego entonces, si es cierto que la unidad entre pensamiento y ser define la verdad de nuestro conocimiento, como señaló Parménides, no es menos cierto que en la formulación parmenídea se establece como algo único, con señalada renuncia de la consideración pragmática del pensar, e incompatible con ella. Pero esta desconsideración del ejercicio del pensar no es inocua, y por ella le vino la primera réplica a Parménides: la que le formuló la sofística, sólo interesada precisamente en el carácter pragmático del pensamiento.

La sofística, para reivindicar contra Parménides el lado activo del pensar, tiene que negar la verdad de lo pensado, su lado temático; y así, en una discusión sofística, lo importante es que uno convenza; o sea, conseguir que la propia opinión sea la del otro, con independencia justamente de su contenido temático. El carácter pragmático del pensar se impone sobre su valor de verdad, y se termina diciendo que no hay unidad entre el pensar y el ser; según lo expresó Gorgias: *nada es, y si algo fuera no podría ser pensado*. En consecuencia, ahora el hombre -el sujeto que ejerce el pensamiento-, y no el ser -que marca la verdad de lo pensado-, *es la medida de todas las cosas*, como lo afirmó Protágoras.

La sofística no es un movimiento filosófico de gran significación metafísica, pero la consideración pragmática del pensar que late en sus posiciones no es despreciable; y sin atender a ella la propuesta parmenídea de unidad entre pensamiento y ser no está completa. Por eso, en el período clásico de la filosofía griega -Sócrates, Platón y Aristóteles- se tiene que buscar una solución al dilema planteado; dilema entre Parménides y la sofística, que podría enunciarse así: en la medida en que el pensamiento es uno con el ser, o en su dimensión temática, en esa medida el pensamiento no es de nadie, no es un ejercicio humano (es una diosa la que habló a Parménides); en cambio, si el pensamiento es mío, o tuyo, o de los hombres, entonces no es uno con el ser, no hay verdad sino opinión.

La primera solución a este problema, la propuesta por los grandes filósofos atenienses, se centra, a mi juicio, en la noción de universal. En la universalidad del concepto el ejercicio subjetivo del pensar alcanza un valor objetivo, es decir, la verdad del ser conocido, su unión con él. Por tanto, con el universal se logra reponer cierta unidad entre pensamiento y ser, pero asumiendo sobre Parménides que pensar es un ejercicio activo del sujeto pensante. Luego ahora no se trata ya de que pensar y ser sean exactamente *lo mismo*, porque la concepción del universal comporta el ejercicio de la abstracción, que conlleva alguna independencia respecto de la materialidad individual de lo existente.

Los universales y el nominalismo: la solución idealista

La noción de universal es uno de los pilares de la filosofía clásica, también en su renacer en la baja edad media con la denominada polémica de los universales; pero no es una solución entera y satisfactoria. A simple vista ya se aprecia que la noción de universal, al igual que la de *mismidad* sentada por Parménides, de entre los dos sentidos antes distinguidos, se inclina por aquél que señala la verdad de lo pensado: propiamente es la verdad concebida la que es universal, *unum in et de multis*. Aunque cierta solución, nuevamente la consideración pragmática del pensar queda de algún modo relegada; como se aprecia en la siguiente sentencia de Boecio: *los hombres tienen los mismos conceptos universales, porque si alguien está en desacuerdo... ése no entiende*.

No es extraño por eso que, a fines de la edad media, el declive de la escolástica tenga lugar precisamente mediante una crítica a los universales, que surge otra vez de la consideración pragmática del pensamiento. El nominalismo es un ataque frontal, directo, a la noción de universal; y justamente desplegado desde la consideración del pensar como una actividad espontánea del sujeto pensante. Así concebido el pensar, los universales son meros nombres para ponernos de acuerdo al referirnos a las cosas, aunque cada uno los entienda de distinta manera; y así concebido el pensar, se vuelve a separar del ser, que termina siendo incognoscible por individual y empírico. Nicolás de Cusa dirá que nuestras teorías son meras *conjeturas*, y se impondrá el carácter hipotético de nuestro pensamiento; la que Polo ha llamado índole *especulativa* del pensar. Para la *especulación* moderna, ha observado Polo, *el estatuto que en nuestra inteligencia tiene lo conocido es, relativamente a la realidad, posibilidad*²². A diferencia de Parménides, pensar y ser ya no son lo mismo, sino que entre ellos media ahora una diferencia cuando menos modal.

Como ya dije, éste es el ambiente en que se genera la filosofía moderna. Básicamente, la idea -explícita por ejemplo en Kant- de que pensar es una actividad espontánea y particular del sujeto; y por ello, la idea de su separación del ser, que es también individual y fáctico: *la pura posición extramental*. Entre ambos, ¿tenemos la seguridad de que haya una adecuada correspondencia?, ¿o será menester una duda metódica, o alguna crítica del conocimiento?

Si la consideración pragmática del pensar llevó a la sofística a negar la verdad de nuestro pensamiento, no es mucho mejor la moderna separación de pensamiento y ser, desde la que se reduce la verdad a mera verificación de subjetivas *especulaciones*. El pensar entonces, en tanto ejercido espontáneamente por el hombre, no es de suyo verdadero; a lo sumo, la verificación es extrínseca: su casual correspondencia con los hechos. Realmente un modelo muy débil de unidad; pues tal vez acertara Schelling cuando decía que *una verdad casual..., sencillamente no es verdad*.

²² PFH, p. 50. La mutación de *teoría* a *especulación* es estudiada en PFH c. 2, pp. 40-61.

Para mejorar ese modelo, la filosofía idealista de Alemania llevó a cabo un nuevo intento de solucionar las aporías que plantea la consideración pragmática del pensar. Esta vez, olvidada ya la universalidad, instrumentando una nueva noción sintética: la de totalidad, o la de sistema; la de totalidad sistemática. Ciertamente el pensar -y en cuanto que ejercicio subjetivo- se distingue del ser; ya no hay nada universal en lo que podamos convenir; nuestras ideas son *especulaciones* particulares y subjetivas, menesterosas de extrínseca verificación. Sí..., si nuestro pensamiento es finito; pero en absoluto, en la totalidad del sistema, ello no es así. Como cuando se termina un *puzzle*, en el saber absoluto y final, la verdad es lo mismo que el ser; ésta es la postura hegeliana. Sólo para el espíritu absoluto, para un conocimiento infinito, hay verdad: *lo verdadero es el todo*; en cambio, el conocimiento finito, es abstracto, separado y falso. Se apreciará, como dice Polo, que *el hegelianismo es una versión dinámica, como totalidad englobante, de la "mismidad" parmenídea*²³.

La finitud cognoscitiva contra el idealismo absoluto: la intencionalidad

Naturalmente que cabe pensar así, pero no se tarda mucho en comprobar que el saber absoluto no es humano, y seguramente tampoco un adecuado modo de pensar el saber divino. Saberlo todo, ni se ha logrado, ni se logrará; y ni siquiera tiene sentido aspirar a ello, porque la culminación del saber no es el todo. En nuestro siglo, y frente a la reposición idealista de la verdad en términos absolutos, se constata algo que tiene que ver con la aportación poliana a la filosofía: la finitud del conocimiento humano. Frente al ideal del saber absoluto, la finitud de nuestro conocer se descubre, ante todo, en su parcialidad; pero además en su carácter respectivo, es decir, referencial; y también en su índole contextual y aspectual; todo ello bien recogido con la noción de intencionalidad cognoscitiva. La intencionalidad es, desde Brentano y especialmente con la fenomenología husserliana y sus derivados, el alimento de la más conocida metafísica de este siglo: la respuesta a las idealistas pretensiones de absoluto.

Sin embargo, la finitud señalada por la intencionalidad cognoscitiva no ha servido sino para acentuar el subjetivismo del pensar, y así subrayar su separación del ser. Desde la distinción de diversos *mundos* fenomenológicos, como el de la vida y el de la ciencia, o la proposición de preestructuras de comprensión que nos sitúan en un determinado *mundo*, hasta la hermenéutica de los contextos, o la calificación del fenómeno ante-racional como antirrational de la postfenomenología francesa; toda la filosofía actual viene a sacar a la luz los límites de la razón humana en su aspiración de unidad con lo real. Pero se trata de unas imprecisas percepciones del límite mental, que sólo consagran la imposibilidad de articular pragmática del pensar con verdad objetiva.

²³ CTC3, p. 302.

Además, si Polo responde a nuestra situación con la sugerencia de detectar el límite y la ambición de abandonarlo, inversamente, desde la fenomenología al pensamiento débil, todo es, en palabras del propio Polo, *inhibición del pensamiento, frustración de la gran esperanza de curación ofrecida*²⁴. Y es que si no cabe la verdad absoluta, entonces nuestros pensamientos son una pluralidad irreductible de discursos parciales, juegos arbitrarios del lenguaje, etc. De nuevo el pensar en su consideración pragmática, como un ejercicio subjetivo; y, en esa medida, de nuevo el pensar al margen de la verdad, como en la sofística. Al respecto, Polo ha cifrado en la discusión nominalismo/idealismo una de las más radicales claves de la filosofía contemporánea.

La solución poliana del dilema: el límite mental

Es de lo más característico, seguramente, de la filosofía de Polo el señalar también una limitación en el conocimiento intelectual del hombre. Sin embargo, como hemos visto, la constatación de los límites de la humana razón ha movido al escepticismo, subjetivismo y relativismo, cuando no al irracionalismo y voluntarismo, o a extrañas actitudes místicas; con todo lo cual se difuminan los saberes superiores del hombre. La filosofía de Polo, en cambio, tiene de diferente el no ser reductiva o finitista, sino que junto a la afirmación del límite de la mente humana propone otra que establece la infinitud operativa de nuestra inteligencia, y con ella la posibilidad de superar, de abandonar el límite mental.

No es nuevo el percatarse de la finitud de nuestros conocimientos; ni tampoco el notar la limitación de determinados métodos o actitudes gnoseológicas. En concreto, la usual crítica al objetivismo es citada por Polo, no sin alguna generosidad, como precedente de su postura; y asimismo, Polo ha considerado la perplejidad gnoseológica que caracteriza al pensamiento moderno como *una primera y confusa aparición del límite teñida de tonalidad afectiva, vivencial*²⁵. Pero, la aspiración poliana es detectar el límite mental no de una manera ambigua y confusa, sino *en condiciones tales que quepa abandonarlo*, es decir, *de manera que entren en juego actos cognoscitivos superiores*²⁶. Detectar el límite mental en condiciones de abandonarlo exige precisar en qué consiste exactamente la limitación del conocimiento intelectual humano.

La intencionalidad como solución y límite

A su vez ello requiere un atento estudio de la intencionalidad de nuestro conocimiento. Porque la intencionalidad es, en primer lugar, la solución del dilema

²⁴ PFH, pp. 73-4.

²⁵ AS, p. 17.

²⁶ PFH, p. 178.

que venimos planteando. En efecto la intencionalidad cognoscitiva implica, ante todo, una distinción ontológica entre el conocer y lo conocido. El conocimiento humano es intencional por cuanto operativo, pero la operación de un cognoscente finito es obviamente distinta de la realidad de lo conocido por ella. En virtud de esta óptica distinción, la intencionalidad asume ya la dimensión pragmática del pensamiento, el hecho de ser ejercido por alguien ontológicamente finito. Y es que, si conocer es establecer cierta unidad entre cognoscente y conocido, cuando el conocimiento es finito, la unidad lograda es a su vez restringida; porque entonces el conocer permanece realmente distinto de lo conocido. Concretamente, en las operaciones cognoscitivas se dice que la unidad con lo conocido es sólo intencional, no real, porque el conocimiento intencional se hace uno con lo conocido sólo de algún modo, pero manteniéndose al tiempo distinto realmente de ello. Distinta del ser, y sin embargo, capaz de hacerse *lo mismo* que él; ésta es, entonces, una buena descripción de la operación cognoscitiva intelectual del hombre en cuanto que intencional.

Ahora bien, en tanto que alcanza esa cierta unidad con lo conocido, la intencionalidad cognoscitiva recoge también la dimensión veritativa o temática del pensamiento: el conocimiento posee lo conocido, precisamente de modo intencional. La intencionalidad integra, entonces, la citada dualidad de sentidos del aforismo parmenídeo; vale decir: unidad según la verdad, de distintos según el ser. De acuerdo con ello, la intencionalidad es una ganancia, la posesión de la verdad en el conocimiento; pero el acto cognoscitivo que conoce la verdad intencionalmente es la operación de un ser inteligente. Se resuelve así el dilema entre Parménides y la sofística.

Pero la intencionalidad es una ganancia tanto como un límite, o una ganancia limitada. Y es que, en segundo lugar, la intencionalidad constituye también el límite de nuestro pensamiento. Por eso, Polo ha formulado el paralelismo límite mental/conocimiento intencional, y ha sugerido el conocimiento habitual como superior al intencional, es decir, al limitado.

¿En qué consiste, pues, la limitación del conocimiento intencional? Pues yo diría que -enfocado desde el punto de vista que he querido plantear aquí- en el ocultamiento o incomparecencia de la distinción ontológica que lo constituye; pues al conocer intencionalmente lo que en acto se obtiene es lo conocido, no el conocerlo; la operación cognoscitiva se oculta al conocer, impidiendo que se manifieste su diferencia con lo conocido. El límite de la intencionalidad consiste, entonces, en que la finitud ontológica que constituye la intencionalidad pasa desapercibida al conocer, y justamente en tanto en cuanto se conoce; pues al conocer se posee, y como verdadero, sólo lo conocido, no su distinción con el conocerlo.

En cuanto que el conocimiento se constituye como intencional, decíamos, se distingue ontológicamente del ser de lo conocido; mas ello se ignora al conocer. En el conocimiento intencional no se manifiesta tal distinción, porque el conocimiento,

repito, se ajusta con lo conocido. Lo poliano es aquí destacar esta limitación -esa ignorada distinción según el ser-, y tomarla en consideración con intención de avanzar; o, por así decirlo, de desocultarla.

En efecto, intencionalmente *lo mismo* son pensar y ser. Pero esta *mismidad* no es *lo único*; además y junto a ella, el pensar se distingue del ser en términos de realidad. Tomar en consideración esta última distinción es el modo de hacerla manifiesta, adoptando una perspectiva más amplia. Se abandona de este modo aquella unicidad, con lo que de limitado tiene. De tal manera que, ajustada en estos términos, la noción de intencionalidad se resuelve en la de límite mental, y de un modo apto para permitir su abandono. Esta ha sido entonces la tarea de Polo: proponer el abandono del límite mental, es decir, *ir más allá de lo que permite la noción de intencionalidad*²⁷.

Por lo demás, la noción de intencionalidad es, como las que nos aparecieron anteriormente de *mismidad*, universalidad y sistema del saber, de carácter más bien objetivo, es decir, inclinada hacia aquel sentido de la sentencia parmenídea que mienta la verdad de lo conocido, pues es la verdad humana lo intencional. En cambio, la noción de límite del pensamiento, que se superpone con la de intencionalidad, tiene un sesgo más subjetivo; referido primariamente, en aquella dualidad de sentidos, al que señala la consideración pragmática del pensamiento.

El límite se detecta, en efecto, en la consideración antropológica del pensar, es decir, en la consideración del pensamiento como una acción humana que, como tal, se distingue del ser. Incluso me atrevería a describir la noción de límite mental así: como aquella consideración antropológica del pensar compatible con su verdad. El propio Polo afirma expresamente: *la consideración de la operación mental, eso es el límite mental*. Y asimismo Polo incardina su investigación *en la consideración de la operación inmanente en tanto que operación: no de su objeto, sino de la operación misma*²⁸. Si era la operación cognoscitiva lo oculto al conocer, desocultarla permite manifestar su distinción con el ser.

Ruptura del aforismo parmenídeo

Parménides, y en gran medida por la sentencia comentada, pasa por ser la primera autoridad filosófica, el fundador de la metafísica: es decir, quien inició el saber humano sobre el ser en toda su amplitud, en su universal conveniencia con la inteligencia humana. Sin embargo, el descubrimiento poliano de los límites de la intencionalidad invierte el juicio sobre Parménides hasta tomarlo, entiendo yo, como su enemigo -objetivamente hablando- número uno. Lo que para Parménides era expresión de altitud, esa unidad de pensamiento y ser que define la aspiración por la verdad de quien filosofa, para Polo lo es de llaneza: como aquí hemos dicho,

²⁷ AS, p. 16.

²⁸ PFH, pp. 162 y 154.

requisito mínimo del saber, e incluso límite del conocimiento humano; y entonces algo que cabe abandonar para lograr un saber más elevado. En suma, es intención poliana la ruptura sin ambages del aforismo parmenídeo.

De manera explícita, contra la *mismidad* de pensamiento y ser que enunció Parménides, Polo afirma que el pensar *se distingue en general del ser*, y que esa supuesta *mismidad* con que nos deslumbró Parménides *es el límite del pensamiento*. Por eso -dice textualmente-, *es falsa la sentencia "pensar y ser son lo mismo"*²⁹. Ello se propone desde la que hemos llamado consideración antropológica del pensar, a mi juicio nervio de la meditación poliana: pensar es una acción humana, y en cuanto tal enteramente distinta del ser; he aquí la distinción que da lugar a la intencionalidad.

Para determinar esta antropológica consideración Polo concedió que una de las aportaciones cartesianas -y en general modernas- a la filosofía fue la atribución de cierta positividad al pensamiento, distinta de la positividad extramental de las cosas; de acuerdo con ella -o más bien eludiendo su suficiencia-, se puede proponer la distinción o exterioridad entre pensamiento y ser: *distinción* general del pensamiento respecto del ser y plena *exterioridad* del ser respecto del pensar. En esta distinción y exterioridad se aprecia la finitud de nuestro conocimiento, base de su limitación. Intentaremos ahora encontrar una explicación del límite mental.

El conocimiento en cuanto humano: explicación del límite mental

Ante todo, es cierto que el conocimiento humano es creado; ello justifica la distinción pensar/ser que constituye la intencionalidad del conocimiento; es, pues, ésta la condición básica que permite hablar de una limitación en la mente humana. Y es que por el contrario, dice Polo, *en términos de acto, ser y conocer son idénticos "simpliciter"*³⁰. La afirmación del límite mental comporta, entonces, la distinción entre la identidad ser/conocer y la mismidad intencional pensar/ser. La primera se entiende como originaria e increada; a diferencia de ella *cualquier acto distinto de la simple identidad ser/conocer es creado*, y más concretamente el acto cognoscitivo del hombre que logra hacerse *lo mismo* intencionalmente que el ser.

La distinción creado/increado es la más radical en filosofía, y aquí se ve de qué importante modo juega en la filosofía poliana. Entiendo, por otro lado, que precisamente esta distinción permite enlazar la doctrina poliana del límite mental con la doctrina tomista acerca de la distinción real de *essentia* y *esse* en las criaturas, que Polo considera solidaria de aquélla; en el centro está la noción de creación, un ámbito temático común.

Pero en segundo lugar hay que señalar, además, que, si bien la distinción con el ser es consecuencia del carácter creado del conocimiento, la limitación del conocimiento intencional estriba propiamente en el hecho de que tal distinción sea

²⁹ CTC3, pp. 302 y 359.

³⁰ CTC1, p. 46.

ignorada al conocer. Es decir, el límite mental alude a cierta finitud operativa de la inteligencia, no a su finitud constitutiva, que es insuperable; y esto aunque dependa de ella. Por eso, su explicación requiere algo más que apelar al carácter creado del hombre: otro tipo de explicación complementaria, que también Polo ha sugerido.

Con alguna vaguedad, porque no quiero entrar mucho en este tema, la idea de Polo es que 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 formaliza el cuerpo, sino que lo muda en hecho indiscifrable³¹. De manera que la limitación de la mente humana se debe más a la conformación actual de su naturaleza que al carácter creado del ser humano. Tal vez si el hombre tuviera una naturaleza perfectamente esencializada -o libremente dispuesta- su conocimiento no ignoraría la distinción con el ser, sino que directamente podría ser manifestativo de ella, como el conocimiento habitual, en lugar de ceñirse exclusivamente a los objetos, como el conocimiento intencional operativo. La tesis es, en suma, que el conocimiento humano se distingue del ser en cuanto conocimiento creado; pero el que ignore tal distinción cuando conoce es debido a nuestro actual estado. No parece una exageración atribuir una ignorancia de esta clase al efecto de una caída, como afirma la fe católica; máxime tratándose del ocultamiento de nuestro ser creado, y del ser creado de lo que conocemos.

En todo caso, por humano, y ello incluye también por creado, el conocimiento intelectual está limitado, es intencional; su limitación implica su distinción con el ser, precisamente su constituirse como distinto de él; Polo denomina con frecuencia al límite *la diferencia pura con el ser*³². Repito y resumo que el límite del pensamiento humano viene dado primero por ser un conocimiento finito, creado; razón por la cual nuestro pensamiento se distingue del ser. Y actualmente por ser un conocimiento intencional, es decir, constituido a espaldas de dicha distinción. A mi juicio, éste es el lugar más indicado para hablar de una diferencia ontológica; la diferencia ontológica metodológicamente más fecunda es la que distingue nuestro pensar del ser. En suma, en la distinción pensar/ser, contraria a Parménides, estriba la noción poliana de límite mental.

Exposición poliana de la doctrina del límite mental

Polo ha expuesto dos veces, en dos épocas distintas, su doctrina sobre el límite mental y su posible abandono. La primera exposición se recoge en sus tres primeros libros publicados en los años 1963-66, especialmente en *El acceso al ser*. Lo original y heterogéneo de esta primera presentación de su doctrina, así como una

³¹ Cfr. el final de H, pp. 434 ss, y CTC3, pp. 422 ss.

³² *Y al revés: la diferencia entre conocimiento y ser es exclusivamente la presencia mental*, AS, p. 112; *la diferencia pura con el ser no es la nada, sino la presencia mental*, AS, p. 133.

muy notable dificultad terminológica, hicieron de esta exposición poliana algo poco escuchado e incomprendido. Tal vez por eso, Polo calló desde entonces durante más de una década, y lo poco que escribió no enlazaba directamente con su inspiración primitiva; tan sólo el artículo *La cuestión de la esencia extramental*, de 1971, prosigue con la investigación incoada, como para significar que su silencio no obedecía a una renuncia de sus planteamientos. La segunda gran exposición de la doctrina poliana aparece principalmente en los cinco volúmenes del *Curso de teoría del conocimiento* (1984-96). Veinte años después de la edición de sus primeros libros, y unos treinta de su redacción, cambia muy notablemente la presentación poliana de su doctrina.

Sobre todo, porque en el lapso de esos veinte o treinta años, Polo ha encontrado el engarce filosófico de sus ideas con la tradición³³; y ello representa una novedad no sólo en cuanto a la presentación, sino incluso en cuanto a los contenidos de su filosofía. No quiero decir que hayan cambiado en esos años, porque no creo que sea verdad; pero sí que han ganado solidez con el hallazgo de una doctrina en la que apoyarse: se trata de la doctrina aristotélica sobre las praxis cognoscitivas, el fundamento antropológico de la intencionalidad. Si Polo inició la investigación sobre el límite mental y su abandono considerándolo en sí mismo (como tema; o mejor, como método para acceder a temas) y en diálogo con el pensamiento moderno (principalmente Descartes y Hegel), ahora Polo encuentra en la filosofía clásica de Aristóteles el apoyo que necesitaba para desplegar todas las posibilidades que su filosofía le ofrecía, y al tiempo hacerse más inteligible y asequible. La clave es la noción aristotélica de *praxis teleia*.

Explícitamente, en *Presente y futuro del hombre*, cuyo capítulo 5 está dedicado íntegramente a esa idea aristotélica, Polo afirma que constituye una profundización en la noción de praxis intelectual el *detectar en la posesión de objeto el carácter de límite*³⁴. También en el *Curso de teoría del conocimiento*, Polo ha afirmado 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*³⁵.

Con todo, esta doctrina aristotélica no es asumida por Polo de modo ciego o acrítico, pues si bien le sirve para manifestar la limitación cognoscitiva de la inteligencia humana, fijada en la conmensuración del acto cognoscitivo con su objeto que define las praxis intelectuales, al margen de otras discrepancias menores, Polo necesita asegurar la posibilidad de abandonar el límite mental; y ello afecta especialmente al estatuto aristotélico del intelecto agente y a la génesis del conocimiento habitual, como Polo mismo ha puntualizado.

³³ Polo ha confesado que en sus primeros libros *no quedaba justificada su relación con la filosofía tradicional*, CTC1, p. XI.

³⁴ PFH, p. 120.

³⁵ CTC1, p. XII.

Por el contrario, y a diferencia de esta segunda exposición, en *El acceso al ser* la teoría del conocimiento se esboza sin ninguna alusión a la noción aristotélica de praxis³⁶, y teniendo como principal interlocutor, o más bien oponente a Kant. Todavía en el curso 1974-75 -me consta porque tengo los apuntes inéditos de ese curso- la teoría del conocimiento que expone Polo se estructura sobre la crítica kantiana más que sobre la doctrina aristotélica del acto cognoscitivo. En cambio, las lecciones del curso 1977-78, aunque de menor importancia respecto de esta cuestión, sirven de base para confeccionar el tercer volumen del *Curso de teoría del conocimiento* publicado en 1988³⁷. Y con toda seguridad, pues fui alumno suyo, el curso 1979-80 dictó ya un curso de esa materia basado en la idea de acto cognoscitivo de Aristóteles. Con todo, la primera referencia a esta doctrina, publicada por Polo aparece en *Lo intelectual y lo inteligible* del año 1982; y a partir de esta fecha justamente, Polo reemprende la publicación de su obra, especialmente prolífica en los últimos años. El cambio puede fecharse, por tanto, a finales de los 70, comienzos de los 80.

El abandono del límite

Hemos dicho que la tesis poliana del límite mental no es de ninguna manera finitista y reductiva, como esas otras percepciones de los límites del conocer que aparecen en la filosofía actual. La razón de ello es que dicha tesis es solidaria, como haz y envés, de otra que sienta la infinitud operativa de la inteligencia humana; hasta tal punto que, según creo, aquélla sin ésta no se entiende bien.

En efecto, la infinitud operativa de la inteligencia consiste en que *si la inteligencia nota que no puede conocer más, ese advertir “el no conocer más” es, a su vez, un conocer, y a través del notar que “no conoce más” puede ir más allá. O también: la inteligencia no termina, sino que objetiva cualquier obstáculo con que se encuentre y, con ello, lo supera: se entiende, se tiene lo entendido y se sigue entendiendo. Si se posee como entendido que no se puede seguir entendiendo, se sigue entendiendo a partir de eso precisamente*³⁸.

Por eso, una vez fijado que la distinción con el ser constituye, por ignorada, un límite para el conocimiento intencional del hombre, la inteligencia no se queda obturada por él. En esto se equivocan tanto el idealismo trascendental como el idealismo absoluto. No sólo porque cuestionen la validez del conocimiento intencional, sino porque además el uno se detiene ante la diferencia de nuestro

³⁶ En el libro en su conjunto, sólo hay una alusión indirecta a ella cuando Polo glosa los sentidos de la verdad para Tomás de Aquino (pp. 170 ss.); es decir, no cuando esboza su teoría del conocimiento, sino cuando examina la validez del aristotelismo tomista. En ella se atiende a la potencialidad del concepto que exige su conversión a la fantasía; el abandono del límite aspira a ir más allá de esta conversión: a convertirse hacia los principios.

³⁷ Según se indica en p. XII.

³⁸ CTC2, p. 206 y 209-10.

pensamiento con el ser, declarando a éste *noúmeno* ignoto, y el otro se enreda en la reducción de dicha diferencia en pro de una presunta identidad final, obviamente imposible. Pero ya dijimos que el límite es operativo, no constitutivo; es decir, no estriba tanto en la diferencia de nuestro pensamiento con el ser, cuanto en su ignorarla al conocer; y una ignorancia sólo se vence con un incremento cognoscitivo. Para lograrlo se requieren hábitos, y los hábitos intelectuales comportan un incremento de la propia capacidad cognoscitiva de la inteligencia: *son perfecciones de la potencia intelectual en cuanto tal*³⁹.

De aquí que la superación del límite mental no sea su negación⁴⁰, ya que Polo admite expresamente la validez del conocimiento intencional, como no podía ser menos. La superación del límite mental es su abandono; dicho abandono es exigido por la propia noción de límite, de acuerdo con la infinitud operativa de la inteligencia, y en la medida en que consiste en la *consideración misma* del límite. Porque, como el límite es cierto ignorar u ocultarse, en el momento en que es considerado por la inteligencia, en ese mismo momento es superado; con palabras de Polo: *si se detecta el límite, se abandona*⁴¹. Y es que la consideración del límite en que consiste su abandono no se agota en sí misma, sino que, por cuanto permite seguir entendiendo, tiene riguroso carácter metódico; de tal manera que es el modo de acceder a nuevos temas: *el límite, en cuanto tema, es estricta vía de acceso*⁴².

La condición plural del saber: su alcance trascendental

Decimos que la intencionalidad es cierta unidad entre pensamiento y ser que incluye una limitación: la ignorancia de que es unidad de lo ópticamente distinto. En consecuencia, abandonar el límite de la intencionalidad consistirá en hacer frente, en tomar en consideración esa óptica distinción entre conocimiento y ser. Y así, la distinción entre conocimiento y ser que da lugar al límite del pensamiento, lo primero que plantea es su mutua, o mejor plural, referencia.

Cabría preguntar ¿qué tiene que ver el pensamiento humano con el ser? Ciertamente, como afirmaron los clásicos, el ser es tema del pensar: nuestro conocimiento es intencional. He ahí a Parménides; así empezamos este trabajo, y así empezó la filosofía toda: *lo mismo es el pensar y el ser*. Pero hay otra respuesta posible, si se toma en cuenta la diferencia ontológica que la intencionalidad cognoscitiva nos oculta: el pensamiento tiene que ver con el ser también en cuanto que es distinto de él, o en su realidad intrínsecamente finita. Se abre entonces una nueva multiplicidad de referencias del pensar al ser, lugar en el que se inscribe ahora la meditación poliana.

³⁹ *Lo intelectual y lo inteligible*, p. 129; también CTC3, p. 26.

⁴⁰ Este es uno de los motivos de la discusión de Polo con Hegel en AS; cfr. p. 19 y todo el c. II.

⁴¹ PFH, p. 180.

⁴² AS, p. 14.

Por una parte, el ser, en cuanto que distinto del pensar, es su *fundamento*; así se abren las dos primeras dimensiones del abandono del límite, las que conforman la metafísica. Por otra parte, el pensar, en cuanto distinto del ser, *indica* que alguien existe *además* del ente; y así se abren las otras dos dimensiones del abandono del límite, las que conforman la antropología trascendental. En consecuencia, el abandono del límite conduce a dos saberes heterogéneos: la metafísica (que se ocupa de la esencia y existencia del mundo como fundamento de nuestro pensamiento) y la antropología (cuyos temas son la esencia y existencia del hombre, ése ser cuya existencia es *además* del pensamiento).

En este sentido, la aportación poliana es primariamente metodológica, porque esos temas se conocen en alguna medida, también de manera intencional; pero entiendo que, justamente por ser metódica, la aportación poliana redundante en la congruencia y alcance temáticos del saber. Ciertamente que Polo afirma modestamente que su aportación es fundamentalmente metódica, y que por ello la tarea de abandonar el límite es más bien oportuna y aconsejable que necesaria⁴³. Sin embargo, yo insisto en que la congruencia de un saber no puede sino reportar beneficios temáticos, con otra metodología inalcanzables; pues en otro caso vano sería el nuevo método. Es decir, entiendo que los logros temáticos del abandono del límite son muy notables, y tornan la filosofía de Polo lo suficientemente distinta de toda otra como para considerarla original y autónoma; y no una mera asimilación, desde nuevos puntos de vista, de doctrinas más o menos tradicionales, aunque ciertamente coincida con ellas en algo.

Y, en efecto, la denominación que con propiedad corresponde a los saberes logrados abandonando el límite del pensamiento es la de trascendental. La metafísica y la antropología se constituyen ahora como saberes estrictamente trascendentales. A su vez, ese carácter trascendental responde a la índole existencial de los temas que estudian: el mundo y el hombre. Además, la heterogeneidad entre ambos saberes se corresponde con el distinto modo en que el hombre trasciende la limitación de su pensamiento hacia esos existentes. De manera que, finalmente, hay que sentar la condición plural del saber desde el abandono del límite mental: por un lado la metafísica, por otro la antropología.

Su articulación estriba inicialmente en que son distintos *modos de abandonar el límite mental*⁴⁴. Sin embargo, ello conlleva una crítica de la analogía del ser, propuesta desde un preciso significado de lo que es existir, y en especial de su sentido trascendental, que Polo ha expuesto en un apéndice de *Hegel y el posthegelianismo*⁴⁵ al que debemos atender.

En él se establece una significativa distinción terminológica a partir de la constatación de la insuficiencia de la presencia mental, dado que la presencia mental de los objetos es el límite. Pues bien: por una parte, *ser* indica una *evasión de la*

⁴³ Cfr. PFH, p. 154.

⁴⁴ PFH, p.164.

⁴⁵ "El sentido integral de la metafísica": mundo y trascendencia, pp. 398-411.

*posesión cognoscitiva según la presencia; y, por otra, el cumplimiento de tal evasión es la existencia. Existir es así independencia, el carácter real del ser más allá de la posesión según presencia, de la posesión cognoscitiva, y por ello lo objetivamente indisponible*⁴⁶. De acuerdo con esto, *trascendentalidad significa equivalencia de ser y existir*. Es decir: si del ser cabe un conocimiento intencional, de la existencia, en la medida en que rebasa la posesión cognoscitiva, no; sólo con el abandono del límite se logra formular esa equivalencia. Pero ella conlleva una nueva significación y una ampliación del planteamiento trascendental respecto del sentido y alcance que tenía en la filosofía precedente; ante todo porque dicha equivalencia es múltiple⁴⁷: se propone que son varios los existentes, o varios los ámbitos en que descubrimos la existencia. A la postre, la pluralidad de referencias entre el pensar y el ser antes mencionada se corresponde con esta multiplicidad de trascendentales, y da lugar a la dualidad entre metafísica y antropología, heterogeneidad primera de saberes trascendentales.

Ahora trascendental, en cuanto que convertible con existencial, viene a ser tanto transobjetivo, como transoperativo; pues, si la operación cognoscitiva humana es limitada y la existencia escapa a ella, el abandono de tal limitación en busca del existir se ejerce tanto en un trascender el objeto hacia lo extramental, la existencia mundana, como en un trascender la operación hacia lo transinmanente: la libertad trascendental o existencia personal. Por otro lado, si el límite mental se establecía en función del carácter creado del conocimiento humano, al cual oculta, la determinación de la existencia como trascendente a éste la refiere inmediatamente al Creador. Y por tanto, la conjunción de los existentes, o su coexistencia, exige un nuevo trascendental: *al nuevo trascendental corresponde la designación de Creador*⁴⁸.

Axiomatización de la metafísica: existencia y esencia del universo

Veamos ahora el planteamiento de la metafísica desde el abandono del límite mental. El tema que trasciende la intencionalidad cognoscitiva es el fundamento: la existencia mundana es fundamental. Aquí me interesa inicialmente que se entienda el preciso sentido que tiene la noción de fundamento como tema de la metafísica, presente ya desde las primeras obras de Polo. Y es que, en cuanto se distinguen pensar y ser, cabe apreciar, siendo realistas, que éste es el fundamento de aquél.

⁴⁶ Cfr. H, pp. 403-7.

⁴⁷ Me interesa subrayar la objeción que aquí plantea Polo (H, p. 404) a la noción tomista de *actus essendi*: *es un postulado, un dar por lograda la evasión* que hemos mencionado; pero ello *deja sin decidir* la posibilidad de esta heterogénea multiplicidad de equivalencias.

⁴⁸ H, p. 405.

La noción de fundamento es usada prioritariamente por la filosofía moderna, y en el sentido de fundamento de la verdad. De una u otra manera, toda la filosofía moderna ha entendido que es la razón el fundamento de la verdad; a diferencia de ella, la filosofía clásica, que apenas atiende, en cambio, al tema de la fundamentación, establece con palabras de Tomás de Aquino, que *veritas supra ens fundatur*, o que *esse rei, et non veritas eius, causat veritatem intellectus*⁴⁹. La metafísica poliana afronta la moderna cuestión del fundamento con una intención realista, es decir, con las soluciones que permite la filosofía clásica.

Y es que, como venimos diciendo, si en un sentido el conocimiento humano se hace uno con el ser cuando lo conoce de verdad, aún entonces, y en otro sentido, el saber se distingue existencialmente del ser, porque el saber es cierta cualidad del hombre, y el ser no. De acuerdo con ello, el ser extramental de lo conocido, en cuanto distinto de la verdad poseída al conocerlo, se entiende precisamente como fundamento de esa verdad conocida.

El planteamiento poliano de la cuestión, a mi juicio, enmarcado en ciertas propuestas tomistas del *De veritate*, puede exponerse en términos *cuasi* temporales: la existencia extramental es previa al conocimiento humano; la verdad poseída por éste es posterior a ella. Entre lo anterior y lo posterior hay una secuencia real, pues la verdad es consecuencia del ser⁵⁰; esa secuencia real es la existencia como fundamento de la verdad. Pero seguir realmente de lo anterior a lo posterior es persistir; y por eso, Polo denomina a la existencia mundana *persistencia*⁵¹.

Ahora bien, persistir es un acto: la actividad de existir de la naturaleza material. Considero una genialidad metafísica de Polo advertir la actividad del ser en esa secuencia antes propuesta. Ello exigió una concentrada atención, y supuso una rectificación de la visión aristotélica del movimiento y de la acción, así como de sus nociones de potencia y materia, que, con ser una cosa tan actual, ninguno de los defensores de la metafísica clásica había sugerido hasta el momento. Pero es evidente que, si hay una actividad, proceso o movimiento, entre la existencia y la verdad -en tanto que son una anterior, otra posterior, y se siguen-, tal movimiento no puede implicar cambio, ni exigir efectos en el cognoscente. La rectificación de Aristóteles era, pues, oportuna.

Si la existencia extramental del mundo -el fundamento- es la persistencia, el otro gran tema de la metafísica poliana es el de la esencia del universo. A él se dedica el estudio *La cuestión de la esencia extramental* y el tomo IV del *Curso de teoría del conocimiento*, lo que se justifica porque Polo asigna una concreta operación mental, la razón, al conocimiento de la esencia real como *analítica causal*.

⁴⁹ *De veritate* 10, 12 ad 3; y *Summa theologiae*, I, 16, 1 ad 3.

⁵⁰ *Verum, prout dicitur de intellectu, convertitur cum ente quod est extra animam "per consequentiam"*, Tomás de Aquino: *De veritate* 1, 2 ad 1.

⁵¹ Cfr. S, c. III, pp. 155-200. También aquí, la advertencia de la persistencia se sugiere desde el indicio que nos da el tiempo; con todo, Polo señala que persistir no es noción temporal, y la distingue de otras que sí lo son, como las de durar y permanecer.

Para acercarnos a esa cuestión hay que decir que, aunque el fundamento es extramental, el hombre puede conocerlo también intencionalmente. No todo lo que conoce intencionalmente el hombre es el fundamento, pero uno de los asuntos que puede conocer así es éste, ya que el hombre puede notar la diferencia mental/extramental que da lugar al límite de su conocimiento, e intentar superarla con nuevas operaciones de su pensamiento.

El conocimiento intencional del fundamento, una vez constatada la índole extramental de éste, no puede sino consistir en una *devolución* de lo pensado a su realidad. A ese preciso cometido se dedica una de las operaciones intelectuales del hombre: la razón⁵². Por tratarse de una devolución a lo extramental que arranca desde la finitud de nuestro conocimiento, es decir, desde la intencionalidad, Polo entiende ya la razón como *un cierto abandono del límite mental*, su segunda dimensión; la cual, con todo, sólo culmina en el juicio, al conocer la esencia extramental, pues antes que la unidad esencial del cosmos hay que conocer las concausalidades inferiores que lo pueblan.

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 (lo que es tautológico). 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. Lo que de los entes se conoce al razonar es, finalmente, su esencia; y por eso, con el abandono del límite en la *explicitación devolutiva* lo que se busca es el estatuto extramental de la esencia. Con todo, la diferencia ontológica entre nuestro pensamiento y el ser exige la *guarda definitiva del implícito*⁵³, o que el proceso racional en su culminación siga diferenciándose del ser extramental.

Quiero advertir, antes que nada, que semejante interpretación de la razón humana, que suscribo personalmente al ciento por cien y que encuentro compatible por entero con la tradicional, es sin embargo, a mi juicio, realmente novedosa, en correspondencia con lo peculiar de la trascendentalidad según la entiende Polo. Concretamente, la apertura de la razón a lo extramental, para devolver, fragua la idea de una *pugna* entre principios: lo primero en el conocer y lo primero en el ser. Pero esta idea, que no es ajena a la tradición, no ha sido sin embargo desarrollada por ella: desde el *Organon* aristotélico hasta *El orden de los conceptos* de Maritain, yo no encuentro precedente alguno.

Sugeriré ahora un punto de vista, directo y brusco, para acercarnos al tema de la esencia extramental. Si *esse causat veritatem intellectus*, la verdad del conocimiento es el efecto propio del ser real; por eso, Polo afirma que la

⁵² La primera alusión a este enfoque se encuentra ya en la importante nota 386 de D, pp. 256 ss.

⁵³ AS, p. 131.

inteligibilidad del ser *es su eficiencia, la eficacia del ser*⁵⁴. Ello permite la consideración pasiva de la actividad de ser, es decir, el análisis de lo que diríamos su *efecto*: los distintos sentidos en que el ser puede tomarse como causa de la verdad conocida. La esencia extramental se comprende entonces como la analítica causal pasiva del acto de ser.

De entre los sentidos causales, el primario -según la tradición- es el fin, pero la posesión del fin corre a cargo del conocer. Por eso dice Polo que *la esencia extramental se describe como la unidad de orden cumplida*, es decir, la concausalidad completa, *cuádruple*; pero que *el orden no se cumple por entero, porque ese cumplimiento corre a cargo de causas distintas. Por eso la esencia extramental es potencia y se distingue del acto de ser*⁵⁵.

La distinción real de esencia y existencia, en el caso de la naturaleza material, equivale a la afirmación de que el acto de ser fundamental, la persistencia, no siendo idéntico con su verdad -a la que, como posterioridad pura, nunca puede actualizar-, tampoco es contradictorio con ella, ya que la causa. Se dice entonces que el fundamento es no contradictorio y causa: principio de no contradicción y principio de causalidad en el plano trascendental. La conjunción de estos dos sentidos del principio apela al principio de identidad -la identidad originaria es Dios -, y de esta manera se axiomatiza la metafísica como estudio de tres primeros principios.

Lo central en ella es la interpretación trascendental del principio de causalidad, el *ligamen* de los primeros principios, como dice Polo⁵⁶; pero ¿cómo no va a ser así, si *esse causat veritatem*? Toda la metafísica de Polo es, a mi juicio, una indagación de esta causalidad.

Y así la metafísica poliana constituye una profundización muy notable en aquello que desde antiguo se llama filosofía primera. Su mérito entiendo ser, básicamente, la constatación del carácter activo del ser en orden a la fundamentación de la verdad; se ingresa de ese modo en un nuevo ámbito: aquella dimensión activa del ser que rebasa o trasciende el conocimiento humano en cuanto que intencional, es decir, en su limitación; ésta es, como dijimos, su existencia. En el ámbito trascendental ser equivale a existir; la primera equivalencia es el fundamento o persistencia.

Antropología trascendental: esencia del hombre y ser personal

Pero si valiosa es la aportación poliana a la metafísica, es en la antropología donde el hallazgo del límite mental y la subsiguiente metodología que lo abandona tienen mayores efectos.

⁵⁴ *La inteligencia y el conocimiento de Dios*, CTF 4, p. 21.

⁵⁵ PFH, p. 183.

⁵⁶ Cfr. AS, p. 58.

Es lógico que sea así, porque toda la filosofía poliana estriba en la consideración de la operación mental humana, como ya vimos. Si al comienzo de este trabajo jugué con la dualidad de sentidos del aforismo parmenídeo para sentar la consideración pragmática del pensar como prioritaria respecto de su consideración temática, hay que notar que la consideración antropológica del pensar -y precisamente en cuanto que no es la única- debe remitir a una antropología primera o trascendental. Es, por así decirlo, la culminación natural de la filosofía de Polo, su destino propio y específico.

Esto permite una formulación teórico/histórica más radical; es la siguiente. La rectificación aristotélica a Platón consistió esencialmente en rechazar el estatuto *en sí* de las Ideas, para retrotraerlo al *nous*: *el nous* -dice Aristóteles- *es el lugar de las ideas*⁵⁷; y así, en efecto, lo ha glosado Polo: *he aquí la crítica de Aristóteles a la idea platónica: no hay entendido sin entender*⁵⁸. Pero habría que decir que si las ideas no se dan en sí, sino en un inteligir, tampoco el inteligir se da en sí, sino que es el entender de una persona. El progreso sobre Aristóteles exige llevar a su término final la rectificación iniciada: el *nous* tampoco es lo radical, sino que la inteligencia remite a la persona. A la postre, debe lograrse la reducción entera: desde la idea a la persona; ello exige descubrir el carácter personal de la verdad: en último término, la verdad o *es* persona o *de* la persona -con genitivo subjetivo-. Por eso, la consideración de la operación mental, que es lo central en Polo, exige de suyo una antropología trascendental. Aunque desde Boecio sea la persona la que se define por su naturaleza racional, entiendo que más bien a la inversa es el conocimiento intelectual el que debe referirse al ser personal.

A la temática humana Polo ha dedicado ya numerosos escritos, alguno de ellos muy notable; sin embargo, todavía no ha desarrollado sistemáticamente su antropología trascendental. Lo más aproximado a tal desarrollo son las *tres tesis básicas* recientemente publicadas⁵⁹. Por eso yo no puedo exponer aquí con garantías la antropología poliana; me limitaré, entonces, y quizás aventurando un tanto, a mostrar la génesis del saber antropológico en el abandono del límite mental.

La sugerencia inicial que hemos hecho más arriba es la siguiente: el pensar, en cuanto distinto del ser, *indica* que alguien existe además del ente. *Además* es la designación específica de la existencia humana⁶⁰; y a ella le corresponde este carácter propiamente respecto del límite, que es el ceñido ajuste entre la operación mental y el objeto pensado.

⁵⁷ *De anima* III, 429 a 25.

⁵⁸ *Lo intelectual y lo inteligible*, p. 123.

⁵⁹ Cfr. PFH, pp. 164-78. Las tesis son: 1) la antropología se distingue de la metafísica como saber trascendental en la medida en que el ser humano se distingue del ser de que trata la metafísica; 2) la existencia humana es coexistencia; 3) no cabe persona única.

⁶⁰ En PFH Polo sugiere un doble sentido de este peculiar adverbio (*además*): además de la operación cognoscitiva, y además de Dios; cfr. p. 184.

Para mostrarlo, Polo se ha servido de la glosa a la expresión *el yo pensado no piensa*. Ya desde el comienzo Polo notó que a la idea de sujeto del pensamiento, es decir al yo pensado, *le falta precisamente lo que distingue al sujeto de la idea, a saber: ver*⁶¹; en consecuencia, negó desde el comienzo que cupiera *pensar el yo*. Lo pensado nunca es el yo, porque el yo es más bien aquello de lo que depende lo pensado, o a lo que existencialmente se refiere. Ello no impide que logremos un cierto autoconocimiento; pero sí muestra, respecto de él, el carácter de además que caracteriza a la existencia cognoscente. Si *no puedo de ninguna manera comunicar mi carácter pensante a lo que pienso, la realidad no está en lo pensado, y el sujeto no es una operación*⁶².

No cabe pensar el yo, no porque el yo pensado esté mal pensado -el yo se piensa como pensante-, sino porque la existencia del cognoscente trasciende el ámbito de lo pensado, es decir, rebasa la intencionalidad del propio conocimiento. Esto lo que quiere decir es que hay una diferencia entre el pensar y el ser de la persona humana; no que el hombre no pueda conocerse o pensarse adecuadamente, sino que, aún en ese caso, pensarse no es el ser del hombre: su ser personal es *además*. La diferencia entre el pensar y el ser de la persona humana es caso paradigmático de la distinción real entre el ser y el obrar que define las criaturas. Se aprecia de nuevo la vinculación del límite mental con el carácter creado del conocer humano.

Pues bien, la existencia personal parece ser, según Polo, un acto cognoscitivo: el sentido del ser que se descubre como además es de índole cognoscitiva. Y así, en los comienzos, Polo se refería a la existencia cognoscente, más que a la existencia libre o personal; pero incluso en la segunda exposición de su doctrina, Polo parece afirmar que el conocimiento es el ser del hombre⁶³, y señala que el intelecto agente debe situarse en el orden del ser humano⁶⁴: es ese *núcleo posesorio del saber*, al que con frecuencia alude.

Ahora bien, el existente humano en rigor no puede conocerse: el yo pensado no piensa; conocer-se apunta a una identidad que no corresponde, por creado, al hombre. En consecuencia, Polo propone que, cuando se abandona el límite mental en la consideración de la persona, se *alcanza* la existencia personal. La existencia personal propiamente no se conoce, sino que se acompaña, *se alcanza acompañándola*⁶⁵. En ello se muestra su carácter de además, irreductible a una obtención terminal: el yo pensado no piensa. A mi entender, *alcanzar a ser acompañando* es una expresión que reza la vinculación del ser con el obrar humano.

⁶¹ D, p. 306 ss.

⁶² CTC3, p. 306.

⁶³ PFH, p. 150: *el conocimiento operativo es el inferior. Por encima de él existen otro tipo de actos cognoscitivos, de los cuales podemos destacar el conocimiento como esse hominis.*

⁶⁴ CTC1, p. 234: *el intelecto agente puede asimilarse al acto de ser*; PFH, p. 184: *la luz del intellectus ut actus. Justamente esa luz es la coexistencia humana.*

⁶⁵ PFH, p. 184.

De esta manera se ubica el propio conocimiento en su limitación y dependencia del ser personal.

Alcanzar la existencia personal como *además* conduce a entender el sentido último de la libertad, que para Polo es una propiedad trascendental del ser humano, y no una predicamental de su voluntad. Porque con el carácter de además se expresa la insaturabilidad de la existencia cognoscente, signo de la irreductibilidad del ser al obrar. *Además* señala así excedencia, sobreabundancia, irrestricción: algo más incluso que la sola infinitud o la inmortalidad, como dice Polo; y eso es la libertad trascendental. La metáfora poliana de ella es el fuego en la figura del *Exodo*, la llama que *ni se consume, ni consume*⁶⁶. Como trascendente a sus acciones, la libertad es la índole de la existencia cognoscente de la persona humana. En el ámbito trascendental ser equivale a existir, dijimos; la segunda equivalencia es la libertad personal.

Este carácter de además que corresponde a la existencia libre puede describirse como un *plus*, o más, añadido. Y esto en un doble sentido: tanto porque se añade a algo, como porque a ello se añade algo. Respecto a lo primero, corresponde a la existencia personal la designación de *co-existencia*: el existir humano es coexistir; es una existencia con..., desplegada o añadida junto a... ; inicialmente, junto al universo. Polo ha rechazado el intento moderno de construir una antropología sustitutiva de la metafísica, o simétrica respecto de ella. El ser del espíritu no se reduce a la existencia de lo material, pero tampoco es incompatible con ella, ni la subsume, ni la constituye como su alienación. La ampliación de lo trascendental tiene que referirse a ella misma, sin mengua de lo ampliado; ello exige respeto hacia aquello que se amplía: la trascendencia de la existencia mundana. Por esto la existencia humana es coexistencia, ante todo, con el universo.

Aquí coexistencia no menciona una mera co-locación, como dos yuxtapuestos en un ámbito más general; porque el universo no coexiste; de nuevo hay que observar que la ampliación corre a cargo de quien amplía: es el hombre quien coexiste. Por eso coexistir significa más bien *ratificación*, o *refrendo*, de la existencia. En este orden de consideraciones, la persona humana, dice Polo, *esencializa* el ser del mundo⁶⁷, pues con el hábito de los primeros principios lo eleva al plano de la esencia, del que *in re* se distingue; con otra óptica más cercana, es evidente que el conocimiento *expresa* la realidad de la naturaleza, o que la cultura es cierta *continuatio naturae*⁶⁸. En suma, la existencia personal tiene que ver con el universo en el modo de una implementación: el hombre plenifica el cosmos, lo lleva a su perfección.

Respecto a lo segundo, hemos dicho que la existencia de la persona humana es además, es decir, irreductible no ya al pensamiento, sino a cualquiera otra de sus acciones; y, por lo mismo, éstas no son sino manifestaciones del ser personal. Si en la

⁶⁶ PFH, p. 203.

⁶⁷ *Lo intelectual y lo inteligible*, p. 132; PFH, p. 191.

⁶⁸ Cfr. QH, c. VIII, pp. 166 ss.

filosofía de Polo las manifestaciones de la persona constituyen el ámbito de tematización de la cultura, la sociedad y la historia humanas⁶⁹, esta irreductibilidad muestra nuevamente la trascendencia espacio/temporal de la existencia personal. Técnicamente, Polo ha consagrado estas observaciones con la idea de que la persona humana carece de réplica operativa; ello es congruente con su carácter de además.

Accedemos así al tema de la esencia humana. Pues esta carencia de réplica es esencial al hombre; más aún: en cuanto manifestativa del límite mismo (de la distinción ser/obrar) constituye la esencia misma de la persona humana. Si el hombre no puede replicarse en sus acciones, no se puede referir a ellas de un modo terminativo, sino que éstas dependen de él en el modo de un *disponer*: el hombre dispone de sus acciones.

Tal disposición se plasma en la interpretación poliana de los hábitos: ellos son la disposición humana de la naturaleza. En cuanto trascendente a ella, 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 ella, dice Polo, se extiende la libertad. Y así la naturaleza es esencial al hombre, es humana, en cuanto perfeccionada por hábitos.

Sin embargo, *la perfección de su naturaleza no es la perfección del ser personal*; es decir, la persona humana no se agota en su disponer, que más bien para ella supone una cierta detención, un detenerse. En ello se indica que el carácter de además se mantiene, es decir, no se ordena a la disposición, ni se satura con ella. Nuevamente apreciamos el carácter creado de la persona humana, la real distinción entre su esencia dispositiva y su ser además.

La ausencia de réplica que caracteriza la persona humana es también indicativa de aquello que, a mi juicio, es el logro más nítido de la antropología poliana: la descalificación de la idea de persona única, es decir, la refutación del solipsismo. Nótese lo sobresaliente de esta actitud en una filosofía que cabría tildar de intelectualista, aunque no fuera más que por la centralidad en ella de la noción de operación intelectual⁷⁰. Pero en la misma idea de coexistencia que define la libertad va implícito ya que el existente humano no puede darse como ser único.

Y es que la ausencia de réplica pone a la persona humana en tal situación que se condena a la soledad, manifiesta en la idea de degradación ontológica por la que el hombre sólo pudiera habérselas con lo inferior a él; a esta soledad llama Polo existencia trágica⁷¹. Pero la existencia humana no es trágica si busca su destino no en un plano inferior al suyo, sino en el orden de ese *plus*, que es el ámbito del existir

⁶⁹ Cfr., al respecto, la segunda parte del estudio de Polo *La sollicitudo rei socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad*. SEC, pp. 159 ss.

⁷⁰ *De Aristóteles tomo el intelectualismo radical* PFH, p. 195.

⁷¹ Véase especialmente la glosa al dionisos nietzscheano en PFH, p. 176.

personal. Entonces, la coexistencia humana no es sólo con el universo, sino principalmente con las demás personas⁷², y especialmente con Dios, fuera del cual el hombre no alcanza la plenitud de su conocer. Como ya dijimos, el conocimiento humano es insaturable por sus operaciones y hábitos; la misma infinitud de la inteligencia, solidaria de la propuesta del límite mental, es una muestra también de la irrestricción terminal del ser personal; y con ello indicio singular de la referencia de la persona humana a su Creador. Según Polo, ésta es la vía antropológica para el acceso a Dios; sólo en la Verdad Personal el hombre encuentra adecuado reconocimiento.

En suma, la existencia humana -la existencia personal- es, como existencia cognoscente, una existencia en la verdad -que es persona-, o, por el contrario, una existencia en falso, aislada, trágica; como dice Polo: *la verdad no tiene sustituto útil*⁷³. Si en cambio la existencia cognoscente se refiere destinalmente a Dios, la vida humana se decide toda ella en su encuentro con la verdad; y así dice Polo: *los implícitos de la verdad son tantos como mi vida, de modo que existir es el procedimiento de sacarlos a la luz*⁷⁴.

Si el abandono de la *unicidad* mostraba la distinción ser/pensar, que en primera instancia permitía advertir el carácter fundante del ser, la culminación de tal abandono se realiza en la consideración del ser personal, que, con todo rigor, nunca es único. Por eso, es fruto propio de la metodología poliana la tematización de la índole existencial del orden interpersonal, incluso con el alcance destinal que tiene para el hombre.

Conclusión

En síntesis, creo que se puede decir lo siguiente. La distinción real de esencia y existencia en las criaturas es la culminación de la filosofía clásica en el medievo. En el ámbito temático que se corresponde con tal distinción, la diferencia entre el Creador y la criatura, se instala Polo. Su aportación es aquí metodológica: nos introducimos en el ámbito de esa diferencia mediante una vía de acceso común para los múltiples existentes, la consideración del límite de la inteligencia humana.

Por otro lado, si la filosofía clásica, en su estudio de la realidad, culmina con el descubrimiento de la creación, la filosofía moderna tiene su eje en el estudio del conocimiento intelectual, como lo más propio del ser humano. La síntesis integradora de ambas debe atender, por tanto, a los vínculos que unen el conocimiento humano y la creación; en la propuesta poliana, se descubren asimismo en la consideración del límite del pensamiento.

⁷² *El aislamiento de la persona es trágico, y, al carecer de réplica, ha de apelar a la mediación de las esencias que llamo convocatoria. La convocatoria es la sociedad PFH, p. 192, nt 7.*

⁷³ QH, p. 252.

⁷⁴ QH, p. 250.

Y así, el límite mental, respecto de la existencia mundana, muestra la distinción pensar/ser: como el conocimiento humano es creado, el ser mundano es extramental, persistente fundamento de la verdad conocida. Respecto de la existencia personal, el límite mental muestra la distinción ser/obrar: como el conocimiento humano es creado, es una acción del ser humano *-operari sequitur esse-*, el cual, por lo mismo, no se reduce a ella, sino que debe entenderse como además, como libertad trascendental. La libertad del ser además y la persistencia del fundamento son los existentes cuyo conocimiento en cuanto existentes -y ello dice, en cuanto creados- exige el abandono del límite mental, es decir, de la ignorancia que acompaña a la intencionalidad de nuestro conocimiento.

Se entiende que entonces la doctrina poliana sobre el límite mental sea una aportación en el orden del planteamiento, de la génesis misma, del saber filosófico.

EL SER ES LO REALMENTE PRIMERO

5. UN NUEVO PLANTEAMIENTO DEL SABER: LA METAFISICA

Aunque parece indudable que hay múltiples objetos en el entorno humano, la experiencia de la duda cartesiana muestra algo de no absoluto en esa presencia de objetos: con la duda es posible soslayarla; en cierto modo, pues, cabe prescindir del haber objetos. A este respecto, es postura central de la filosofía poliana la atención a dicha presencia de los objetos ante el hombre. Atender a la presencia de los objetos, y no directamente a ellos mismos, puede resultar quizás extraño, pero tiene una fecundidad sorprendente y una importancia que entiendo crucial para el actual progreso del saber metafísico

El límite del pensamiento humano

Frente al punto de vista de un realismo prematuro, que podría tomar la presencia actual por la misma realidad de los objetos de experiencia, y frente a una postura de corte idealista, que tal vez entendiera la presencia como mera apariencia fenoménica de una latente realidad, Polo sostiene que a la presencia de los objetos no le corresponde ni realidad ni apariencia, sino únicamente *haber*: hay objetos presentes. *Haber* tiene en el lenguaje ordinario un significado preñado de realidad: *hay algo* significa tanto como *existe algo*. Pues al contrario, la tesis poliana establece que, aunque el haber algo *implique* su existencia, haber y ser se distinguen, no son lo mismo. Mientras que la existencia de las cosas es independiente del hombre, el haber remite a la persona ante la que hay algo; con toda precisión el haber se propone como la sola presencia de los objetos ante la mente del hombre. Con todo, este haber objetos no constituye un *tertium quid*, medio entre la existencia real de los entes y la existencia del hombre que los conoce: el haber carece de entidad, y su aparente interposición, que es preciso notar, debe adscribirse al pensamiento, y justamente *en tanto que humano*.

El pensamiento humano, ciertamente, no es creador, es decir, con su ejercicio no funda entes ni suscita realidades existentes; sino que, todo lo más, consigue que *haya* objetos presentes. Haber objetos significa, entonces, haberlos pensado; el haber, por tanto, no equivale a existencia ni a apariencia, sino estrictamente a haber conocido, a presencia. La presencia de los objetos es propuesta así como algo peculiar del pensamiento humano, y más concretamente como su límite.

El pensamiento del hombre es pensamiento ejercido por un ser corporal. La corporalidad del ser humano⁷⁵ está en la base de la limitación de su pensamiento por

⁷⁵ La correspondencia entre el límite mental y la corporalidad humana se aprecia en la necesidad de experiencia para la ciencia, o de conversión de la inteligencia a la fantasía, y otros conocidos tópicos gnoseológicos. Pero es expresamente puesta de manifiesto por Polo al examinar la noción de facticidad (H, pp. 412 ss; CTC3, pp. 394 ss). Por lo demás, si cabe asimilar este

cuanto le impone una exigencia: la *previa* presencia de los objetos. Así, el pensamiento nos muestra su limitación de una manera precisa: la mente humana tiene una *prioridad* ya dada; y en eso consiste su limitación: en que al pensamiento humano antecede siempre la presencia de los objetos. En efecto, el pensamiento del hombre se ejerce siempre desde lo que *hay* ya conocido ahí delante.

Lo diferencial de la metafísica frente al pensamiento y la cultura

El hombre se refiere a la presencia de objetos al menos de una doble manera. De manera inmediata con el pensamiento, pues la presencia es su límite. Y además la limitación del pensamiento es constante, insuperable por cualquier proceso lógico; la presencia de los objetos no sólo antecede al pensar, sino que lastra su posible progreso, el cual, por haberse iniciado en ella, nunca la elude. Al pensar el hombre obtiene, posee ya, lo pensado; es decir, pensar es siempre haber pensado: *haber pensado* algo, o *haber algo* pensado.

Además, el hombre se refiere a la presencia objetiva conformando a partir de ella su conducta. La acción práctica se configura de acuerdo con los objetos presentes, los cuales, por estarlo, hacen posible dicha configuración. La presencia de objetos en orden a la acción pragmática del hombre se entiende como su condición de posibilidad: la torna posible, esto es, factible. Así considerado el quehacer cultural, se aprecia, desde luego, la superioridad del pensamiento sobre la conducta, que es derivada; pero lo que interesa notar es que en ambos órdenes la presencia a la mente tiene valor de límite: del pensamiento, o del posible hacer humano.

Desde estas consideraciones cabe acceder a la metafísica⁷⁶, y primeramente apreciando su carácter diferencial. Ante todo, ni desde el punto de vista individual, ni desde el punto de vista histórico, la metafísica es algo inicial, algo con lo que contemos de entrada; de entrada el hombre se encuentra ante el mundo, ante el conjunto de objetos de experiencia; como hemos dicho, lo primero, lo que siempre antecede, es la presencia de los objetos.

Y precisamente lo diferencial de la metafísica respecto de los ámbitos del pensamiento y de la conducta humanos se refiere a esta prioridad de la presencia en dichos ámbitos. La metafísica se destaca del pensamiento y de la cultura porque se ocupa del ser, y el ser es otra prioridad distinta, precisamente aquélla que no está ya dada de antemano: la prioridad absoluta o enteramente independiente, a la que llamaremos prioridad fundamental o fundamento, sea estrictamente unitaria o plural. De acuerdo con esta dualidad de prioridades, hay que decir que ninguno de los objetos presentes es el fundamento; y, a la inversa, que el haber objetos está, en

sentido del cuerpo a la función somática que asigna Zubiri al cuerpo humano (*El hombre y su cuerpo*, *Asclepio* 25, 1973, 3-15), es preciso concluir que el cuerpo como *soma* es rigurosamente *propio*, correlativo con la conciencia personal.

⁷⁶ Cfr. H, 385-412.

cuanto previamente dado, infundado, esto es, exento de su fundamentación; por cuanto en él la presencia *suple* como prioridad al ser. El ser se propone, pues, como una prioridad que se busca desde otra ya dada: eso es el fundamento.

El ser ni es un objeto ideal –algo pensado– ni un objeto cultural realizado por el hombre. A la inversa, hay que decir que la metafísica no es ninguna tarea del pensamiento, ni tampoco algo factible por los hombres. Puede sorprender esta afirmación, pero se admitirá si se considera reposadamente. Sin duda la metafísica tiene una dimensión antropológica, pues se ha de corresponder de algún modo con el hombre que la ejerce; pero lo que se afirma es que esta correspondencia no es el pensamiento ni la conducta. De aquí la severa discusión que Polo sostiene contra Hegel y Heidegger.

El proceso dialéctico hegeliano, como cualquier otro proceso lógico y en cuanto que cometido del pensamiento, no es el método de la metafísica porque la metafísica no se consigue pensando. La metafísica no es un saber ya constituido por el pensamiento y que esté ahí esperándonos; ni cabe tampoco constituirlo en algún momento y legarlo a la posteridad. Sin embargo, ésta es la índole propia del pensamiento: al pensar hay algo ya pensado; pero la metafísica no la hay nunca, porque ni es ni puede ser un saber constituido. Esta tajante distinción entre metafísica y pensamiento va más allá de la crítica bergsoniana al concepto o del usual rechazo del conocimiento objetivo; se trata de la necesidad de abandonar el pensamiento para la metafísica. De otro modo, el fundamento como prioridad independiente sería inaccesible, pues el pensamiento humano tiene una prioridad ya dada, un límite, que es la presencia objetiva.

La heideggeriana pregunta por el ser es algo factible, y por tanto un recurso pragmático. Mas la acción práctica humana es configurada por los objetos presentes, que la anteceden. En este caso, la pregunta por el ser lo supone ahí como algo por aclarar; en cambio, el ser es la prioridad que nunca está dada ahí. Pero no es que la pregunta esté mal formulada y quepa interrogar mejor, sino que hacer preguntas, como cualquier otro hacer, depende de lo presente en su estricta anterioridad, y en esa medida nos aleja de lo absolutamente primario, es decir, impide ocuparse del ser. La metafísica, en tanto que busca lo primero, no es algo factible, ya que lo hacedero lo es siempre desde algo previo, desde aquello de que ya disponemos.

Metafísica y filosofía

En suma, la metafísica se distingue del pensar y del hacer humanos por cuanto se ocupa del ser en su irrestricta prioridad; y, en consecuencia, por cuanto exige prescindir de la presencia de los objetos en busca de otra prioridad que no está dada allí: el fundamento. La metafísica es, de este modo, un saber que se busca: filosofía. Hablamos de una metafísica *íntegramente* ejercida, lo que quiere decir, *congruente*: que consiga con justeza la adaptación del método al tema que estudia, el

cual no es obra humana como el pensamiento o la cultura. La metafísica que se margina es una metafísica constituída, aquél conocimiento del ser que el hombre quizá puede lograr pensando: el conocimiento racional sobre el ser.

Cabe pensar que hay ser, pues podemos establecer racionalmente que el mundo de objetos presentes en la experiencia *implica* su previa entidad; pensamos el ser al explicitar esa implicación. En esta línea se inscribe, por ejemplo, la aristotélica justificación del principio de contradicción en el orden de la causa formal: que haya A implica que hay algo por lo que A no es no A. Pero un tal conocimiento metafísico tiene de inconveniente que a su término ignora la existencia extramental del ser: si existe o cómo existe, y qué significa para él existir; pues en la medida en que el ser lo hay, el ser está supuesto, pensado; y pensado desde lo que hay. Sin embargo, la existencia del fundamento no depende de lo que haya, ni de que lo haya, sino que por el contrario es primaria y se convierte con su propio fundar: justamente aquello de que se exige al ser al pensarlo: el fundamento pensado no funda. La prioridad absoluta del ser es, a la postre, incompatible con la prioridad antecedente del haber objetos.

Por eso Polo denomina al ser comienzo trascendental. La que hemos llamado ciencia metafísica no se margina por falaz, sino por incompleta; pues no advierte lo primero, que es la existencia, la prioridad absoluta, el comenzar a ser. Paralelamente, para la congruencia metafísica se exige un método riguroso: el abandono del pensamiento, de esa antecendencia del haber que suple la prioridad del ser. El filosofar, como abandono del límite mental, es, pues, el método de acceso al ser capaz de advertir su primaria existencia extramental.

Método y tema como dimensiones integrales de la metafísica

Hablamos de una metafísica íntegramente ejercida; con eso pasamos a considerar las dimensiones integrales de la metafísica por encima de su carácter diferencial respecto del pensamiento y la cultura. Es menester precisar el filosofar como referencia al hombre del saber metafísico, excluído que ésta sea el pensamiento o la acción pragmática; dicha precisión se refiere a la peculiar solidaridad que guardan el tema y el método de la metafísica.

La primera dimensión integral de la metafísica a que hemos aludido es su sentido temático: la metafísica trata del ser, de la prioridad absoluta, de lo fundamental. Lo notable aquí es que el fundamento no es ni puede ser para la metafísica más que su tema; pero entonces el fundamento no funda la metafísica, si sólo es su tema y no su método ni su agente. Si el ser acapara la dimensión temática de la metafísica, queda excluída de su incumbencia la dimensión metódica de la misma: entender el fundamento no es fundar; en el ejercicio de la metafísica no está el valor fundante del fundamento. Como parece claro, si la metafísica no es un objeto ideal, ni un artefacto cultural, tampoco será un ente natural; no es el ser quien se

conoce en la metafísica, sino el hombre quien conoce el ser con ella. Es relevante esta obvia observación, pues señala la distinción entre las dimensiones temática y metódica de la metafísica, con lo que ella comporta.

El filosofar, como método de la metafísica, comporta la distinción entre la inteligencia humana y el ser. Esta distinción, según Polo, es entera, completa y general; por tanto, exige la ruptura del aforismo parmenídeo *–lo mismo es el pensar y el ser–* como condición de posibilidad de la congruencia metafísica. En la metafísica el ser es tema y sólo tema; pero atención, porque en ello se indica al mismo tiempo que no es todo el tema del saber humano. La metafísica es la filosofía primera, una forma de la sabiduría *–el saber sobre lo primero–*, pero no el único saber posible al hombre. La inteligencia humana no sólo se refiere al ser fundamental, tema de la metafísica, sino también, y ante todo, al ser personal que filosofa. Esta referencia no es ya metafísica, pues el ser para la metafísica es sólo su tema y el filosofar es un ejercicio metódico.

En lo cual va implícito que el ser no es lo único. Ante todo, porque la presencia a la mente se ha propuesto ya como otra prioridad distinta del ser, la prioridad que le suple en vistas a la instalación humana en el mundo. Y después porque la unicidad es una propiedad que Polo reserva estrictamente a la presencia mental; mientras no se abandona ésta, únicamente hay objetos; lo único es, propiamente, el haber. En tanto que única, la presencia mental suple la prioridad del ser; por esto se ha dicho que el método de la metafísica exige el abandono del límite mental.

Tal abandono no se consuma con la advertencia de la prioridad del ser, es decir, no se consuma de una vez, porque en tal caso el ser sería lo único. Y si ser es sólo fundar, como el pensar queda fuera del ser, entonces, como es obvio, se anularía el filosofar *–para el que lo fundamental, repito, es sólo tema–*. En consecuencia, el abandono del límite mental es pluridimensional, porque al filosofar el hombre se introduce en el ámbito de la existencia, el cual es de suyo plural. El filosofar con que la metafísica se ejerce muestra con toda propiedad la referencia de la inteligencia humana al ser en su estricta multiplicidad.

La ampliación de lo trascendental

Si denominamos trascender al modo como filosofando se abandona el límite de la presencia objetiva, y trascendental a la existencia a que aboca el hombre con ese trascender, la dualidad metódico-temática de la metafísica comporta una ampliación de lo trascendental respecto del alcance que éste tenía en la metafísica clásica.

La trascendencia, como puso de manifiesto la filosofía tradicional, se avizora ya con el pensamiento. En el conocimiento racional del ser al que antes aludimos, la explicitación de los implícitos de la presencia objetiva nunca es exhaustiva; de aquí el primitivo sentido de lo trascendental relativo a la distribución

predicamental. Sucede que la razón humana está sometida de algún modo al límite del pensamiento, y por ello el pensar humano sobre el ser guarda definitivamente implícita su existencia. El hombre pensando jamás la consigue poseer: ningún pensamiento humano posee la existencia.

Mas al abandonar inicialmente el límite mental advertimos la existencia del ser: el ser existe como prioridad radical; por ello, el fundamento tiene carácter trascendental: la existencia del fundamento es su fundar, su estricto carácter de prioridad. Es la primera averiguación de cómo existe el ser, o de cómo el ser está siendo.

Pero no sólo la existencia del fundamento es trascendental, sino también la existencia libre del cognoscente, aunque de otra manera, es decir, con independencia una de la otra. Si la existencia fundamental es suplida en su prioridad por la antecendencia del haber objetos, la existencia personal es insustituible; y por ello, en orden al límite del pensamiento, a ella le corresponde el carácter de *además*: con el se menciona el estar siendo la persona. Como hemos dicho, el ser no es lo único, pues cabe filosofar; el filosofar alude así, como a su condición real, a la existencia cognoscente. El completo abandono del límite mental comporta también alcanzar este carácter trascendental de la existencia humana.

En definitiva, la inteligencia humana se refiere de un modo múltiple al ser. Una es la referencia fundamental, al ser como prioridad absoluta; y otra es la referencia a la existencia personal, la cual no es fundamental porque la persona humana no existe como fundamento; es decir, no es principio, sino otra prioridad además de los principios. Por tanto, el abandono del límite mental que se ha propuesto como método para la filosofía es, al menos, dual. Cabe abandonar la presencia objetiva para advertir la prioridad a la que ella suple, el fundamento, y de ese modo se ejerce la metafísica. Pero tal ejercicio implica que debe también abandonarse el haber objetos para alcanzar la existencia a la que conviene el carácter de además, la persona cognoscente, y de este modo se ejerce la antropología trascendental. Saberes ambos distintos, y a los que el hombre aspira.

El saber humano

Esta ampliación del orden trascendental que suscita el planteamiento integral –metódico y temático- de la metafísica debe distinguirse, sin embargo, de la clásica analogía del ente. La diferencia puede apreciarse quizás en que fundamento y libertad son trascendentales por separado, sin mutua dependencia; o sea, antes de su consideración conjunta, la cual tiene también sentido trascendental, pues se refiere a la existencia del Creador, de quien depende todo existir.

Pero, sobre todo, la diferencia estriba en que la ampliación trascendental sienta la entera distinción entre la inteligencia humana y el ser, desde la que se abren una pluralidad de referencias. Por tanto, no se habla tanto de una pluralidad de entes,

cuanto de diversas referencias del intelecto al ser. Lo múltiple es, ante todo, el saber humano, y finalmente el sentido trascendental de la existencia, es decir, el sentido en que ésta trasciende el pensamiento humano. Con otras palabras, lo múltiple son los trascendentales, que no se reducen al ente; la proposición *el ser no es lo único* significa: el ser no es lo único trascendental.

Si antes marginamos la metafísica como ciencia constituída, ahora hay que revisar la comprensión aristotélica de la sabiduría como ciencia a la que se añade el entendimiento de los principios. La sabiduría humana se entiende mejor como conjunción de temas trascendentales; si tales temas lo son por tener una peculiar existencia cada uno, su conjunción exige la conversión de los trascendentales, un asunto que rebasa la metafísica. A la postre, el orden trascendental comporta un refuerzo de la sola existencia; desde él cabe hablar, con pleno sentido real, de *coexistencia*⁷⁷.

Y así se termina de delimitar el saber metafísico. Como ejercicio humano, lo hemos distinguido del pensamiento y del quehacer cultural; temáticamente, hemos excluído de él la antropología trascendental –el hombre no es tema de la metafísica porque no es propiamente un ente, sino un coexistente, alguien superior al ser fundamental-; y también hemos excluído –tarea aún ulterior- la articulación de los trascendentales, como unificación y culminación del saber humano. La metafísica, entonces, se ciñe al ser fundamental, aquél cuya existencia es respecto del inteligir entera prioridad: propiamente la existencia de la naturaleza material. Delimitada así la metafísica, Polo ha propuesto su axiomatización.

Axiomatización de la metafísica

La metafísica se ocupa de la prioridad absoluta, de la prioridad que es independiente del pensamiento humano. Pues bien, lo primario aparece expresamente como tema en el inicio mismo de la filosofía: es la búsqueda de la *arjé*, del principio, de lo fundamental. Tras las lógicas vacilaciones iniciales, ya la filosofía griega logró comprender el ser como principio primero por encima de la pluralidad de principios predicamentales o causas. Por otro lado, la tradición ha recogido también el doble valor lógico y ontológico de los primeros principios del entendimiento; aunque, como es claro, a la metafísica no interese su formulación lógica, sino su *vigencia* óptica. Sin embargo, entre el principio real y los principios del entendimiento no media una correspondencia clara.

Una forma de unificar ambas cuestiones es la axiomatización poliana de la metafísica. En ella, el ser es ciertamente el principio primero o, como antes dijimos, el comienzo trascendental, la prioridad absoluta. Pero el ser es *creado*; ésta es estrictamente la ganancia cognoscitiva que el planteamiento expuesto más arriba

⁷⁷ Cfr. *Ser y comunicación*, en YARCE, J. (ed.): *Filosofía de la comunicación*; y *La coexistencia humana*, en ALVIRA, R. (ed.): *El hombre inmanencia y trascendencia*.

aporta a la metafísica. Pues bien, la índole creada del ser comporta una pluralidad en el seno de los primeros principios; conforme a ella, la metafísica se cifra en la intelección y articulación de los primeros principios; a ello equivale su carácter axiomático. De esta forma también, tiene un completo sentido metafísico el referirse a la vigencia real de los primeros principios metafísicos.

Los primeros principios

Los primeros principios que descubre la metafísica poliana son tres: el principio de no contradicción, el de causalidad y el de identidad. Aunque ahora sólo vamos a tratar expresamente del primero, es inconveniente desligarlos, pues rectamente entendidos se requieren mutuamente. Precisamente, Polo ha interpretado las líneas centrales de la antigua metafísica griega y de la moderna ontología idealista como sendas maclas, mezclas o confusiones, de los primeros principios⁷⁸.

La metafísica griega lleva a cabo una indebida asociación de los principios de identidad y de contradicción. El ente finito, para Polo solamente no contradictorio, en el pensamiento griego es idéntico consigo mismo; de ese modo resulta perjudicado el principio de causalidad, al que tan sólo se concede una validez predicamental. Pero sin la causalidad trascendental del ser no cabe apreciar su índole creada, su referencia a una identidad que no es puramente formal, sino existencial; de aquí que el cosmos para los griegos no sea creado, sino eterno.

El idealismo alemán ha asociado indebidamente el principio de identidad con el de causalidad, pues la identidad del ser es producto o resultado, y al tiempo motor final del proceso dialéctico. Consecuentemente, el perjudicado es el principio de contradicción, que ya no rige: el ente finito se reduce a mediación, perdiendo su intrínseca realidad por mor de la necesidad del proceso.

Frente a ambas posturas, que devalúan la identidad del ser al asociarla con otro principio primero, la metafísica poliana sugiere asociar los principios de no contradicción y de causalidad trascendental, entendiendo a ésta como estricta virtualidad de la existencia creada, finita (y ahora veremos que tal existencia sólo es no contradictoria). De ese modo se reserva el carácter primario, incausado y originario, de la identidad del ser.

También la metafísica tomista señaló alguna pluralidad en el orden del ser como principio primero: el acto de ser y la esencia son los últimos coprincipios del ente creado. La axiomatización poliana de la metafísica es solidaria de tal distinción admitida como real⁷⁹. Desde ella hay que decir que la esencia no es la existencia —que ser algo no es existir—, y que la existencia supera toda consistencia esencial, es decir, no consiste en ser de una forma determinada.

⁷⁸ Cfr. AS, p. 58. Un poco más amplio al final de CTC42, pp. 402 ss..

⁷⁹ Cfr. AS, p. 364.

Entre esencia y existencia no hay contradicción; la existencia, en cuanto realmente distinta de la esencia, puede decirse principio de no contradicción; la unidad del ente creado no es, entonces, la identidad, sino la unidad de lo no contradictorio. Pero la existencia, en cuanto ligada a la esencia de los entes, es principio de la causalidad: la causa unitaria y primera de su plural actividad predicamental, un sentido que cabría llamar trascendental de la causalidad. Por tanto, la inidentidad de la existencia creada no impide su virtualidad causal, sino que indica en ella su referencia a una identidad existencial que no comparece en su seno; en esa referencia se avista el carácter primario de la identidad real: el principio de identidad, o la identidad como principio primero. En suma, la distinción real de esencia y ser, y su composición en el ente creado, muestran entrambas la superioridad de la identidad existencial sobre el fundamento causal. Se articulan así los tres primeros principios de la metafísica como comprensión de la creación del universo material.

Examinaremos ahora qué significa que el ser, como prioridad absoluta, como principio primero, sea principio de no contradicción.

La contradicción y su negación

El principio de *contradicción* se remonta a Parménides. La comprensión parmenídea del ente exige su contradicción con el no ente. Ello se debe a que no todo lo real es para Parménides ente, pues no admite la pluralidad, ni el tiempo o el cambio; para Parménides ente es sólo la pura actualidad. Paralelamente, el no ente parmenídeo tampoco es la nada, sino una negación relativa al ente, es decir, a lo actual. No ente es lo pasado y lo futuro; como dice Parménides, el ente *no fue en el pasado, ni será en el futuro, pues es ahora todo a la vez*⁸⁰. De este modo, el no ente parmenídeo es lo posible; pero no entendido según la posibilidad lógica, sino en su sentido temporal, o como posibilidad ligada a la realidad: que se ha realizado o se realizará. La contradicción parmenídea opone entonces, con precisión, lo actual a lo posible, lo presente a lo temporal. Correlativamente, Parménides concede prematura identidad al ente; la pura actualidad se muestra tan igual a sí misma que se supone idéntica: *un solo discurso como vía queda: el ente es*; precisamente la contradicción surge de esa identidad concedida al ser actual. Posteriormente, la contradicción se hará quicio de una cierta visión de la realidad: también para Platón, entre el ser, idéntico a sí mismo, y el devenir temporal media absoluta separación, *horismos*.

Frente al actualismo de este pensamiento, otra manera de ver tiende a subrayar la temporalidad, el dinamismo y la movilidad de lo real. Para ello es menester negar la contradicción parmenídea. Aunque las negaciones explícitas del principio de contradicción se las debamos a Heráclito o Hegel, el modelo paradigmático de aquella negación es, a mi juicio, el pensamiento de Leibniz. En efecto, lo posible no es contradictorio con lo actual si se considera que es razón

⁸⁰ Fragmento 8, v. 4.

suficiente de ello, o su fundamento lógico. Ya no se piensa entonces en la posibilidad natural o física, sino en la posibilidad lógica: justamente lo pensable sin contradicción; en última instancia, es el pensamiento quien supera la contradicción al negarla⁸¹.

Puede concebirse la posibilidad como razón suficiente de la actualidad si se entiende que la posibilidad es total, infinita. Lo enteramente posible es necesariamente actual, pues nada lo impide, nada lo hace imposible; como dijo Leibniz, *si Dios es posible, tiene que existir*⁸². Lo posible es también razón de lo actual contingente, en el caso de las posibilidades finitas, si es la mejor de las posibilidades, la más componible. De este modo lo posible no sólo no es contradictorio con lo actual, sino que es su principio analítico: la mónada incluye en sí todos sus posibles atributos, los cuales, aun opuestos entre sí, se despliegan sucesivamente en el tiempo.

Como Leibniz, ya Heráclito se había referido, frente a la contradicción parmenídea, a un *logos* rector del tiempo –la razón común–, que impone un constante devenir: la guerra de los opuestos que alternativamente aparecen y desaparecen; la justicia del tiempo de que habló también Anaximandro. Igualmente Hegel pensó que la razón superaba la contradicción mediante el proceso dialéctico; ello exige que el tiempo sea el elemento del pensamiento, la pura posibilidad de realización del concepto. Correlativamente, se niega la identidad del ente finito, del ente actual, porque el tiempo muestra por encima de ella su referencia a una identidad final: como en Leibniz, la terminal y necesaria realización de la posibilidad entera, de todo lo posible.

Latencia del pensamiento en la contradicción

De común en ambos enfoques el que la contradicción y su negación se propongan –sorprendente coincidencia– desde una cierta identidad del ser y el pensar; al aforismo parmenídeo antes citado, sucede ahora la conocida identificación hegeliana de lo real con lo racional. Pero esa identidad ya hemos dicho que está devaluada, porque es necesariamente supuesta, fingida; ya que, si se atiende bien a los términos de la cuestión, dicha identidad es inalcanzable por el hombre. Si ningún pensamiento humano posee la existencia, la identidad a que se alude forzosamente sólo estará formulada, no realizada; será una identidad formal, o pensada, pero no la identidad real, existente. La identidad real es inalcanzable con el pensamiento

⁸¹ Me interesa señalar el paralelismo entre la contradicción parmenídea tiempo/ser y la función articuladora del tiempo que Polo encuentra en la primera operación de la inteligencia; y entre la negación ideal de la contradicción y la segunda operación intelectual. Este paralelismo indica la coherencia entre la gnoseología poliana y su interpretación de la historia del pensamiento. Al respecto puede leerse CTC2, lecc. 12 y 13.

⁸² *Monadología* § 45.

humano, lo cual es muestra de que es ingenerable; por ello Polo apela a su índole originaria: la identidad real es el Origen.

Además la negación de la contradicción es consecutiva de ella; y, en esa medida, negar la contradicción no es lo primero, y se distingue de advertir la no contradicción. Para admitir lo no contradictorio es menester reparar en que la presunta contradicción entre lo actual y lo temporal, que tanto sigue preocupando en nuestros días, por ejemplo a Heidegger, no es primaria; y ello quiere decir que no pertenece al ser. Precisamente se trata de notar que la contradicción no es lo primero –menos aún su postrer negación–; o bien, se trata de advertir que lo primero –el ser– es no contradictorio. De acuerdo con esto, al principio metafísico se lo denomina principio de *no* contradicción.

La contradicción no es primaria, en última instancia, porque se debe al haber, a la actualidad del conocer: porque el presente temporal remite a la presencia mental humana; no sin razón la posibilidad que se le opone termina siendo la posibilidad lógica. Por eso, abandonado el haber, a la prioridad absoluta le corresponde en rigor la no contradicción. Repito: la contraposición entre lo que hay y lo que hubo o habrá impide apreciar el carácter primario de la existencia; especialmente su primordialidad respecto de la sucesión temporal y el cambio. El devenir con sus transformaciones es un problema para lo actual sólo si lo tomamos en consideración, si partimos de que lo hay ahora; pero esa antecendencia es la que hemos de abandonar para advertir la existencia extramental.

Movimiento y existencia

Aristóteles responde a Parménides admitiendo el movimiento: el movimiento es precisamente el acto de lo posible en tanto que posible; en el movimiento, por tanto, se salva la contradicción; lo no contradictorio en Aristóteles es el movimiento⁸³. Pues bien, según la interpretación poliana, la metafísica de Aristóteles responde al hallazgo de la actividad en el movimiento, un encuentro con la primordialidad de la existencia extramental, pero un hallazgo olvidado, no mantenido.

Porque Aristóteles utilizó lo encontrado en una interpretación teórica, pensada, de la realidad, además bastante aceptable; pero no percibió el carácter primario de la actividad encontrada, o lo dejó de lado enseguida. No lo percibió, o se olvidó pronto de él, porque su atención se desvió –se apartó de la búsqueda de lo primero– en orden a satisfacer concretos problemas lógicos, singularmente el problema del cambio. Mas, según Polo, es preciso distinguir movimiento de cambio. Aristóteles consiguió explicar, de un modo razonablemente aceptable, el cambio en lo que aparece; pero con ello perdió su hallazgo de la actividad en el movimiento, no permaneció atento a ella, y así no advirtió su carácter primario, precisamente respecto

⁸³ Cfr. *Metafísica* XI, 6; 1063 a 17-21.

de lo que ocurre, sea o no un cambio. El hallazgo aristotélico lo es de algo primero, de la actividad extramental con que se encuentra en el movimiento, y se localiza en su definición del movimiento como acto de la potencia⁸⁴. La inmediata pérdida de tal hallazgo es su explicación teórica de dicha actividad en orden al cambio, componiendo el acto, lo primero, con el ente que se mueve, de acuerdo con cuya composición el movimiento es acto segundo, y el ente recibe una indebida prioridad.

En cambio, Polo propone concentrar la atención en la prioridad de la actividad, sin desviarla hacia otras cuestiones, es decir, prescindiendo del haber –de que había esto y ahora hay lo otro– y de todas las cuestiones que el cambio –en lo que hay– pueda suscitar. Atender al acto hallado sin desviar la atención quiere decir mantener el hallazgo de lo primero, de lo extramental; tal mantenimiento se cifra en la cuestión del después: después del hallazgo ¿qué? Si atendemos a la actividad que muestra el movimiento, evitando toda elaboración mental de su noción o de su función, entonces advertiremos el carácter existencial del movimiento en la persistencia, que es *la realidad de la secuencia antes-después*; eso es lo radicalmente primario. La actividad que el movimiento muestra es la victoria del ser sobre la sucesión temporal, y sobre la contradicción que tal sucesión provoca al pensamiento humano. En definitiva, se invierte completamente la posición platónica: el tiempo ya no es ajeno a la entidad, sino un preciso indicio suyo. Esto es lo que quiere decir que la existencia creada es no contradictoria.

Aristóteles supone, a lo largo de un proceso, la permanencia del sujeto del movimiento, de lo que antes había y ahora ha cambiado; mas la permanencia del sujeto no debe postularse fuera del movimiento y ajena a él. Lo perentorio es abandonar el haber y advertir la persistencia en el movimiento. El propio movimiento muestra, más aún que un cambio, la persistencia sobre el tiempo. No la idea de que el ente se mantenga, sino el ejercicio real de persistir, la actividad como persistencia sobre el tiempo, precisamente lo primero: la existencia. De acuerdo con ello, se puede decir que el movimiento, la actividad que no el cambio, es la existencia del ente material. Y ello sin admitir en modo alguno un movilismo universal al modo heraclíteo: el constante devenir de un planteamiento tal no alude a la actividad, sino más bien al cambio. Pero si con el cambio adviene alguna actualización, alguna ganancia, el movimiento logra la ganancia pura: persistir sobre el tiempo, existir; esto es el ser como comienzo, o el comenzar a ser, lo primero y fundamental.

Existencia y esencia

La persistencia supratemporal es finalidad pura; y eso quiere decir que no se logra, no se consume en presente, o que nunca está ya realizada; por eso decimos que la existencia fundamental carece de identidad: solamente es no contradictoria. Esta característica muestra, ciertamente, que es irreductible al *haber algo*, y por eso exige

⁸⁴ Cfr. *Física* III, 1; 201 a 10.

el abandono del límite mental para su advertencia intelectual; así se comprueba la congruencia del método propuesto con el tema de la metafísica. En último término esta congruencia viene exigida porque la existencia fundamental no se refiere al pensamiento humano, sino a esa identidad que antes señalamos como originaria: el ser no es obra humana, sino que es creado.

En el movimiento se advierte el carácter primario del ser: persistir sobre el tiempo es lo primero, lo fundamental. Y un fundamento de tal índole –a saber: carente de consistencia mental, de identidad propia, pura finalidad- que comporta la admisión de una anterioridad real; decimos, en efecto, que persistir es seguir realmente de antes a después. La suposición aristotélica de que si hay movimiento algo se mueve concede prioridad al ente sobre el movimiento. Por el contrario, abandonado el haber, la primacía de la actividad se respeta sólo cuando se admite la esencia como la anterioridad que ocurre realmente en el movimiento.

Sólo unas palabras acerca de ella. Se trata de una anterioridad que, con todo, no consigue anticipar el después: insisto en que persistir es seguir después; decididamente, la esencia es realmente distinta de la existencia. Con todo, la existencia es causa trascendental; pero ser causa no quiere decir que la existencia se refiera a la esencia: existir no es realizar la esencia; sino que persistir es seguir, y al persistir ocurre la esencia. La causalidad de la existencia no contradictoria no se refiere a la esencia, sino a la identidad originaria. Precisamente por eso ocurre la esencia: la persistencia como posterioridad pura es el principio primero –el fundamento-, y la esencia es la única anterioridad que ella puede admitir; y la admite como un análisis suyo meramente pasivo, pues lo activo es persistir; en su pasividad se aprecia también que la esencia es distinta del ser. De acuerdo con ello, la existencia es la causa trascendental, el fundamento, mientras que la esencia es su análisis en la diversidad de sentidos causales predicamentales.

Se apreciará que la advertencia de la existencia extramental como principio no contradictorio exige también su admisión como causa trascendental, causalidad en que se percibe su referencia a la identidad existencial, incausada y originaria; como hemos dicho, los primeros principios de la metafísica se requieren entre sí, esto es, son mutuamente vigentes. Con todo, aquí sólo hemos podido centrarnos en el principio de no contradicción, a saber: la existencia fundamental como persistencia sobre el tiempo, ajena a la contradicción entre la actualidad del pensamiento –la presencia que hemos señalado como un límite- y el devenir temporal de lo que hay.

6. LA INTELECCION DEL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD

El principio de causalidad es formulado por Aristóteles, entre otros lugares, al final del capítulo cuarto del libro octavo de la *Física: todo lo movido es movido por algo*. Pero el alcance de dicho principio en la ontología aristotélica es limitado: tiene valor sólo predicamental, para un ente que causa el movimiento de otro ente. Porque si el ente es previo a su acción causal, y ésta a su vez anterior al movimiento, el principio de causalidad no puede ser trascendental, ni primero: lo primero es la entidad. A mi ver este enfoque es razón del bagaje de conclusiones que el estagirita saca de dicho principio, entre las que destaca la demostración de la existencia de Dios como causa primera del movimiento: Dios es el ente que causa, como causa final, el movimiento eterno de la primera esfera astral; es el primer motor inmóvil⁸⁵.

Movimiento y principio

Opino que en Aristóteles hay una limitación, consistente en esa prioridad que concede al ente, la cual le impide integrar sus logros metafísicos de un modo enteramente coherente. Tal vez este hecho se deba a cierta herencia platónica por la que se atribuye consistencia ideal al ser. Pero en todo caso, la resultante es que Aristóteles concede una ciega prioridad a la sustancia, lo realmente real, que a mi juicio es perjudicial para la metafísica, la cual es más bien un saber trascendental, y sobre el principio. La insuficiencia del enfoque aristotélico para la conjunción del ente y el movimiento aparece en el mismo momento en que se reconoce el carácter postpredicamental, o pretrascendental, de éste⁸⁶. Por eso, si nos liberamos del prejuicio aristotélico quizá podamos entender que su secuencia ente-causa-movimiento se establece precisamente desde la presunta prioridad de la sustancia, mientras que en realidad y en orden al principio, la secuencia es justamente la inversa: movimiento, causa, ente.

No sólo aludo a las llamadas causas intrínsecas, que lo son al ente sustancial, como lo estimó Aristóteles; sino a todo el conjunto causal, cuya síntesis realmente equivale a la esencia de los entes. La distinción entre causas extrínsecas e intrínsecas se establece ya desde la susodicha sobrevaloración del ente, y en orden a él; pero es preciso rectificarla porque las causas lo son *ad invicem*⁸⁷: son concausas, y son anteriores al ente por cuanto constitutivas de su esencia. La distinción de causas es un análisis del movimiento, de la actividad, el cual es propiamente, y tomado unitariamente, la causa primera. La actividad, el movimiento, es el principio, cuyo análisis plural es la diversidad causal que funda los entes. Desde este punto de vista, se puede llegar a decir que el movimiento, no el cambio sino la actividad, es el ser de

⁸⁵ Cfr. *Metafísica* XII, 7; 1072 b 3-13.

⁸⁶ Cfr. *Categorías* 14.

⁸⁷ Cfr. TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 5, 2 ad 1; 4 c; 3 ad 4; etc.

lo material; y que la síntesis pasiva de su analítica causal es, por su parte, la esencia de los entes físicos. Esta es la postura poliana.

Desde ella, la secuencia aristotélica se invierte: el principio es el movimiento, la actividad, que se analiza en la pluralidad causal fundando la pluralidad entitativa. Movimiento-causa-ente, ésta es la secuencia si contemplamos la realidad en términos de principios; y la consideración de los principios es el punto de mira de la metafísica. La prioridad aristotélica del ente sustancial obedece a otros motivos, de consistencia ideal quizás, pero no a la consideración del principio real. Lo cual es muy pertinente cuando en el desarrollo tomista de la tradición aristotélica se van a señalar dos coprincipios del ente: la esencia y el acto de ser.

Si aceptamos la rectificación sugerida, podremos descubrir el sentido trascendental, no ya predicamental, del principio de causalidad. Intentaré enunciar a continuación algunas indicaciones al respecto. Y, ante todo, el corolario inmediato del planteamiento esbozado: que el movimiento es el principio primero. Ante él, la necesidad de que todo lo movido sea movido por otro, y suprimida ya la anterioridad del ente respecto del movimiento, sólo señala la *referencia* del movimiento. El movimiento se refiere porque no se consume en sí mismo: el movimiento como actividad es la persistencia, la realidad de la secuencia antes-después.

Aristóteles define el movimiento como *el acto de la potencia en la medida en que está en potencia*⁸⁸. Un tal acto es imperfecto, porque supone un acto previo o primero constitutivo de la sustancia: si hay movimiento algo se mueve. Sin embargo, el hallazgo aristotélico de la actividad se produce en el movimiento y no en esa suposición de un previo acto primero, el acto sustancial que constituye el ente. En contra, hay que mantener el hallazgo de la actividad que se produce en el movimiento, porque es un encuentro de lo primero. La actividad encontrada no debe componerse ni con el ente previo, ni con el cambio que en él pueda producir. La actividad que muestra el movimiento, según la definición aristotélica, no es sino la persistencia de la potencia. Así entendido, el movimiento puede tener alcance trascendental: justamente la existencia de la potencia. Y así entendido, el movimiento es el principio y lo primero: el ser de lo material.

Movimiento e identidad

Pero el movimiento carece de identidad consigo mismo, puesto que ni se consume ni está ya dado; su ser es seguir siendo, no haber sido. El movimiento, como actividad, es primario y es persistencia. En esta medida se refiere a la identidad como aquello de que carece; no como algo que le faltara y presumiblemente pudiera lograr; sino como aquello otro cuya carencia es, o en cuya carencia estriba. Ciertamente, el movimiento se refiere a otro: todo lo movido es movido por otro; pero aquello a lo que se refiere no es ningún ente, porque el movimiento es primero, y anterior al ente.

⁸⁸ *Física* III, 1; 201 a 10.

Tampoco la referencia consiste en que dicho ente fuera la causa del movimiento, porque la causalidad es cierta analítica pasiva del propio movimiento. El movimiento se refiere a otro porque no podría referirse a sí mismo, ya que no es idéntico consigo mismo; más aún: carece de sí mismo: no consiste en ser algo, su presunto sí mismo, sino en persistir.

Es relevante notar que la identidad a que se refiere el movimiento sólo se muestra como lo inconsumable en el tiempo, aquella identidad de que la secuencia antes-después necesariamente carece en tanto que persiste. Lo que en el tiempo no comparece es lo originario, aquello que con ningún transcurso temporal puede alcanzarse. La identidad a que se refiere el movimiento es, pues, el Origen. Bien entendido: no hablamos del origen *del* movimiento –como si el origen fuese relativo al movimiento-, ni menos de su inicio temporal. En tales casos nos referiríamos a un comienzo relativo, entre otras cosas incompatible con el carácter primario, principal, del movimiento mismo. El movimiento remite a la identidad originaria, pero no al revés. Que la identidad sea originaria es, por el contrario, una denominación absoluta: origen dice la irrelatividad de la identidad en el orden de los principios, algo así como la aseidad que en el medioevo se atribuía a Dios.

A esta luz, el principio de causalidad establece la referencia del movimiento: el movimiento se refiere a otro. Pero dicha referencia no es un añadido al movimiento, sino que la referencia es su propia persistencia, en cuanto que carente de identidad. El movimiento, como actividad, es el principio, la causa: que se refiere a la identidad mostrándola como originaria. En ello se cifra el carácter creado, no causado, del movimiento. Que el movimiento sea causa, sea principio, es justamente su referencia a la identidad, su índole creada. Por tanto, Dios no comparece como causa del movimiento, porque el movimiento es la causa. Dios aparece como el Origen: la identidad estrictamente original y originaria, y no el origen del movimiento. El movimiento prueba la existencia de Dios con su propia persistencia: es persistente referencia al Origen. El principio de causalidad alcanza así valor trascendental, y es primerizo; pues vincula al movimiento como principio con la identidad como principio, mostrando así el carácter creado del ser.

Si Aristóteles no alcanzó esta conclusión fue por el restringido alcance predicamental que atribuyó a la causalidad. Su concesión de prioridad al ente no es otra cosa que la suposición de su identidad. Para el estagirita el ente –la sustancia básicamente- es lo primero, y es idéntico consigo mismo. El ser es como es eternamente; lo generado, lo causado, es tan sólo el movimiento predicamental. Pero la advertencia de la prioridad del movimiento conduce a disociar principio e identidad: aunque el movimiento es prioritario, carece de identidad; su prioridad precisamente sólo puede mantenerse en referencia a la identidad, ahora ya originaria.

En Plotino encontramos, a la inversa, manifiestas alusiones al carácter originario de la identidad del ser: lo uno primario *es anterior a todas las cosas*⁸⁹. Sin

⁸⁹ *Enéadas* III, 8, 9, 54.

embargo, a él se atribuye la virtualidad causal, porque *todo, en la medida en que es perfecto, engendra*⁹⁰. De este modo se produce una pérdida del sentido principal y primerizo del ser material: la materia es privación, no ser. Frente a la identidad del ente aristotélico, Plotino señala la identidad de la causa y su carácter originario. Pero si Aristóteles perdía la primaria índole causal del ser –la causalidad restringida al cambio predicamental–, Plotino pierde la índole primaria, principal del ente material: la materia es el último momento de la procesión en su fase proódica.

La filosofía hegeliana es, en este sentido, neoplatónica, aunque propone una cierta prioridad del movimiento, del proceso dialéctico, sobre la consistencia del ente finito; así se reafirma el sentido causal de la realidad, pero con la diferencia de que para Hegel la identidad del ser no es originaria sino terminal; justamente el producto del proceso dialéctico y que da razón del mismo: el saber absoluto. Pero, puesto que todo el proceso depende de él, se pierde igualmente el carácter principal del ser finito, pues la naturaleza es sólo medial para el desarrollo del espíritu. La dialéctica es la expresa negación del principio de no contradicción.

Pero no valen ni la opción aristotélica, ni su inversión plotiniana o hegeliana. Es preciso conjugar del modo dicho el sentido primario del ser y su carácter causal; con ello se logra preservar la índole originaria de la identidad. Articulados los primeros principios como se ha sugerido, la metafísica se inscribe rigurosamente en el orden trascendental: el ser, el movimiento, es el principio primero; su valor causal permite la analítica de las causas predicamentales y su referencia a la identidad que sólo aparece como originaria, como trascendente. No Dios como causa final de determinados procesos físicos, sino como Origen absoluto, en referencia al cual persiste el movimiento como causa primera y fundamento de los entes. En suma, un Dios creador y no motor; eso es lo que reza el principio de causalidad si se entiende en el orden trascendental: *esse quod rebus creatis inest non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino*⁹¹.

⁹⁰ *Enéadas* V, 1, 6, 38.

⁹¹ TOMAS DE AQUINO: *De potentia* 3, 5 ad 1.

7. SOBRE EL REALISMO DE LEONARDO POLO

En un notable ensayo Ricardo Yepes ha elogiado el nuevo realismo de la filosofía de Polo, muy atenta a separar *lo que es propio del pensar y lo que es propio del ser real, que está fuera de la mente*⁹². Este nuevo realismo lo caracteriza Ricardo Yepes por incorporar los logros de la filosofía moderna, pero superándola con una vuelta a los temas clásicos, mediante la que se logra una integración unitaria; porque la filosofía va más allá de una presunta separación entre pensamiento clásico y moderno. En particular se destaca la inspiración tomista de Polo, que da lugar a una concordancia temática, compatible con una discrepancia metódica, como el mismo Polo ha señalado. Esa inspiración tomista es la que le permite a Polo ajustar cuentas con los pensadores modernos, para precisar su aportación a la integridad de la filosofía, que es así filosofía perenne.

Estoy conforme con que la filosofía poliana es realista, y con que se trata de un realismo integrador de pensamiento clásico y moderno; pero no estoy seguro de que un pensador realista admitiera de entrada la filosofía de Polo. Ni esa pretendida integración. En particular, la concordancia entre la filosofía poliana y el pensamiento tomista más parece una compatibilidad sobrevenida que una verdadera comunidad temática –el verdadero tema común es la creación–, y ello aunque resulte cierta coincidencia en los logros, y al margen de la admitida discrepancia metódica. Por eso, a los ojos de un realista clásico el pensamiento poliano puede parecer enteramente moderno, de corte idealista y dudosamente admisible.

Voy a intentar exponer esta cuestión, anticipando desde luego que el balance que pretendo alcanzar se inclina definitivamente por admitir el realismo poliano, y en el sentido integrador en que lo ha expuesto Ricardo Yepes; pero estimo oportuno el examen de los contenidos, tanto para delimitar con precisión la metafísica poliana y su alcance, como para reducir los escrúpulos del realista más radical.

Polo y santo Tomás

De entrada estimo que el enclave tomista de la metafísica de Polo pivota sobre aquella idea del aquinate expresada en la sentencia que reza *esse rei et non veritas eius causat veritatem intellectus*⁹³. Paralelamente, la concreta afirmación de Polo: *que el ser sea inteligible es la eficiencia, la eficacia del ser*⁹⁴. La metafísica de Polo es un intento de comprender cómo el ser, la existencia extramental de las cosas, funda la verdad de nuestro conocimiento, de nuestros pensamientos acerca de ellas. He aquí la ubicación tomista de la filosofía de Polo.

⁹² YEPES, R.: *El realismo filosófico de Leonardo Polo*, p. 119

⁹³ *Summa theologiae* I, 16, 1 ad 3. Lugares paralelos: *In V Metap.* n° 896; *In I Sent.* 19, 5, 1; 33, 1, 1 ad 1; *De veritate* 10, 12 ad 3; 1, 2 ad 1.

⁹⁴ *La inteligencia y el conocimiento de Dios* CTF 4, p. 21.

Este asunto, para Tomás de Aquino, como para los clásicos, es algo obvio y admitido: *ens et verum convertuntur*, solían decir; pero no es para ellos tema de expresa consideración. Todo lo más, en el último de los lugares citados, Tomás de Aquino puntualiza: la verdad se convierte con el ente *per consequentiam*, como cierta consecuencia o secuela suya, y no como una simple equivalencia entre verdad y ser. Sin embargo, toda la metafísica de Polo se ciñe, esencialmente, a la averiguación de esa mencionada consecuencia –¡secuencia real!-, o de cómo el ser es fundamento de la verdad. Por ello mismo Polo sugiere el abandono del pensamiento –fórmula que se precisa como abandono del *límite* del pensamiento-: porque intenta acceder al ser como fundamento del conocimiento. A Polo no le interesa directamente ninguna verdad pensada acerca del ser, sino conocer el ser como fundamento de toda verdad, o de todo pensamiento verdadero acerca de él. Por el contrario, a Tomás de Aquino le interesa principalmente establecer la verdad sobre el ser y los entes, dando por supuesto que tal verdad está fundada en el propio ser.

Espero que se aprecie la compatibilidad entre lo verdadero averiguado por la metafísica clásica, y su fundamentación procurada por la metafísica poliana; pero eso es compatibilidad, no concordancia temática. Por otro lado está, además, la admitida diferencia metódica, pues Polo sugiere abandonar el pensamiento en lugar de pensar. Con todo, aún podría hablarse de cierta coincidencia en los temas: por ejemplo, para Polo, como para la tradición medieval, el ser es creado; y también Polo habla de que la existencia es persistencia, la actividad primera de la realidad material, al igual que Tomás de Aquino propuso un acto, el *actus essendi*, como lo primero en la naturaleza de las cosas. En tales casos, sin embargo, la significación de esas similitudes no es la misma en Polo que en el pensamiento clásico. Luego nos referiremos a esta diferencia, pero de momento valga señalar que esas verdades logradas por la tradición son establecidas por Polo en un orden extramental, o en un ámbito existencial, más amplio que el plano ideal, mental, en que el pensamiento clásico las formuló. La filosofía de Polo, con su abandono del pensamiento, es una superación de la intencionalidad de nuestro conocimiento, que es el ámbito en que se mueve la metafísica clásica.

Por tanto la metafísica de Polo es novedosa, aunque permitida por el pensamiento clásico. Justamente, lo clásico es fundar la verdad de nuestro pensamiento en el ser; pero el desarrollo de esta dependencia es una entera novedad para la metafísica clásica, que nunca intentó explicar esta fundamentación. Paralelamente, la metafísica poliana es moderna con todo rigor. Y ello, al menos, por un doble motivo.

Polo y la filosofía moderna

En primer lugar lo moderno es el primado de la verdad, afirmado con independencia del ser. Como el mismo Polo ha interpretado, el pensamiento moderno

debe vencer la crítica ockhamista a la metafísica y a todo conocimiento humano: el nominalismo. Eso se intenta sobrevalorando la verdad de nuestro pensamiento, que pasa a ser el centro de toda meditación: en un giro llamado copernicano, el *cogito* sustituye como principio primero al ser. El realismo tradicional se opone a ése, que termina siendo inmanentismo de la conciencia, y opta⁹⁵ por admitir directamente el primado del ser: *id quod primo cadit sub intellectu est ens*.

Al respecto Polo afirma hasta la saciedad la constante antecendencia del pensamiento; en ella consiste, precisamente, la que Polo llama limitación del pensamiento humano: en tener una prioridad –lo ya pensado, lo dado ante la mente humana- distinta del ser; este es el balance que Polo extrajo en su libro sobre el pensamiento de Descartes. El comienzo poliano es, pues, del orden de la verdad, no del orden del ser. Sucede que Polo aspira a abandonar esa mencionada limitación para acceder a lo realmente primario, al ser. La postura poliana se mueve, pues, en esta pugna de prioridades: lo primero conocido es lo último en la realidad, y lo primero en la realidad es lo último en el conocimiento.

Pero entonces tal postura es asimilable a un realismo crítico, porque el acceso al ser no es inicial sino terminal. Mas con una importante precisión: para acceder al ser hay que abandonar el pensar; ello no es crítico, pues no se critica el pensar –cuya verdad se admite–, dado además que toda crítica es a su vez pensada; pero al mismo tiempo es lo más crítico, porque se propone abandonar el mismo pensamiento por limitado.

Mas esta postura poliana no es la del realismo clásico, que más bien sospecha que si se empieza en el pensamiento no se puede salir de él. Contra el realismo crítico Gilson⁹⁶ ha ironizado: de un gancho pintado en la pared no puede colgarse nada real. Pero a esta ironía debe responderse así: de un gancho pintado en la pared se infiere la existencia de la pared con inferencia del mismo rigor que la que se basa en un gancho real clavado a la pared; el gancho pintado implica la pared tanto como el real. Precisamente, aunque comencemos con el pensamiento, si nuestro pensamiento es verdadero está fundado en el ser, y lo implicará como fundamento de su verdad; por eso hay que abandonar aquél para conocer a éste en su carácter de tal.

En segundo lugar, aunque la filosofía de Polo comience en el pensamiento, como toda la filosofía moderna, propone la trascendencia 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; ya hemos dicho que en esto estriba la inspiración clásica de Polo; porque clásicamente en eso se ha distinguido la verdad humana de la verdad divina: en que la ciencia divina es causa de las cosas, mientras que las cosas son causa de la ciencia humana; dicho sea de paso, ésta es una de las razones por las que Eckhart concibe a Dios como pura inteligencia superior al ser: porque es su causa.

⁹⁵ Cfr. CARDONA, C.: *Metafísica de la opción intelectual*. Rialp, Madrid 1973.

⁹⁶ Cfr. *El realismo metódico*. Rialp, Madrid 1952.

Pero el tema de la fundamentación del pensamiento es enteramente moderno; luego aquí, aunque bajo una inspiración diferente –hemos dicho que clásica-, sí hay una comunidad temática. A ello obedece la densa discusión de Polo con Hegel, máximo exponente de la modernidad; pues Hegel pretendió un saber absoluto, es decir, que se funda a sí mismo, carente de supuestos (para la mirada poliana, el ser, según lo piensa Hegel, sería idéntico con la verdad, no su fundamento).

Si el proyecto poliano de acceder al ser al margen del pensar se logra, cabrá presagiar que ha de concluir entendiendo la realidad desde la verdad, pues su punto de partida es el pensamiento –aunque se abandone-; y así ocurre en efecto. Como una sinopsis de su filosofía podríamos decir:

- la naturaleza material es para Polo la realidad fundamental, o el ser que es fundamento; pero fundamento... *de la verdad*;
- la persona humana es otro tipo de realidad, para Polo aquella a la que corresponde existencialmente el carácter de además; o sea, además... *de la verdad*;
- y Dios es la realidad suprema, que Polo caracteriza como identidad originaria: quiere decirse, el ser que es idéntico... *con su propia verdad*; identidad que no puede establecerse –desde luego, ni fundándola, ni existiendo además de ella-, por lo que la identidad con la verdad es necesariamente originaria.

Yo estoy plenamente conforme con la filosofía poliana y, aunque aquí haya sido sintetizada de un modo muy simple, se verá que es enteramente moderna por cuanto se centra en la verdad, aun contando con ese abandono del pensar. Un clásico, lo que tal vez no admitiera es esta determinación casi *unilateral* de la realidad: por oposición, o mejor, a diferencia de la verdad pensada. Pero el realismo poliano se reduce a ello, en la medida en que se basa en que el ser trasciende la limitación del pensamiento humano; el enfoque poliano de los trascendentales no es, desde luego, el clásico.

Por eso interesa ahora atender a ese mencionado trascender; como lo más desarrollado del realismo poliano es la metafísica, intentaré mostrar la legitimidad de la postura poliana en ese campo; en la consideración del ser como fundamento trascendente de la verdad de nuestro pensamiento. Máxime porque tal consideración reporta una mejora de las averiguaciones clásicas acerca de la realidad, y especialmente de su carácter activo.

El realismo metafísico

Legitimaré la metafísica poliana respondiendo a la objeción central que me cabe suponerle. A mi modo de ver huelgan las críticas subjetivistas, idealistas o

psicologistas, que intentan fundar la verdad en sí misma o en los mecanismos subjetivos del conocimiento; y huelgan también las críticas del realismo ingenuo, que se aturde al considerar el haber algo –la presencia de objetos ante el hombre- como una característica del pensamiento humano, como su límite. Frente a ambas, la filosofía de Polo surge de la evidente distinción de pensar y ser, y su metafísica de la no menos manifiesta fundamentación de aquél en éste.

La objeción del filósofo realista, la que veo más razonable, dice así: tal vez el ser funde nuestro pensamiento, pero no se reduce a ello; el ser es algo además de fundamento, o funda otras cosas, acciones o propiedades, y no sólo la verdad de nuestro pensamiento. Argumentativamente podría indicarse que la existencia material no puede ser algo al margen de fundar la verdad, porque lo sería de un modo falso e infundado. Con todo, para resolver esta objeción voy a proceder a otra simplificación, esta vez de la metafísica poliana. Las simplificaciones tienen el riesgo de malentenderse; pero, teniendo presente que de una simplificación se trata, ese riesgo se afronta por un legítimo interés clarificador y divulgador.

La tesis poliana es que ser, existir fuera de la mente, es –para las cosas materiales- fundar la verdad. Eso quiere decir que entre lo anterior a nuestro pensamiento –lo que afirmamos puesto ahí fuera, extramentalmente- y lo posterior, que es precisamente su verdad (la cual puede ser poseída por nuestro pensamiento); entre lo anterior y lo posterior, digo, hay una secuencia real. Como dijo Tomás de Aquino, la verdad es consiguiente al ser: *verum et ens, modo praedicto se habent, sicut prius et posterius*⁹⁷. Fecundando la opinión tomista, Polo dice que existir es la realidad de esa secuencia, la realidad de la secuencia de antes a después. Seguir realmente de antes a después es persistir; noción que, como se ve, no tiene un sentido temporal. La persistencia es lo primero para la criatura material.

Más concretamente, lo que Polo afirma es que no otra cosa es estar puesto fuera de la mente, existir, que persistir en el sentido indicado: fundar la verdad. El acto de ser, de existir extramentalmente, es, para la naturaleza material, la actividad de causar la verdad. Muy sensato, porque ¿qué otra cosa cabría pedir al ser, antes que nada, que ser verdaderamente? Por cuanto el ser es causa de la verdad, existir es comenzar a ser verdaderamente; y por eso a la persistencia Polo la denomina el comienzo trascendental.

El conocimiento metafísico del ser es, según Polo, axiomático; es decir, se resuelve en la conjunción de tres axiomas o principios primeros. Lo que dicen del ser estos tres axiomas es:

- El principio de *no contradicción*: o sea, que el ser como principio o fundamento no es idéntico, sino no contradictorio, a diferencia de lo que hemos mencionado que decía Hegel. Esto significa que el ser no es idéntico con la verdad –es sólo fundamento de ella-, pero no la contradice. La noción de

⁹⁷ *De veritate* 1, 1 sc 4.

contradicción, que se niega del ser, conduce al tiempo en el que lo verdadero se muestra; pero el ser es supratemporal.

- El principio de *causalidad*: o que el ser es causa, es decir, causa de la verdad.

- Y el principio de *identidad*, a saber: que el ser no contradictorio, en tanto que no es idéntico con la verdad, como sin embargo la causa, sólo puede hacerlo en referencia a la identidad entre verdad y ser, la cual sin embargo es originaria, no fundada ni lograda. Esa referencia nos muestra también que el ser es creado: el comenzar a ser verdaderamente depende de la identidad entre verdad y ser, y se refiere a ella.

De estos tres axiomas, el segundo es el nuclear, pues se corresponde exactamente con la inspiración esencial del método poliano –abandonar el pensamiento para encontrar su fundamento-, y porque es el principio que enlaza los otros dos: el *ligamen*, como dice Polo, de los primeros principios.

La causalidad trascendental

Lo que al realismo natural puede chocarle del planteamiento poliano es su interpretación trascendental de la causalidad, que, como hemos dicho, es el estricto logro del método que Polo nos ha propuesto. La causalidad trascendental del ser es precisamente su fundar la verdad. Lo que sorprende al realismo natural es que se llame causar a causar la verdad, pues solemos entender que unas cosas causan otras, o unos agentes y fines los movimientos, mientras que la correspondencia entre el ser y la verdad la solemos reducir a mera *coincidencia* sin ningún sentido activo. Pero, de esta manera, no superamos un sentido secundario de la causalidad; porque su sentido primario –el ser como causa de la verdad- no puede atisbarse si hay coincidencia entre verdad y ser; esa coincidencia no es más que la intencionalidad de nuestro pensamiento: según Polo, un límite que hay que abandonar.

Podemos fijarnos en que para que un ser cause cualquier acción o movimiento, antes ha de ser, y ha de tratarse de un verdadero ser. Sin la verdad no hay entidad real ni causalidad alguna. Pero la existencia, la posición extramental de los entes, es la causa que nos permite hablar de un verdadero ser, el fundamento de la verdad, el que nos permite pensar con verdad que hay un ser o un causar. La existencia es, pues, la causa trascendental. Y entonces, el que un ente cause esta o la otra acción, cosa que conocemos intencionalmente con el pensamiento, tiene su justificación en la causalidad en sentido primario, porque requiere como condición previa la existencia.

Si la filosofía tomista se ha interpretado desde Aristóteles como una proyección al ámbito trascendental del binomio potencia/acto con que el estagirita entendió el movimiento, para distinguir en la realidad la esencia y el acto de ser, la metafísica poliana consiste en acabar dicha proyección, llevando al ámbito

trascendental todo lo que ese binomio comporta –el movimiento y la causalidad-, para así proporcionar un sentido real a la actividad de ser en cuanto distinta de la esencia de los entes. De acuerdo con ello se afirma que la realidad causa en tanto en cuanto está en acto, e incluso que la causa es el acto: estar en acto, para la realidad material, es causar. Y así, existir es concretamente la acción de causar la verdad. A ello obedece la poliana equiparación de existencia y movimiento: el que va de lo anterior en el tiempo a nuestro postrer conocimiento de ello; una acción no sólo tan real como cualquier otra, sino primaria respecto de las demás.

Habría que decir que la causalidad se ha entendido hasta ahora en un segundo orden. Se ha atendido sólo a causas segundas, o a acciones, como el calentar, el engendrar o el desplazar, que no son por propiedad el acto primero. Pero el acto primero es existir, y la causalidad a que tal actividad equivale, la causalidad trascendental, es el fundar la verdad. Toda otra causa o acción exige ésta, porque sólo un verdadero ser puede causar, o sólo causa lo que es verdaderamente: *operari sequitur esse*.

Si comparamos la causalidad trascendental del ser con el *actus essendi* tomista, éste nos aparece como una noción general, y como vacía de contenido o con un contenido supuesto; mientras que el acto como persistencia se advierte con toda su virtualidad causal: el fundamento de la verdad. Por eso suelo decir que el realismo poliano es un realismo virtual. La emergencia que Fabro reclama para el acto de ser no puede quedar ignota, o reducida a una subjetiva aspiración por la intensidad: hay que encontrar cuál es la fuerza del ser, cuál su actividad primera; y repito la afirmación poliana: *que el ser sea inteligible es la eficiencia, la eficacia del ser*. Como hemos dicho, la actividad primera, el existir, es el ser verdaderamente, el fundar la verdad: la realidad de la secuencia antes mencionada.

La existencia y el conocimiento

Aunque existir sea fundar la verdad, lo que el hombre conoce al pensar no es la existencia sino la esencia, porque sólo ésta puede ser poseída intencionalmente; con todo, también la esencia es extramental. Para averiguar la realidad extramental de la esencia, su ocurrir fuera del conocimiento, es preciso considerar la fundamentación a la inversa, proceder a su consideración pasiva: la existencia es activa, mientras que la esencia es pasiva, porque conocer es algo que hace el hombre, no el ser. La consideración pasiva del fundamento es un análisis de su actividad en el que se descubren los sentidos predicamentales de la causalidad, cuya síntesis es lo que Polo entiende por esencia física.

La esencia, en tanto que realmente ocurre y por material, se circunscribe a la anterioridad: lo anterior al pensar; anterioridad que impide la consumación de la secuencia, por lo que afirmamos su inidentidad con la verdad; pues el término final, la verdad, nunca se consigue absolutamente: lo conocido muestra más bien la eficacia

del ser, su valor efectivo –formalmente determinado-, pero no agota la existencia del ente, que es su persistencia de antes a después. Toda la analítica causal, las causas de la verdad del conocimiento, integra la esencia de lo existente, pero no el existir, que es realmente distinto de ella. Como hemos dicho, la esencia es la pasiva del existir; si existir es fundar la verdad, lo que existe es la esencia –la verdad conocida-, pero no en cuanto que conocida, sino en cuanto ocurriendo realmente.

Bien mirado, el conocimiento humano da cumplida cuenta del ser fundamental. Al conocer algo, la existencia de lo material muestra su efectividad. Que lo pensado, y en cuanto pensado, carezca de existencia real no es, entonces, un déficit propiamente dicho; ya que el logro del conocimiento, por cuanto posee inmanentemente el fin de lo existente (que es la verdad), hace efectiva su existencia, la cual en cierto modo sobra ya. No en términos absolutos, desde luego, porque mi conocimiento ni es pleno o definitivo ni el único; pero en algún sentido el conocer humano posee el fin de la naturaleza material. Cabe decir que el universo está para que el hombre lo conozca; y para evitar interpretaciones subjetivistas, eso puede expresarse diciendo que el universo material estaría incompleto sin el hombre, pues le faltaría la actualización de su verdad.

Llega ya el momento de proceder al balance. En mi opinión las precedentes reflexiones son admisibles por un filósofo realista. Pero hay que notar la diferencia de actitud y de logros entre el realismo al uso y el realismo poliano. Por ejemplo:

- la diferencia entre optar –sin saber por qué- por el ser frente a la conciencia, y encontrar el ser abandonando el pensar al notar su limitación;
- la diferencia entre proponer un acto primero ignorando cuál es, y advertir la persistencia como actividad primera;
- la diferencia entre decir que lo primero conocido es el ente –se conoce inicialmente la entidad-, y decir que lo primero conocido es ente, y por eso resta por conocer su entidad;
- o la diferencia entre enunciar, y con verdad, que el ente es creado, y conocer que su carácter creado estriba en comenzar a ser verdaderamente.

Además de todo ello –puesto a título de ejemplo-, aquí sólo hemos tratado de la metafísica poliana. Pero, con respecto a la filosofía clásica, lo más destacado del abandono del pensamiento es la ampliación del ámbito trascendental: el descubrimiento de que lo existente trasciende el pensamiento humano de distintos modos. En consecuencia, la división del saber primero en metafísica y antropología trascendental, sin otro denominador común que el surgir de abandonar el límite que tiene nuestro pensamiento por humano; tampoco esto es fácilmente admisible para el realismo clásico, proclive a establecer analogías. Pero tendremos que tratarlo en otra ocasión.

Valga indicar solamente que si la existencia extramental es desconocida, se postula para ella la genérica denominación de acto de ser, y así no puede diferenciarse la existencia de lo material y la existencia personal o la divina. El abandono del pensamiento permite conocer la existencia que lo trasciende, y así diferenciar los trascendentales con mayor nitidez y alcance que lo hace la metafísica clásica.

**LO REALMENTE PRIMERO ES PRINCIPIO:
LA PLURALIDAD DE LOS PRIMEROS PRINCIPIOS**

8. SOBRE EL SER Y LA CREACION

El estricto rendimiento cognoscitivo del abandono del límite es el conocimiento de la distinción real de esencia y ser, es decir, de la índole creada del universo y del hombre

Polo no hizo su tesis doctoral⁹⁸ sobre la distinción real *essentia-esse* con la que Tomás de Aquino formuló la creación, y que considera solidaria de su propuesta metodológica de abandonar el límite mental. En cambio ha publicado *El ser I: la existencia extramental*, donde nos propone entender la creación del universo como una pluralidad de primeros principios. Además, hay otros fragmentos en obras publicadas e inéditos que distinguen el ser de la esencia, y sugieren lo novedoso de la creación de las personas. Pero con todo eso Polo no ha formulado acabada y expresamente su idea de la creación, ni su aportación a la filosofía del ser. Porque la pluralidad de primeros principios es lo mínimo si el universo material no es el término adecuado de la creación; entender la creación a partir del cosmos es algo inicial porque falta la creación de las personas. Y como las personas son el adecuado término de la creación, falta lo decisivo para comprenderla.

Ahora voy a reivindicar el sentido ontológico de la doctrina del límite mental y consiguiente posibilidad de su abandono. Por una razón: que las averiguaciones polianas acerca del límite mental y su valor metódico pudieran reducirse a la sola crítica gnoseológica del objetivismo, ya que el límite es la objetualidad del objeto, la conmensuración con él de la operación intelectual. En tal caso la filosofía de Polo convendría con el rechazo del conocimiento objetivo que se formula desde otros y muy diversos planteamientos; pero este enfoque del límite mental es insuficiente. El alcance ontológico de la filosofía poliana del límite mental es la distinción real *essentia-esse* en las criaturas, porque el abandono del límite es el método adecuado para conocer el ser que es realmente distinto de la esencia; y en orden a ello al límite conviene mejor la denominación de presencia mental. Como quiera que una existencia distinta de la esencia caracteriza a la criatura en cuanto que tal, el abandono de la presencia es la metodología para conocer la creación.

Pero la distinción presencia-ser no es la distinción esencia-ser, sino el modo de establecerla. Porque hay que abandonar la presencia mental no sólo para conocer el ser, sino también las esencias reales en cuanto tales; y por eso son cuatro las dimensiones del abandono del límite: conocimiento de esencia y ser del universo, y de las personas. Pero es que el abandono de la presencia permite conocer aquel sentido del ser que se distingue realmente de la esencia. Si el ser se dice de muchas maneras, va dicho en ello que no todas se distinguen realmente de la esencia; y que entre las que no se distinguen se incluyen aquellas que requieren de la presencia

⁹⁸ Como afirma FRANQUET, M.J.: *Semblanza bio-bibliográfica*. "Anuario filosófico" 25-1 (1992) p. 15.

mental humana. Sólo cuando, abandonada la presencia, se conoce un sentido del ser realmente distinto de la esencia puede indagarse después el significado de la esencia en cuanto que distinta de él, y no sólo en cuanto que nos está presente.

Por tanto cabe indicar una clasificación y ordenación en las dimensiones del abandono del límite. Porque si dicho abandono es el conocimiento de la creación, sus dimensiones se agruparán en parejas, la metafísica y la antropológica, porque la creación no es un acontecimiento único; es decir, porque hay una primera y una segunda creación: la del universo y la de las personas, la de cada persona. Pero además si el abandono del límite es el conocimiento de la creación, se ordenará primeramente al conocimiento del ser creado, el que es realmente distinto de la esencia, y posteriormente al conocimiento de la esencia que se distingue de él.

La filosofía de Tomás de Aquino no ignora la creación, pero no distingue al Creador de la criatura en función de ella, sino que los distingue por la simplicidad divina frente a la composición entitativa de lo creado

La creación no ha sido del todo comprendida por la filosofía clásica; en particular, Tomás de Aquino no hace una filosofía creacionista. No, aunque sostenga que el universo es creado por Dios, porque no despliega su filosofía desde esta posición. Es decir, no desarrolla central y específicamente el tema de la creación, sino que se limita a descubrirla y probarla dentro de un panorama temático distinto de su mismo esclarecimiento. Por eso, una vez formulada la creación, el aquinate no examina la diferencia creado-increado, sino que distingue al Creador de la criatura en razón de la simplicidad o composición entitativa, cuestión derivada de aquélla otra y que no permite examinarla en directo.

Tomás de Aquino se centra en destacar la simplicidad de Dios frente al carácter compuesto de las criaturas. Y, en el discernimiento entre lo simple y lo complejo, usa tanto la distinción entre un ente y su existencia según la cual se habla de composición de esencia y acto de ser, como la distinción entre un ente y su esencia según la cual se habla de composición de materia y forma, o la distinción entre un ente y su operación según la cual se habla de composición de potencia y acto; al fin y al cabo todas son composiciones de lo creado ausentes en Dios, que es simplicísimo. Pero distinguir lo increado de lo creado no es distinguir lo simple de lo compuesto; y Dios no es increado por simple ni la criatura creada por compuesta, sino al revés: Dios por ser increado, o a se, es simple; y a su vez para la criatura lo primero es ser creada, y por creada es compuesta, pero no al revés. Aquellas distinciones son de distinto rango, y sólo la que media entre un ente y su existencia se corresponde estrictamente con su carácter creado, mientras que las otras responden a la índole material o móvil de algunas criaturas.

El aquinate recibe, principalmente de la tradición platónico-agustiniana, la distinción entre materia y forma. La cual, aplicada a la pluralidad de los seres, divide

las sustancias en materiales y separadas de la materia; toda una división, pues de acuerdo con ella *entre las sustancias materiales y las separadas no hay conveniencia real ninguna*⁹⁹. Pero, por otro lado, aplicada esa distinción a la intelección de cada ser, muestra una diferencia radical: la que media entre un ente y su esencia. Hay seres, los materiales, que no agotan su especie y otros que sí: las formas puras. Si éstos últimos son lo que son por su forma, que es su esencia, los primeros lo son por participar de su forma o esencia. Pues bien, en asumir esta doctrina de la participación formal consiste lo platónico de la filosofía tomista. Y cabe asociar la distinción de esencia y ser con la distinción entre un ente y su esencia, como si todos los seres participaran de una común *esencia* que fuera el ser: *quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi*¹⁰⁰. Propiamente a esta asociación se debe la afirmación de que las criaturas *participan* del ser, mientras que Dios sería el ser por esencia, el ente cuya esencia es el mismo ser: *oportet igitur quod essentia divina sit ipsum esse*¹⁰¹.

Por otro lado está la distinción de potencia y acto que Tomás de Aquino recibe principalmente de la tradición aristotélica. Y ella, referida a la multiplicidad de los seres, comporta también una división, pues separa los que se mueven del ser inmóvil. El ser inmóvil es acto puro mientras que los demás seres tienen algo potencial; como el acto es previo a la potencia el ser inmóvil es causa última de todos los movimientos de los seres, que son actualizaciones de sus potencialidades, y por ello es el primer motor. Pero, por otro lado, referida esa distinción a la intelección de cada ser muestra otra diferencia radical: la que media entre un ente y su actividad. Hay entes que no son su actividad, las naturalezas potenciales, y uno que sí la es: el acto puro; precisamente porque aquéllos no son su actividad, ésta depende causalmente del primer motor inmóvil. Pues bien, en afirmar esta dependencia causal de las naturalezas respecto del acto puro es en lo que consiste el aristotelismo de Tomás de Aquino. Y, a su vez, cabe también vincular la distinción real de esencia y ser con la composición de potencia y acto en los entes. Y así dice el aquinate: *est in quocumque, praeter primum, ipsum esse tamquam actus et substantia rei habens esse tamquam potentia*¹⁰². De este modo la identidad divina de ser y esencia se corresponderá con la pura actividad del primer motor¹⁰³, el cual ya no será sólo causa primera de los movimientos sino también creador de los entes¹⁰⁴.

Y por último está la distinción real de esencia y ser en los entes creados, según la cual la división primaria de las sustancias no distingue las materiales de las separadas, ni las móviles de la inmóvil, sino que divide los entes en Creador y criaturas. Y tal división comporta también, referida a cada ente, la eventual diferencia

⁹⁹ *De natura generis* IV, n° 498.

¹⁰⁰ *Summa theologiae* I, 45, 5 ad 1.

¹⁰¹ *Compendium theologiae* 1, 11; también *De malo* 16, 3.

¹⁰² *De substantiis separatis* III.

¹⁰³ *Solum Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus*, *Summa theologiae* I, 75, 5 ad 4.

¹⁰⁴ *Necesse est omnia causari ab uno primo ente*, *Summa theologiae* I, 44, 1.

entre un ente y su ser: sólo hay un ente cuya esencia es su ser, Dios, y en los demás entes su esencia no es su ser, son criaturas.

La composición de esencia y ser es un añadido a la prioridad que Aristóteles concede a la sustancia. Si ésta era lo primero para el estagirita, Tomás de Aquino encuentra una más profunda consideración: hay una sustancia cuya esencia es su ser, que es Dios, el ser increado, y todas las demás sustancias no son su ser sino que son creadas: *lo primero* para ellas es *ser creadas*. Esta profundización es novedosa porque Aristóteles ignora la creación; lo aristotélico era afirmar que son lo mismo la esencia de un ente y su ser: *no significa cosa distinta un hombre y un hombre que es*¹⁰⁵; también Averroes lo formula explícitamente: *substantia cuiuslibet unius per quam est unum, est suum esse per quod est ens*¹⁰⁶. En cambio Tomás de Aquino establece que, en lo creado, la esencia de un ente no es su ser: *solus Deus est suum esse, in omnibus autem aliis differt essentia rei et esse eius*¹⁰⁷.

Pero el aquinate no desarrolla directamente esta consideración, y la distinción real aparece y desaparece esporádicamente en sus obras. Con todo es él quien la descubre, salvo algún precedente histórico que no la formula tan abiertamente. Pero, en la medida en que luego la utiliza indiscriminadamente junto con otras distinciones que manifiestan también la composición de lo creado frente a la simplicidad divina, no se puede decir que Tomás de Aquino haga una filosofía específica de la distinción real. Y así la doctrina tomista de la creación se caracteriza principalmente por la *participación* y la *causalidad*, que son el despliegue teórico respectivo de las composiciones materia-forma y potencia-acto, pero no el desarrollo teórico estricto de la composición de esencia y ser.

La justificación de semejante proceder radica tanto en que la simplicidad divina anula simultáneamente toda composición, como en que la composición de esencia y ser en lo creado conlleva siempre la de potencia y acto, y muchas veces también la de materia y forma, aun siendo distinta de ellas. Además, no es inconveniente alguno en el seno de la filosofía tomista porque la criatura se distingue del Creador por todos esos niveles de composición: Dios es simplicísimo y lo creado no. Pero sí tiene inconveniente si de lo que se trata es de considerar netamente la distinción real de esencia y ser, o de entender en sí misma la creación; porque la diferencia entre ser creado e increado no es la diferencia simple-compuesto, ni cualquiera de sus casos.

En suma, Tomás de Aquino trata de la composición real de esencia y ser asimilándola a otras composiciones de lo creado, y particularmente a la de potencia y acto. Pero es preciso diferenciar la doctrina de la potencia y el acto de la distinción real de esencia y ser. Como señala Polo, *la opinión que asigna un papel fundamental al binomio potencia-acto en la metafísica de santo Tomás de Aquino debe estimarse*

¹⁰⁵ *Metafísica* 1003 b 28-9.

¹⁰⁶ *In IV Metaphysicorum* c. 3.

¹⁰⁷ *Summa theologiae* I, 61, 1; cfr. también *De potentia* 3, 5 ad 2.

*equivocada. La más profunda conquista del aquinatense es la distinción real entre esencia y existencia; a partir de la cual, y no al revés, la propia doctrina activista de Aristóteles recibe una nueva y más honda comprensión*¹⁰⁸. Porque no se trata de trasladar los conceptos de potencia y acto al ámbito trascendental, sino más bien de descubrir ese ámbito: el de la existencia creada, o el del ser realmente distinto de la esencia. Como las potencias y sus actuaciones se integran en la esencia de las criaturas, sólo cabrá hablar del *esse ut actus* si mencionamos al tiempo un nuevo sentido del acto, el *actus ut esse*.

La filosofía tomista del siglo XX afirma la unidad del ser por encima de la diversidad Creador-criatura, y así desfigura la distinción real y malentiende la esencia

De lo dicho surge un problema que afecta a algunos seguidores actuales del tomismo: el de la unidad del ser y consiguiente participación entitativa; cuestión que modifica el sentido de la distinción real porque atañe directamente a los términos de la misma. Si la distinción *essentia-esse* tiene el sentido de dividir el ser en creado e increado, cuando se intenta mantener la unidad del ser por encima de esta división se reduce el alcance de la distinción real a un medio de resolver *el problema metafísico fundamental: el de lo uno y lo múltiple*¹⁰⁹; pero entonces su sentido cambia por completo.

No es lo mismo distinguir una esencia de *su* ser y distinguirla de *el* ser. Lo primero es el adecuado sentido de la distinción real tomista, la comprensión de la creación; lo segundo es una confusión de la distinción real con la participación formal que, en último término, oculta la creación e impide su recta comprensión. Si afirmamos lo primero, en Dios hay una identidad entre su esencia y su ser, *sua essentia est suum esse*¹¹⁰, y eso le distingue como Creador de todo lo creado. Si lo segundo, en Dios habría una identidad entre su esencia y el ser, o también, su esencia es ser: *Deus est ipsum esse, per se subsistens*¹¹¹. Pero es distinto que la esencia divina sea idéntica con su ser, y que sea el ser, el mismo ser pero subsistente. Esto segundo comporta un perjuicio para ambos extremos de la distinción real en las criaturas, porque conlleva una unidad del ser que no supera el monismo, y porque supone una deficiente comprensión de la esencia.

La distinción entre una esencia y el ser concede un significado único al término *ser*, tal que pueda constituirse por una parte en la esencia divina y por otra ser participado por las criaturas; pero esta unidad del ser que late en su generalización para extenderlo, bien que graduado, a Dios y lo creado choca frontalmente con la

¹⁰⁸ AS, p. 364.

¹⁰⁹ Así lo afirma GRENET: *Ontología*. Herder, Barcelona 1985, p. 258.

¹¹⁰ *Summa theologiae* I, 3, 4; también I, 61, 1; I, 104, 1; etc.

¹¹¹ *Summa theologiae* I, 44, 1; *Summa contra gentes* II, 52; *Compendium theologiae* 1, 11; etc.

noción de creación. Porque lo primero que sienta, aquello en lo que estriba, una filosofía creacionista es una taxativa diferencia entre ser creado e increado; como afirma Ignacio Falgueras: *el sentido y la función de la distinción real “esse-essentia” apuntan de modo inequívoco al establecimiento de la diferencia criatura-Creador*¹¹². No es que entre la plenitud del ser y sus participaciones no haya diferencia, sino que no es suficientemente radical, porque no rompe la unidad del ser. Pero el ser no es uno, sino que se divide en creado e increado; en cambio, esa manera de entender la distinción real según el modelo de la participación formal no termina de superar el monismo. Por su parte, el despliegue teórico que tal modelo permite (de lo imperfecto a lo perfecto, de los efectos a las causas, de lo gradual al máximo, etc.) establece diferencias entre lo finito y Dios, pero no la diferencia primera que rompe el monismo: la que media entre Creador y criatura en cuanto tales, como seres.

Porque el ser en absoluto es uno. No se trata tan sólo de que no sea un género, sino de que la criatura no añade nada a Dios; y por eso, en términos reales, no hay nada uno que reúna Creador y criatura. *La expresión Dios y la criatura no tiene sentido: no existe ningún sentido posible de totalidad en el que Dios y la criatura sean factores. El carácter copulativo de la “y” entre Dios y la criatura es completamente irreal: Dios y la criatura no significa algo más que Dios*¹¹³. Por tanto, ser creado y ser increado no forman la totalidad del ser, no son partes de algo uno, no cabe ningún monismo. Frente a unidad, diversidad en el orden mismo del ser, ésta es la clave de la filosofía creacionista; porque *entre la criatura y el Creador hay una diferencia no superable por ninguna otra, ya que es la primera y más radical diferencia real*¹¹⁴. La creación pide que en la radicalidad no aparezca la unidad del ser: esto es monismo; sino la diferencia entre ser creado e increado. Creador y criatura no son especies del género de los entes, porque la unidad del ser no es lo primero, el seno en el que se establece aquella diferencia, sino que lo primero es la diferencia entre Creador y criatura, la creación misma, y de ella depende la unidad del ser... creado: *prima rerum creatarum est esse*¹¹⁵.

La diversidad de los seres no remite a la unidad¹¹⁶; argumentativamente, porque si la diversidad de seres remite a unidad, en todo caso la diversidad entre aquélla y ésta no puede remitir a otra unidad en un proceso al infinito. Una es la diversidad de los seres creados entre sí y otra la diversidad entre ser creado e increado; al menos ésta última es irreductible. La creación impide entonces hablar del *actus essendi* en general; porque distingue en cuanto que ser el creado del increado. En cambio la generalización del *actus essendi*, en su plenitud para Dios y

¹¹² *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia*. “Revista de filosofía” VIII (1985) 226.

¹¹³ PFH, p. 139.

¹¹⁴ FALGUERAS, I.: *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real “esse-essentia”*, *Revista de filosofía* VIII (1985) 227.

¹¹⁵ IV proposición del *De Causis*.

¹¹⁶ Como dice Tomás de Aquino en *Summa theologiae* I, 44, 1.

participadamente para las criaturas, postula para el ser una unidad tan sólo lógica o mental, ideal, y *el significado de acto al margen del existir*¹¹⁷.

La unidad del ser cuestiona si la noción tomista de *esse* se elabora desde Aristóteles o desde Platón; y aquí no caben componendas¹¹⁸. Porque es completamente diferente si surge en el orden de los principios reales, por encontrar en el ente sustancial algo primero y radical, el *actus essendi* (lo primero para la criatura es ser creada); y ello quiere decir como un progreso o profundización en las nociones aristotélicas de ente, de sustancia, de principio y de acto. O bien si está elaborada en atención a la esencia, y entonces como un avance en su línea, o una profundización en las nociones platónicas de la separación esencial y la participación (como pretensión de abstraer el universal *ser* a partir de los seres). Según Fabro¹¹⁹ la *separatio* que el platonismo concedía a todas las formas, el aristotelismo la restringe a las cognoscitivas, y Tomás de Aquino sólo al *esse*; se accede entonces al ser *en sí*: *esse per essentiam, esse ipsum, o esse subsistens*. Eso es Dios, la *plenitudo essendi*, y *si Dios es el ser, los entes creados no son el ser sino que lo tienen*¹²⁰. Y así, siendo el *esse* algo común a Dios y las criaturas -en su plenitud o participadamente-, este platonismo del ser afirma su unidad por encima de la diferencia Creador-criatura.

En su base está el llamado *principio de la ilimitación del acto*¹²¹, para Fabro *principio de unidad y emergencia del acto*¹²². El cual, como fundamento metafísico de la participación entitativa, afirma la unidad del ser, incurre en monismo, y oculta lo propio del hallazgo tomista, que es la diferencia entre el ser creado y el increado. Tal diferencia es el genuino sentido de la distinción real, que cuestiona en los entes si su esencia es su ser (increado en tal caso o creado si no), y permite así dividir radicalmente el ser, quebrar su unidad. Y por esta razón la participación¹²³ no es adecuado expediente teórico para entender la creación, como tampoco lo es la diferencia ontológica heideggeriana: precisamente porque ambos aspiran a la unidad

¹¹⁷ HP, p. 404.

¹¹⁸ Como la de Fabro: *la perfección separada, principio de inspiración exquisitamente platónico, constituye para el angélico el motivo dominante en su elaboración de la metafísica del acto aristotélico; Tomismo e pensiero moderno*. Roma 1969, p. 126.

¹¹⁹ Cfr. *Drama del hombre y misterio de Dios*. Rialp, Madrid 1977, p. 379, nota 15. Y más en general *Partecipazione e causalità*. Soc. Edit. Intern., Turín 1960.

¹²⁰ FORMENT, E.: *Lecciones de metafísica*. Rialp, Madrid 1992, p. 249.

¹²¹ FINANCE, J. de: *Conocimiento del ser*. Gredos, Madrid 1971, nº 86.

¹²² *Drama del hombre y misterio de Dios*. Rialp, Madrid 1977, p. 425.

¹²³ La participación también puede vincularse con la composición de esencia y ser: *Deus est ens per essentiam suam, quia eius essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participative, non quod sua essentia sit eius esse, Summa theologiae I, 104, 1*. Pero entonces es un modo de predicación de la entidad más que una estructura real: *ens de creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, Quaestiones quodlibetales II, 2 ad 3*. Lo que se justifica porque *tripliciter aliquid de aliquo dicitur: uno modo causaliter, alio modo essentialiter, tertio modo secundum quamdam posthabitionem, id est consecutionem sive participationem, In I De causis l. 12, 279*.

del ser por encima de su fragmentación, distribución o participación en los entes. En cambio, la afirmación de la creación renuncia a la unidad del ser sentando su radical división en creado e increado.

La distinción entre una esencia y el ser en toda su universalidad y virtualidad no sólo comporta cierto monismo, sino también una deficiente comprensión de la esencia; la cual, en lugar de designar lo que existe o a quien existe, a lo que corresponde el ser, queda reducida a principio explicativo de la pluralidad. Como la integridad del ser corresponde a Dios, las criaturas reclamarán otro elemento limitativo y restrictivo: la esencia. Y así se dice que el “*esse*” expresa afirmación, positividad del ser; la esencia implica negación: *ser esto no es ser aquello. Por tanto, en el ser finito, el “esse” no puede ser idéntico a la esencia*¹²⁴. Pero esta concepción torna problemáticas la esencia divina y la de las criaturas; por lo que Polo pone a esos tomistas contemporáneos, en especial a Fabro, dos reparos principalmente, y el primero es que la distinción real esencia-esse, tal como es formulada por ellos, supone una investigación sobre el acto de ser sin aclarar nada acerca de la esencia¹²⁵.

Según esa concepción limitativa de la esencia, dado que el ser divino carece de toda restricción, no tendría propiamente esencia. Lo cual es inadmisibles, porque resulta evidente que Dios tiene que ser alguien. Si a la esencia es a la que compete ser, Dios, precisamente como *ens a se*, es esencia más propiamente que cualquier otra; sólo que la esencia de Dios no es distinta de su propio ser, sino idéntica con él. La esencia divina se torna problemática por el papel limitador de la esencia, y también por el sentido unívoco con que se la entiende. Pero la esencia del ser increado no puede ser parecida a la del ser creado: *si comparamos la esencia con el ser como la potencia con el acto, lo que se dice es que la esencia de Dios, como idéntica al acto de ser, tiene que ser como una superesencia, pero no la esencia que es potencia. Cuando la esencia es distinta del ser, entonces criatura; cuando no es distinta del ser, entonces Dios. Pero si es distinta del ser la esencia es un tipo de esencia y el ser también es un tipo de acto de ser; y cuando el acto de ser es idéntico a la esencia, la esencia es de otro tipo: no puede ser del orden, ni siquiera parecida, a la esencia que es distinta del acto de ser*¹²⁶.

Además, si la esencia es limitante recibe un valor negativo. Y la creación será una degradación ontológica o una degeneración en la que progresivamente se restringen las virtualidades del ser; así se ha llegado a hablar de *caída ontológica*¹²⁷ o de que *podemos considerar la participación como la progresiva degradación de la “Plenitudo Essendi”*. Pero Polo se ha manifestado en contra de esa metafísica

¹²⁴ FINANCE, J. De: *Conocimiento del ser*. Gredos, Madrid 1971, p. 329.

¹²⁵ *Y lo segundo es que tampoco señalan cómo la distinción real esencia-esse se aplica o juega en el caso del hombre, Curso de doctorado sobre la antropología trascendental*, Universidad de La Sabana 1990, lección 3ª (inédito)

¹²⁶ *Curso de doctorado sobre la libertad*, Pamplona 1990, p. 13 (inédito).

¹²⁷ Cfr. FABRO, C.: *Partecipazione e causalità*. Soc. Edit. Intern., Turín 1960, pp. 386-7.

*degradacionista, que considera deleznable porque va en contra de la dignidad de la criatura y del poder de Dios*¹²⁸.

Y finalmente, a la esencia se atribuye que el ser creado se distinga por su finitud del increado. Pero entonces la esencia adquiere una prioridad indebida, que corresponde al ser: lo primero es el ser y la esencia depende de él. Sucede lo contrario: que por tratarse de un ser creado, distinto de Dios, éste ser es distinto de su esencia y no al revés; porque en tal caso el ser no sería lo primero. Polo lo expone así: *el acto de ser de la criatura no se distingue del de Dios porque sea distinto realmente de la esencia, sino porque es creado. El acto de ser de la criatura se distingue del de Dios porque el de la criatura es creado y el de Dios no; es una distinción en la línea del acto de ser que en un caso, pero consecutivamente, es una distinción con la esencia y en el otro caso no*¹²⁹. Taxativamente: *sólo la distinción de actos puede explicar la distinción real “essentia-esse”, no al revés*¹³⁰.

En suma, la filosofía tomista ha permitido en este siglo un desarrollo equívoco en la concepción de la creación, consecuencia de una insuficiente consideración de la distinción real de esencia y ser. Tal distinción fue asimilada por el aquinate a otras, especialmente a la de potencia-acto, y en cambio no fue suficientemente considerada en sí misma. Al deslizarse hacia la cuestión de la simplicidad o composición, Tomás de Aquino detiene prematuramente la consideración de la distinción real, o la averiguación del nuevo sentido que recibe desde ella el ser. Es presuntuoso y fatuo corregir a un filósofo y teólogo digno de tanta veneración como santo Tomás de Aquino; pero no se trata de corregir, sino de continuar, de ampliar. Y al respecto ya lo ha dicho Polo: *aunque uno sea un enano, si se monta sobre los hombros de un gigante, ve más allá que el gigante*¹³¹.

La distinción esencia-ser carece de alcance real si el ser se reduce a la actualidad de la esencia

El acto de ser se entiende como lo más primario y radical en el orden de la *ousia* aristotélica, de la *entelecheia* sustancial, y por eso se lo define como *la actualidad de todas las cosas e incluso de las mismas formas*¹³². Y se afirma que es un *acto universal, total, constitutivo y radical, la perfección primera de todas las cosas: el ser constituye el acto primero y más íntimo del ente, que desde dentro confiere al sujeto toda su perfección*¹³³; *el acto de ser es la perfección primera y radical, fundamento de cualquier otra actualidad*¹³⁴.

¹²⁸ NIR, p. 223.

¹²⁹ *Curso de doctorado sobre la libertad*, p. 13.

¹³⁰ NIR, p. 239.

¹³¹ *Curso de doctorado sobre la antropología trascendental*, lección 3ª.

¹³² *Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3; también *De potentia* 7, 2 ad 9.

¹³³ ALVIRA-CLAVELL-MELENDO: *Metafísica*. Eunsa, Pamplona 1982, pp. 30-3.

¹³⁴ MELENDO, T.: *La irrenunciable prioridad del ser*. “Burguense” 33-1 (1992) 105.

Pero si el ser se asocia a la *ousia*, entonces su distinción con la esencia se aproxima a aquella que Aristóteles ya consideró: lo que una cosa es y el que actualmente sea. El estagirita le negó alcance real, aunque le concedió sentido lógico al distinguir las cuestiones *quid sit* y *an sit*¹³⁵; si el hallazgo tomista del *esse* continúa a Aristóteles no podrá contradecirle en este punto. Pero es que el estagirita no distinguió la esencia del ser; esta distinción es la formulación de la creación y sorprendería encontrarla en un pensador pagano. Bajo el límite mental se puede pensar de diversos modos en un ser primero, pero no la entera dependencia de toda criatura respecto del Creador, su ser creado. Y mientras esa dependencia no se descubra el ser se sigue pensando según la presencia, y no es posible distinguirlo de la esencia. Porque la obvia distinción entre lo que una cosa es y el que ahora sea es nocional, no la diferencia real entre la esencia y el ser.

En cambio, la filosofía tomista de este siglo interpreta esa distinción, supuestamente de esencia y existencia, como indicio de *finitud*. Frente a ella *separa al modo platónico* la integridad del existir para concederle una subsistencia separada: *Deus est ipsum esse per se subsistens; esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esse subsistens non potest esse nisi unam; ergo omnia alia a Deo non sunt suum esse, sed participant esse*¹³⁶. Y así, basándose en el aquinate, concibe a Dios como el ente cuya esencia es existir, frente a las criaturas que sólo tienen la existencia participadamente.

La separación de la existencia para atribuirle a Dios tendría quizás escaso sentido si existir fuera sólo darse de hecho actualmente, y entonces para Dios el ser siempre, la permanente actualidad¹³⁷. Por eso Fabro insiste en distinguir la existencia como mero hecho del *actus essendi*, el ser entendido activamente. De manera que se ilumina con las nociones de potencia y acto la distinción entre lo que una cosa es y el que actualmente sea. Necesario refuerzo, porque en otro caso dicha distinción apuntaría a la mera facticidad, al hecho de existir ahora el ente con todas sus determinaciones esenciales; y eso no es algo realmente distinto de la esencia, sino más bien una reduplicación de ella. Pero ante esta llamada de atención de Fabro, se debe insistir: no se gana demasiado. En lugar de la mera posición fáctica del ente, se hablará de la *emergencia* del acto de ser, de su carácter *intensivo*. Lo cual no pasa de ser un anhelo, un postulado de actividad para el ser que está siendo buscada en una dirección equivocada, porque el *esse* no es la actualidad de una esencia, ya que la actualidad remite a la presencia mental.

Otra postura diferente no ve en aquella distinción indicio de finitud, sino que la entiende como expresión del modo de ser de los entes. Porque lo que un ser es y el

¹³⁵ Cfr. *Analíticos posteriores* II, 792 b ss.

¹³⁶ TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 44, 1

¹³⁷ *Dios se puede describir* [en el planteamiento mencionado, de origen aristotélico] *como la actualidad que nunca falta, indefectible, eterna*; POLO, L.: *Prólogo* de Polo a GARAY, J. de: *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 1987, p. 15.

que ahora sea se pueden considerar como dos dimensiones del ente vinculadas modalmente: su posibilidad y su realidad, necesaria o contingente. Se distinguen así también Dios y las criaturas; porque Dios es la existencia necesaria correspondiente a una posibilidad total, mientras que las criaturas se realizan temporalmente con una existencia contingente como corresponde a una posibilidad finita. Se traduce, por tanto, la presunta distinción esencia-ser a modalidad lógica, planteamiento explícitamente formulado por Leibniz y Hegel.

Este enfoque fue conducido hacia la subjetividad por Kant. Como ha señalado Heidegger, *La tesis de Kant sobre el ser* camina desde la posición extramental a la radicación en el sujeto de su modalización. Y, efectivamente, al examinar los postulados del pensamiento empírico en general, Kant establece que las modalidades del ser simplemente dicen *en qué relación se halla un objeto con el entendimiento*¹³⁸; por lo que se concluye lo que Heidegger opina al respecto: que, así entendidas las modalidades, *el fundamento para la distinción entre posibilidad y efectividad está en el sujeto*.

Heidegger sugiere que la distinción entre lo que una cosa es y su existencia actual es también síntoma de finitud. Pero no de la finitud de la criatura frente a la infinitud divina cuya esencia sería existir, sino de la finitud de todo ente, también del ente máximo que es Dios, ontológicamente diferente de la plenitud irrestricta del Ser. Porque para Heidegger la diferencia entre lo que una cosa es y su actual existencia define a todo ente y es necesario superarla para acceder al Ser trascendiendo la *diferencia ontológica*. La razón es que esa distinción se establece a causa del tiempo, o mejor, de privilegiar el presente dentro del curso temporal. Sólo en función de si ahora son o no son los seres distinguimos en ellos su esencia de su ser; y por esa preeminencia del ahora establecemos la oposición ente-nada, sea ésta relativa o absoluta, el *contraconcepto del "summum ens"*. Pero si en lugar del presente hacemos del tiempo íntegro el horizonte de comprensión lo mismo nos dará ente que nada..., que nada de ente. Y así en la pregunta por la nada (*Qué es metafísica*) nos desentendemos de la distinción esencia-existencia propia del ente y nos orientamos al Ser trascendental.

En todas estas posiciones, aquí sólo esbozadas, se habla de una distinción entre esencia y ser que no es real. Y no lo es, porque en ella lo que un ente es remite a su ser actual o no serlo. Pero el ser no es algo que se dilucide respecto del sí o del no, ni respecto del ahora; esa oscilación pone al ser en el orden de la presencia mental y le otorga un sentido que llamaré constitutivo, el cual distrae de la creación e impide advertir la existencia real.

Constituir el ente no es ser, ni cometido alguno del ser; como no lo es distinguir algo de nada. Este sentido constituyente del ser tampoco se distingue realmente de la esencia

¹³⁸ *Crítica de la razón pura*, A 219, B 266.

Hay que retomar la cuestión. Si el *actus essendi* es anterior y más primordial que la *ousia*, en cambio su sentido primario se reduce a la mínima expresión cuando se lo entiende en el orden de la sustancia actual, por muy radical que en ese orden se pretenda. Porque entonces el ser no es sino el justificante de la comparecencia del ente, de su presunta posición *extra nihilum* o aparición fuera de la nada, o de su constitución como tal ente. A esto llamo el sentido *constituyente* del ser; según el cual, insisto, se lo comprende dentro del ámbito del establecimiento de los entes, de su constitución como algo fuera de la nada, y en dicho ámbito como lo primero y radical. Pero el ser en sentido constituyente no es el sentido del ser que se distingue realmente de la esencia; por dos razones: 1) porque entonces ejerce un papel, el de constituir un ente, semejante al de la *ousia*, y por tanto redundante, para el que no necesitamos añadir nada más radical que la esencia; 2) y además porque entonces el ser se piensa en contraste con la nada, como el distinguirse respecto de ella para ser algo; pero de ese modo se ignora su auténtico sentido, y en particular su índole creada, que remite el ser a Dios y no a la nada.

Lo que constituye a un ente como tal y lo distingue de la nada es su esencia: la esencia es aquello por lo que un ente es lo que es y no es nada. No es el ser la perfección última de los entes, sino la esencia: ella es lo perfecto, precisamente para *ser*. Porque la esencia no es la forma sola sin materia, ni la sustancia sola sin sus accidentes, ni la potencia sola sin sus actuaciones. La esencia pide algo completo, acabado, perfecto y sólo así suficiente para ser; en suma, la esencia es aquello a lo que le corresponde el ser, aunque éste se distinga de ella si es creado. Y por tanto, lejos de ser algo negativo la esencia es expresión de perfección y acabamiento, de suficiencia para ser. Si buscamos el ser en el orden de lo constituyente de los entes no podremos encontrarlo, porque a los entes los constituye su esencia. Todo lo constitutivo, lo que hace a un ente ser algo y no nada, es de orden esencial; y por tanto, en cuanto que es lo realmente distinto de la esencia, el ser no tendrá un sentido constituyente. Si la esencia es suficiente para ser y en cambio es potencial respecto del *actus essendi*, necesitaremos encontrar un sentido del ser que no esté en el orden constitutivo del ente y se distinga por ello realmente de la esencia.

Precisamente *la concepción del ser como ser de la esencia* es uno de los motivos hegelianos que Polo combate al afirmar que hay *una duplicidad de ámbitos en principio irreductibles: la esencia y la existencia. Tal irreductibilidad se debe establecer así: la esencia de suyo no existe*. Además, si el ser no tiene sentido constituyente, el ente no será algo coproducido por ser y esencia: *en ningún caso surge un resultado suficientemente asentado de la conjunción de esencia y existencia; la idea de una consistencia entitativa como último reducto de la realidad no representa una conclusión correcta en un camino de profundización a partir de Aristóteles*¹³⁹.

¹³⁹ AS, pp. 278, 370 y 371.

El referente de este enfoque que denominamos constitutivo del ser es la nada; el ser tendría como función establecer el ente, constituirlo para que se distinga de la nada, lograr que aparezca. El hallazgo tomista del *esse* se correspondería con la afirmación¹⁴⁰ del existir de los entes, que sin él desaparecerían, se reducirían a nada. Pero con ello se minora la referencia de la criatura a Dios, y se centra el sentido del *actus essendi* en la diferencia entre darse y no darse, acontecer o desaparecer, ser o no ser. Si crear es producir de la nada, hacer ser, ¿qué mediaría entre la nada y el ser? El acto de ser. Pero así el ser distingue al ente de la nada, y en tal caso vale igual para Dios que para la criatura, puesto que de ninguno de ambos puede decirse que son nada; pero entonces propiamente no se aprecia la distinción entre ser creado y no serlo.

Hay que retirar la mirada de la nada para entender la creación. Porque no está claro que el ser tenga opuesto, o que sea la nada su opuesto; ya que si el ser no es un género, menos será una especie y por tanto carecerá de opuesto. Además ¿por qué se busca comprender el ser desde su opuesto o en comparación con él? Lo más diferente de el ser no es su opuesto, sino que lo más diferente del ser creado es el increado; como dice Polo, hay *un sentido de la diferencia mayor que el de la negación*¹⁴¹. Por eso, *si el ser se distingue de la nada, todavía hay una distinción mayor: la que existe entre lo que se distingue de la nada y Dios; la distinción que expresa el “extra nihilum” es incomparablemente inferior a la que expresa el “ad extra”*. *El ser creado se distingue mucho menos de la nada que de Dios*¹⁴². En suma, hay que comprender el ser dejando de lado la nada; el ser no se comprende desde ella o en comparación con ella, sino desde Dios y en comparación con él; porque *desde el punto de vista del ser, lo creado sólo se distingue de Dios*¹⁴³.

La oposición ser-nada no es previa a la diferencia entre los seres, sino que primero es la diferencia entre el ser increado y el creado, y después la contraposición de éste con la nada. Si parece ilógica la afirmación de un tercio excluso más allá de la alternativa entre ser y no ser, por encima de la oposición entre ser creado y no serlo está el ser increado del Creador. Ello exige matizar la *plenitud extensiva e intensiva* que se atribuye a la oposición contradictoria, la cual *porque se refiere al ente en cuanto ente, y mira de modo directo al acto de ser, ha de ser considerada como la oposición por excelencia, la oposición en sentido estricto, la oposición de las oposiciones*¹⁴⁴. Hay que matizarla porque la distinción entre las criaturas y el Creador es previa a esa oposición, y es una distinción que no deriva de oposición ni incluye, por tanto, negación. Porque no es la oposición la mayor heterogeneidad real: lo más

¹⁴⁰ Y por eso a veces se dice que se conoce judicativamente (Cfr. GILSON, E.: *El ser y los filósofos*. Eunsa, Pamplona 1979, p. 298); frente a ello Polo dice que con el juicio lo que se conoce es la esencia extramental (Cfr. *La cuestión de la esencia extramental*, II).

¹⁴¹ HP, p. 406.

¹⁴² PFH, p. 139.

¹⁴³ CTC3, p. 347.

¹⁴⁴ MELENDO, T.: *Ontología de los opuestos*. Eunsa, Pamplona 1982, p. 198.

diverso del ente no es el no ente, ni como negación relativa ni como absoluta. Lo más diverso del ente... creado es su Creador: la mayor heterogeneidad es la diferencia, que no oposición, entre el ser creado y el increado. Tomás de Aquino dice que *no es posible que un ente en cuanto tal se distinga de otro, pues lo único distinto del ente es el no ente; por tanto este ente se distingue de aquél, porque en el primero se incluye la negación del otro*¹⁴⁵. Pero esto no puede aplicarse a la distinción entre Dios y la criatura, porque su diferencia no es de oposición. Como ha argumentado Ignacio Falgueras, *aunque existe diferencia real criatura-Creador, no se da oposición real criatura-Creador ni viceversa, pues toda oposición implica reciprocidad, pero la mencionada relación no la admite*¹⁴⁶: Dios es enteramente trascendente e irrelativo a la criatura.

El enfoque constitutivo del ser no lo distingue *realmente* de la esencia (no toda distinción es real); en el fondo, porque no tiene nada que añadirle a ésta, porque ignora el *esse*. Incluso al compararla con la nada no salimos de la esencia: la ponemos o la quitamos, pero nada más; ahí no encontramos el ser, porque ser no es constituir una esencia, sino realmente distinto de ella. Y por eso a veces se afirma que *el ser es activo de suyo, aunque de un modo inefable*; pero será inefable por defecto, por desconocer su sentido. Falta indicar qué es el *actus essendi*, mostrar su sentido inteligible; es decir, una averiguación precisa del sentido que tiene la existencia *en cuanto que distinta de la esencia*. Lo cual requiere un sentido del ser no meramente constitutivo, para que su distinción con la esencia no sea sólo virtual. *La doctrina de la distinción virtual entiende la realidad como consistencia; cierto que en algún sentido la consistencia necesita de la existencia, pero no abre sitio a su intelección*¹⁴⁷. Por eso, la intelección poliana del *esse*, al encontrar su preciso sentido, acentuará la realidad de su distinción con la esencia en las criaturas.

Al respecto, a veces se afirma que esencia y ser no se distinguen *ut res et res* (Gil de Roma); y el sentido de semejante observación es minorar la distinción real, como si esencia y ser, en cuanto que son sólo coprincipios *constitutivos* del ente, no llegaran a ser realidades cada una por su cuenta tal que pudieran distinguirse de ese modo. Pero el descubrimiento íntegro del sentido del *esse* fuerza la afirmación de su real y completa distinción de la esencia. Ciertamente no como cosa y cosa, porque ni ser ni esencia son cosas, sino *mucho más diferentes* que una cosa de otra, mucho más diferentes que *ut res et res*. Porque la diferencia entre dos cosas es menor que la que se da entre la esencia de una criatura y su existencia real.

¹⁴⁵ *In Boethium de Trinitate* 4, 1.

¹⁴⁶ *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real "esse-essentia"*, *Revista de filosofía* VIII (1985) 230.

¹⁴⁷ AS, p. 359.

La aportación poliana a la filosofía del ser consiste en señalar la prioridad del ser creado para la criatura; como primera, la existencia desborda la actualidad de la presencia mental

Polo ha ido más lejos aún: no sólo ha remitido a la esencia la constitución o el establecimiento del ente, ni solamente ha primado la distinción ente-Dios sobre la distinción ente-nada; sino que se le ocurrió la idea de que la constitución de un ente, su aparente consistencia intrínseca, así como su emerger fuera de la nada o su intrínseco establecimiento como algo real, no son otra cosa que su mera presencia, dada o figurada, ante la mente del hombre: el haber algo puesto ahí delante (*objectum*). E interpretó esa presencia como mental, no como ópticamente real: cierto requisito y limitación de nuestro inteligir. Se formula así una tesis gnoseológica innovadora, el límite mental humano; pero se formula sobre todo una tesis profundamente metafísica: que el ente carece de consistencia, no se establece para ser algo en propio, sino que es creado, existencial dependencia. En las criaturas, existir no es ser algo porque la esencia depende del ser, y *si la esencia depende del ser, el ente no exige constitución unitaria (la constitución es la suposición mental)*¹⁴⁸.

Aquí está la afinidad entre la tesis tomista de la distinción real de esencia y acto de ser, y la poliana de la limitación de la mente humana. Estriba en ubicar en la inteligencia humana la consistencia del ente, su ser *algo*¹⁴⁹. Existir realmente no es consistir en..., ni establecerse como..., ni distinguirse de la nada: todo esto es presencia mental, haber. En cambio, el ser es creado; luego se distingue realmente de Dios, por dependiente de él, y consiguientemente también de la esencia por la que el ente es lo que es y no es nada. Por ello, *la consistencia del ente se constituye cuando no se atiende a lo que significa ser*; pero si se atiende hay que decir que *el ente de suyo no existe*¹⁵⁰, y que su existencia es realmente distinta de su esencia porque depende exclusiva y completamente del Creador. Frente al establecimiento o constitución del ente como algo (su presencia ante la mente del hombre) hay que hablar ahora de inexistencia de la esencia, y de dependencia del ente respecto de su Creador.

Si la constitución de un ente debe reducirse a su presencia a la mente, lo mismo ocurre con la nada: se reduce al límite mental tanto como el ente constituído; porque la negación del ente no evita el límite sino que lo consagra, no evita su presencia sino que la vacía. Y por tanto la nada no es tan opuesta al ser, sino que es tan actual como el supuesto ente, y conviene con él en su presencia a la mente del hombre. Ser y nada ¿de qué son especies? De lo que nos está presente. Ente o nada, consistencia entitativa o presencia vacía, actualidad llena o desprovista de contenido;

¹⁴⁸ AS, p. 342, nota.

¹⁴⁹ Polo niega que el *aliquid* sea un trascendental (NIR, pp. 214-5), y lo reduce al límite mental: *S*, pp. 82 ss.

¹⁵⁰ AS, pp. 362-3.

en todo caso, límite mental, presencia. Parejo es el diagnóstico heideggeriano que late en *Qué es metafísica*: que la nada pertenece al ser porque sobre su fondo emerge el ente en cuanto ente: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Y también en un sentido semejante Hegel afirmó que *son lo mismo el ser y la nada*¹⁵¹; por cuanto, como se ha dicho, *ambos coinciden en su inmediatez e indeterminación*¹⁵²; o bien, como aquí sugerimos, porque ambos se establecen sobre la actualidad mental. Y es que la nada no es real: como ausencia del ente, es su presencia vaciada, la actualidad mental sin contenido; y por eso, *entender que la realidad ha de oponerse activamente a la nada es una extrapolación que mata en su raíz lo que debe llamarse investigación metafísica*¹⁵³.

Todo esto quiere decir que cuando pensamos el ser en sentido constituyente, o como la actualidad de la esencia, etc. reducimos el ser a presencia: a aparecer o desaparecer; pero eso es una limitación del cognoscente humano, cuya presencia articula el tiempo. Existir realmente no es estarnos presente; afirmar lo contrario es ignorar la creación.

La idea de reducir la constitución del ente fuera de la nada a la presencia mental humana encontró una formulación más precisa: Polo localizó en la noción de *actualidad* la exigencia de presencia que limita nuestra mente impidiéndole acceder al carácter creado de los entes, a su dependencia del Creador. La reducción del ser a presencia se consagra al afirmar la actualidad del ser. Y por eso Polo propone que la actualidad es nota del objeto pensado, no de la realidad extramental: *actualidad equivale a presencia mental, la cual se distingue del ser*¹⁵⁴.

Pensar el ser en términos de presencia, de darse o no, es lo natural, lo que la inteligencia tiende a pensar en la medida en que aspira a entender, a ejercer su acto; porque su acto es actual, la *energeia* aristotélica. Pero sobre lo natural está lo libre, lo personal: y conocer la creación es libre. Además es muy fácil de alcanzar esa libertad: nace del discernimiento entre el *primum cognitum* y el *primum reale*. Lo cual exige ante todo reconocer el *primum cognitum*, la actualidad del pensar; a eso llega Aristóteles, que es quien formuló la noción de *energeia*. Pero del *primum reale* no pudo tener noticia por la sencilla razón de que su conocimiento no es abstractivo; por eso supuso en la realidad extramental una copia de la *energeia*: la *entelecheia*. En cambio, la fe permite el conocimiento de la creación, pero más que en sí misma porque proporciona la ocasión de desprenderse de la experiencia sensible. La creación no es sensible, y por eso mientras la inteligencia no se libere de su dependencia de la sensibilidad no podrá conocerla. Potenciar la inteligencia para que no necesite convertirse a la fantasía es cuestión de hábitos adquiridos, de libertad

¹⁵¹ Ciencia de la lógica § 87.

¹⁵² HEIDEGGER, M.: *Qué es metafísica*, III.

¹⁵³ S, p. 205.

¹⁵⁴ CTC3, p. 23.

intelectual. Y por eso Polo entiende que el abandono del límite no es necesario, sino que lo ofrece como una propuesta personal.

En todo caso, desde el confinamiento epistemológico de la actualidad Polo emprendió una reformulación de la filosofía, que entiende constituida desde el descubrimiento de lo actual¹⁵⁵, y una rectificación de su historia, para depurarla de ese componente lógico y evitar que se proyecte a la realidad. Dicha rectificación había de empezar por Parménides que fue el primero en identificar el ser con el pensar. Toda la filosofía de Polo consiste en rectificar al eleata en ese punto; precisamente señalando el límite mental, en virtud del cual el pensar *se distingue en general del ser*: son distintas la actualidad del pensar y el ser de lo pensado.

Particularmente Polo ha centrado su atención en el pensamiento aristotélico, y especialmente en el doble sentido de su noción de acto, señalando cierta aporía del estagirita en la determinación de lo primero: *lo que tienen de común la “energeia” y la “entelecheia” es que son primeras. La “entelecheia”, si se substancializa, es más primaria que la “energeia”, puesto que ésta sería acto segundo, si el otro es primero. Pero cuando se trata de Dios, del primero “simpliciter”, Aristóteles habla de “energeia”. De modo que la manera como Aristóteles aborda la noción de primero es oscilante*¹⁵⁶. Para Polo la noción de *entelecheia*, es un volver a Parménides¹⁵⁷, una indebida proyección a la realidad extramental de la actualidad mental. En cambio, es un acierto ubicar la actualidad en la praxis del pensar: *acepto la noción de “energeia”, no la de “entelecheia”, que no pasa de ser una extrapolación*¹⁵⁸.

Sin embargo, no todo acto es *energeia*, no todo acto es el de pensar; en particular, sobre la *energeia* está el hábito de los primeros principios, el acto intelectual que se corresponde con otro a su vez distinto de la *energeia*, el *actus essendi*. Porque frente a la oscilación aristotélica acerca de lo primero hay que sentar el carácter primordial de la creación: para las criaturas lo primero es su ser creadas. En esta dirección abocamos a la distinción real tomista: *la rectificación de Parménides concuerda con la gran averiguación de Tomás de Aquino*; posición en las antípodas de Fabro, que considera en la misma línea a Parménides y Tomás de Aquino. Se trata de entender el sentido primario del ser más allá de la actualidad en función de la cual hablamos de la constitución y establecimiento de los entes o de su destacarse de la nada. Así lo distinguimos realmente de la esencia que constituye al ente, y retiramos de ésta la índole actual declarándola potencial respecto de él, precisamente porque lo hemos encontrado como la primariedad real sustitutiva de la

¹⁵⁵ Cfr. IF, p. 29.

¹⁵⁶ NIR, p. 218.

¹⁵⁷ Prólogo a YEPES, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*. Eunsa, Pamplona 1993, p.22.

¹⁵⁸ NIR, p. 226; cfr. en general todo el c. I de la tercera parte.

entelecheia sustancial: lo primero para la criatura es ser creada, el *actus essendi*. En suma: *la distinción real tomista no permite hablar del ser como actualidad*¹⁵⁹.

Pero si acto no es actualidad, tampoco potencia lo es; ni son actuales las sustancias, las naturalezas ni la esencia del universo; la actualidad se ciñe al objeto pensado, es el límite mental. Y así nada sabemos del acto por decir que es inactual; su persistencia no tiene el sentido de dilatar el acto para evitar reducirlo a la actualidad: eso abunda en la presencia mental. Y por otro lado sí que hay un acto actual: el de pensar, la *energeia*. En cambio, con independencia de la presencia el acto es previo a la potencia; más aún, es esa prioridad: también si es inactual *acto significa primero*, la respuesta final a la búsqueda milesia de la *arjé*, de los principios; y además *los actos se distinguen en cuanto que primeros*¹⁶⁰. La actualidad es prioridad, aunque sólo mental; en cambio, hay una prioridad real, radicalmente primera, que se mantiene en su calidad de tal sin decaer ni cesar, persistente en su prioridad: es el ser creado del universo. Ser creado es lo primero del universo, y ante todo es eso: primacía persistente. Pero hay más actos que el ser del universo; porque además está el ser de quien depende la actualidad del pensar, el cual no se reduce al mantenimiento de su prioridad; y porque también Dios es primero: absolutamente el primero.

El ser creado es la intrínseca dependencia de la criatura respecto del Creador; y la creación es la diferencia y conjunción de ser creado e increado

Existir es un nuevo sentido del ser, el *actus essendi*; pero proponemos conocerlo intelectualmente, es decir, comprender su sentido primario. Si decíamos que el ser es anterior y más primordial que la *ousia*, es porque hablamos de la criatura, ya que en Dios su esencia es su ser. Y, efectivamente, lo primero para una criatura, antes que ser lo que es y para serlo, es ser creada. Pero entonces ser no es constituir el ente, sino, para lo creado, depender del Creador; esta dependencia es, para el universo, una prioridad persistente.

El ser creado, en cuanto que se distingue realmente de la esencia, no puede referirse a ella, no puede ser constitutivo del ente. Pero si no se refiere a la esencia por cuanto de ella se distingue, eso acontece porque se refiere a Dios y precisamente porque es creado. Y por esto se dice que el ser creado es realmente distinto de la esencia, porque no se remite a constituir a ésta, a sacarla de la nada estableciendo al ente, sino que se refiere al Creador: es la dependencia creatural respecto de él. En suma, se propone un sentido para el ser creado: *depender* de Dios, y en esa medida *distinguirse* de él y ser *junto con* él; sin que por otro lado la criatura sea un añadido real al ser increado, puesto que solamente es creada.

¹⁵⁹ CTC3, p. 23.

¹⁶⁰ CTC41, p. 48.

La creación no se comprende desde una comparación de la criatura con la nada, porque *una negación activa de la nada comprometería el existir creado en una tarea sin perspectiva alguna*¹⁶¹. La creación se comprende mejor desde la distinción de la criatura respecto de Dios y su completa dependencia de él. Por eso el principio de contradicción, que A no es no A, es sólo una ley lógica. En cambio, el ser creado del universo es principio de *no* contradicción, y *no se distingue del no ente, sino de los otros primeros principios; la no contradicción rige en cuanto que no aparece el no ente; y esto significa persistencia: acto primero que persiste*¹⁶². La prioridad persistente es el ser creado del universo, no el distinguirse de la nada sino su distinción y dependencia del Creador.

Por tanto, resulta discutible la definición clásica de creación como *producción "ex nihilo" del ser: crear es hacer de la nada*¹⁶³. Ante todo porque con esa idea de la creación se destaca al ente de la nada, pero la creación no liga ente y nada, sino ente y Dios. Además, porque el término adecuado de la creación es la persona, no el ser ni el ente. Y finalmente, porque la creación no es ninguna acción. En suma, *crear no es producir el ente como tal; el como tal del ente sólo es producido por la constitutiva limitación de la mente humana*¹⁶⁴. Definir la creación como *originación ex nihilo* es definirla diferencialmente en contraposición con la generación natural o la producción técnica; y esa diferencia se toma de la causa material *ex qua*. Sin embargo lo más llamativo de esa contraposición sería la causa eficiente, porque lo más significativo de la creación es ser la obra *ad extra de Dios*. Pero además, no es oportuno contradistinguir creación *ex nihilo* de generación o producción *ex aliquo* porque no son especies de un género común: la generación natural y la producción artificial son también criaturas. La contraposición indicada sólo podría inducir a pensar que lo producido *ex aliquo* no es creado, cuando precisamente por ser tal lo es necesariamente.

Lo que pasa es que la creación no es ninguna mediación entre Dios y la criatura, ninguna acción originante. Como la criatura no se refiere a la nada ni emerge de ella, la creación no es su *originación* sin sujeto previo, sino que importa antes que nada la distinción del ser creado respecto del increado, y su completa dependencia de él. La creación es la diferencia entre Creador y criatura, el mismo ser creado: el ser distinto de Dios, dependiente de Dios y coexistente con él. Por eso conocer la creación no es conocer cierta acción divina de la que la criatura procede, ni una conexión o relación entre ambos; conocer la creación es conocer el ser creado, el cual se distingue del increado porque depende de él. Ciertamente que, por dependiente, la criatura demuestra al Creador; pero lo hace sin proporcionar una noticia suya completa ni establecer mediación: *a Dios no se le conoce como primer principio de*

¹⁶¹ S, p. 205.

¹⁶² NIR, p. 246

¹⁶³ GRENET: *Ontología*. Herder, Barcelona 1985, p. 265.

¹⁶⁴ AS, p. 363.

otros, sino como primer principio de identidad¹⁶⁵. Sencillamente, Creador y criatura coexisten, recabando la criatura para sí, por dependiente, esa coexistencia. Ciertamente también que cabe decir que la criatura surge de la nada, sin causa material, y como obra divina, en analogía con la causalidad eficiente. Pero esto quiere decir que depende enteramente del Creador, sin ningún requerimiento ni condicionante previos; es distinta de Dios en dependencia suya, y eso es lo peculiar de su entidad: ser creada. La criatura se distingue de Dios porque existencialmente depende de él; el ser creado es esta distinción y dependencia.

Así el monismo queda definitivamente roto, porque la distinción, en cuanto que ser, entre lo creado y el Creador es lo primero, la creación misma. Si la creación exige la ruptura de la unidad del ser, su división en creado e increado, entonces el tema de la creación no es el de la participación en algo uno, el ser; ni el de la aparición del ser que establece a un ente como distinto de la nada o que lo constituye como algo; sino, más bien, el del consorcio entre dos seres, uno de los cuales depende del otro, la criatura y Dios; o el de la concurrencia entre el ser creado y el increado. Por tanto, no participación ni recepción de ser, sino ser creado, dependencia existencial y coexistencia con Dios.

Ser creado es co-ser: ser con el Creador; si lo creado es principio será co-principio, si un existente co-existente. Ser-con expresa la completa dependencia, la intrínseca referencia de lo dependiente a aquél de quien depende; incluso si ser creado es ser *ab alio*, exigirá necesariamente ser *cum eo*. Con todo, el término *coexistencia* es empleado por Polo exclusivamente para el ser personal, por cuanto para él reserva estrictamente el carácter de además (de la operación, y, sobre todo, de Dios); mas eso es porque el ser personal satisface intensa y adecuadamente el significado de la creación. Pero también para el universo existir tiene que significar de algún modo ser junto con Dios y en dependencia de él, co-ser; y por eso se habla de pluralidad de primeros principios mutuamente vigentes. La pluralidad de primeros principios que expresa la creación del universo material es, por decirlo así, un caso de esa exclusión del monismo enteramente patente en el ámbito de las personas. Si ya los principios no son uno solo¹⁶⁶, muchos menos las personas. Ni un solo principio, ni persona única; en general, no es admisible el monismo óntico, la unicidad en el ámbito existencial. La creación es precisamente la exclusión del monismo en el orden del ser: el ser no es único; por eso el tema de la creación es el de la distinción y conjunción de actos de ser. Hay que excluir el monismo en la comprensión del ser creado porque *qua talis* se refiere al Creador, depende de él; e incluso el *esse* divino tampoco permite el monismo si creemos en la Trinidad divina.

En resumen, ser no es aparecer ante la mirada, destacarse sobre el telón de fondo de la nada, comparecer y constituirse como algo, o establecerse como una

¹⁶⁵ CTC41, p. 40.

¹⁶⁶ Polo refiere esta idea a su lectura juvenil de la *Filosofía fundamental* de Balmes, cfr. *El conocimiento habitual de los primeros principios*, p. 53.

cosa: eso es haber, presencia; pero el ser no se refiere a la mirada humana. Ser creado es distinguirse del Creador en dependencia de él y referido a él. Luego lo nuclear de la creación no es el *actus essendi* en sentido constituyente, la supuesta participación de lo creado en él, sino la conjunción de dos *actus essendi* distintos: Dios y la criatura. Lo primero no es el *esse* a solas, entendido como posición del ente frente a la nada, sino la concurrencia de plurales y diversos actos de ser: la conjunción del ser creado con el increado, su dependencia de él. Por tanto, *para entender el acto hay que entenderlo como dependencia pura*¹⁶⁷; lo primero para la criatura no lo es por sí solo, sino junto con lo primero absoluto, con el Creador. Precisamente se trata de que el acto de ser creado es la dependencia de la criatura respecto del Creador, y en esa medida su neta distinción respecto de él. Por tanto, no se niega el descubrimiento tomista: el ser es acto; pero se le añade algo: es acto, pero no a solas; o no es el único acto, sino que es acto concurrente con otros actos. Y la creación es precisamente el tema de la coexistencia de actos: el ser increado y el ser que de él depende.

La dependencia creatural puede ser causal o libre: son distintas la existencia del universo y la de las personas

El límite mental es la unicidad del objeto pensado: *sólo se piensa lo uno*¹⁶⁸; incluso cuando se trata de una multiplicidad se piensa *sub specie unitatis*, reuniéndola en un solo objeto mental. Por eso, si la diversidad y no la unidad es lo primero real, la creación misma: *¿cómo conocerla con una actividad cognoscitiva creada?*¹⁶⁹. Para conocer una pluralidad irreductible no sirve la idealidad de nuestro pensamiento, sino que es necesario el abandono de la unicidad, del límite mental, que se logra con el conocimiento habitual; y los hábitos dan cabida en la dinámica intelectual humana a la libertad personal. Habitual será entonces el conocimiento de la creación, porque como distinción y conjunción de ser creado e increado es una pluralidad irreductible; y habitual es el conocimiento del ser creado, porque como primaria dependencia remite la criatura al Creador.

El universo material es criatura, depende de Dios, pero de otro modo que las personas: una es la dependencia causal del universo material, y otra la dependencia libre de las personas. Por eso, la presencia mental tanto *suple* el ser extramental como *indica* el ser con intimidad libre; es decir, el pensamiento se refiere pluralmente al ser, y el abandono del límite tiene varias dimensiones justamente en orden a los diversos existentes.

Ya hemos dicho que el ser creado es para el universo material lo primero. Y con una prioridad que se mantiene indefectible, que persiste sin consumarse ni cesar.

¹⁶⁷ De Polo, citado por YEPES, R.: *La antropología trascendental de Leonardo Polo*, en FALGUERAS-GARCIA-YEPES: *El pensamiento de Leonardo Polo*, p. 68.

¹⁶⁸ Cfr. ARISTOTELES: *De anima* III, 6; 430 b 14-5; *Metafísica* V, 6; 1016 a32-b3.

¹⁶⁹ CTC2, p. 154.

Un principio que se mantiene como tal, que no da lugar a algo posterior, que ni cesa ni es seguido, es comienzo trascendental: el cosmos comienza a ser, no es realidad originaria. El universo material es así una realidad principiada, creada. Porque lo que comienza a ser no es originario: una realidad que exige primero ser es una realidad dependiente; en cambio Dios no exige primero ser para ser Dios, sino que para él ser Dios es ser: aseidad, identidad.

Ahora hay que decir que esa persistente prioridad es causa. Si el ser del universo se considera como distinto de la esencia es una prioridad meramente persistente; Polo dice principio de no contradicción; y de esa manera se distingue como ser creado del ser increado: *porque uno es no contradictorio, y el otro idéntico*¹⁷⁰. Pero si se considera que es el ser del universo, cuya esencia es la causalidad predicamental completa, la concausalidad, entonces el ser creado es causa; Polo dice principio de causalidad trascendental; y en esa medida el ser creado se refiere al increado. Porque ¿cómo la persistente prioridad puede ser causa?, ¿cómo admite la esencia tetracausal como análisis suyo? No por sí mismo, pues la prioridad persistente carece de identidad, de sí mismo: no es causa, ni efecto, ni nada, sino prioridad persistente. Sólo puede ser causa en dependencia de, o mejor, en referencia al Incausado; es decir sólo puede ser causa causada. Y ello muestra, por contraste, una noción de Incausado positiva: incausada es la identidad de ser y esencia; identidad por ello originaria: Dios es el Origen. Y de esta manera se demuestra *realmente* la existencia de Dios: porque a Dios no lo da a conocer tanto el que la criatura *exista*, sino el que lo que existe es *criatura*.

La noción de Incausado no es negativa, el carecer de causa, sino positiva: el ser originario. Como noción negativa se opone a ser causado, como positiva a la idea, de matriz spinozista, de *causa sui*. Porque la noción de Incausado es inversa a la de *causa sui*: no una esencia que exista por sí misma, sino una existencia que de suyo, originalmente, es esencia. Paralelamente, la noción de causa causada es inversa a la de efecto: no una esencia que exista por otro, sino una existencia que no es de suyo esencia. En ambas inversiones el esencialismo cede ante la prioridad de la existencia.

El universo como criatura es causa primera¹⁷¹. La novedad aquí del planteamiento poliano es que la dependencia creatural, que suele formularse diciendo que la criatura es efecto, se invierte: la criatura es causa. Porque si la causa fuera Dios y el universo su efecto, como éste, en lo que tiene de suyo, es independiente de la causa, entonces lo creado no sería completamente dependiente del Creador; en

¹⁷⁰ NIR, p. 246.

¹⁷¹ Polo ha rechazado la noción de causa primera por espontánea y por degradarse en sus efectos (NIR, pp. 250 ss). Eso vale si se aplica a Dios como creador del universo; pero no para el ser del universo, el cual es causa al margen del efecto, y por tanto ni espontánea ni degradada. En cambio Polo habla del primer principio de causalidad, es decir, de que en algún sentido la causalidad es primera.

cambio la causa remite al Incausado. Por eso hablamos de *alteración del par causa-efecto*, pues *lo creado es causa, no efecto*¹⁷².

Ahora bien, esa alteración nocional es posible precisando que lo primero es causa: a) si causa es causa causada, y b) si causa no es causa de efecto. Causa primera es causa causada, es decir, dependiente del Incausado, o referida a él. Si ser creado es co-ser, la causa primera será coprincipio junto con la originaria identidad divina; porque la causa primera no lo es por sí misma, sino por el Incausado. La creación del universo es la mutua vigencia de los primeros principios: la causa primera y la identidad sin la cual no es causa lo primero, ni primera la causa. Por otro lado, causa primera no es causa *de...*: ni de efecto, ni de resultado alguno. La noción de causa primera no exige efecto ni resultado, más bien lo veda, por la sencillísima razón de que lo creado no es el efecto o el resultado, sino la causa. Por tanto, no veo correcto decir que *la noción de causa implica necesariamente la de efecto*, o que *ser causa real pura es tener efecto real puro*¹⁷³; para que la causalidad sea primera, la causa ha de entenderse como causada y no como causa de. Lo que está en juego es si la noción de causa dice relación a lo posterior, al efecto y resultado, o más bien a lo anterior, al Incausado, y tener así alcance trascendental, ser la dependencia creatural; aquí está la inversión del par causa-efecto, una retroreferencia de la causalidad, desde el efecto al Incausado: la causa es causada.

Por tanto, el ser creado del universo es causa primera, primer principio; aunque no único primer principio, sino coprincipio junto con la identidad. Pero se puede ser primero sin ser principio, o *además* de los principios. Como ser creado es depender del Creador, podemos sugerir una mayor dependencia: el ser libre depende más intensamente de su Creador que la causa primera, porque ser causa es una dependencia mínima. Por otro lado, la criatura causal no determina al Creador, y por ello *el sentido causal de la creación no la agota*¹⁷⁴, siendo posible una segunda creación: se puede depender de Dios en sentido causal, y también en sentido nativo y destinal. Así se enfoca la libertad trascendental como ser creado de la persona: una intensificación de la primariedad de la libertad, que lo es de la dependencia existencial del ser personal, es decir, de su índole creatural. Por esta intensificación del depender, la persona es el término adecuado de la creación, más que el universo.

El ser creado de la persona es la libertad filial, no una prioridad sólo persistente. Polo ha afirmado que *“el hombre es persona” equivale a “el hombre nace de Dios”*¹⁷⁵; de acuerdo con eso, la creación de las personas es el nacimiento de los hijos, y por eso dice que en el hombre *la condición de hijo no es secundaria*¹⁷⁶,

¹⁷² NIR, p. 252.

¹⁷³ FALGUERAS, I.: *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real “esse-essentia”*, *Revista de filosofía* VIII (1985) 232 y 240. En *Crisis y renovación de la metafísica*. Univ. Málaga, Málaga 1997, Ignacio Falgueras ha puntualizado la posición a que objetamos.

¹⁷⁴ S, p. 290.

¹⁷⁵ *La radicalidad de la persona*, *Themata* 12 (1994) 224.

¹⁷⁶ *El hombre como hijo*, en CRUZ, J. (ed.): *Metafísica de la familia*, p. 322.

sino primaria. Pero la filiación no es sólo *el modo de originarse*, como que una persona procede siempre de *otras personas*, ni tampoco expresa sólo *dependencia de origen*¹⁷⁷. Lo distintivo de la filiación es ser más que principio porque es relativa a la paternidad, y el hijo depende del padre no sólo en términos de principio, sino en la entera relación paterno-filial. Pero esa dependencia no es causal sino libre, aportada recíprocamente por padre e hijo: una paternal entrega no sólo recibida, sino *asumida, apropiada e integrada*¹⁷⁸ por el hijo, renovada por él. Por eso, no basta decir que el ser del hombre está menos restringido por la esencia, o que *el ente personal tiene la más plena participación en el ser*¹⁷⁹: el ser personal es *además* de Dios, coexistente con él.

La heterogeneidad entre el ser material y el personal, aquí sólo indicada, es una ampliación temática en el conocimiento del ser creado debida al abandono del límite mental; y parece una equivocidad contraria con la analogía. Pero si comparamos la analogía del ente con la ampliación trascendental poliana el resultado no es una discusión sobre aquélla, sino otra acerca de los conceptos comunes y propios. Un concepto común no impide además los propios de sus referentes; en particular, un concepto análogo demanda la averiguación de los conceptos propios de los diversos a los que se refiere, justamente porque ha prescindido de ellos o no los incluye clara y explícitamente. La heterogeneidad del ser material y el personal no niega el común concepto de ente, por fuerza análogo, sino que sugiere averiguar lo propio de los heterogéneos que vincula; y hablar entonces de *ser causal* o fundamental para el universo físico, y de *ser libre* para las personas. Con todo, la existencia, causal o libre, no se conoce conceptual sino habitualmente; pero se trata de que un concepto análogo no impide otros conocimientos más precisos acerca de los diversos que aúna.

Lo que impide la ampliación poliana es considerar la analogía como *la traducción en el plano lógico de la participación entitativa*, porque la heterogeneidad del ser causal y el personal, que permite un imperfecto concepto común, excluye algo realmente común, el ser, de lo que se participe diversamente. En cambio, la pluralidad de seres heterogéneos no impide su coexistencia; coexistencia de diversos y operaciones cognoscitivas que objetivan un común concepto de ellos, son suficiente justificación de la analogía.

¹⁷⁷ YEPES, R.: *Fundamentos de antropología*. Eunsa, Pamplona 1996, p. 285.

¹⁷⁸ *El hombre como hijo*, p. 324.

¹⁷⁹ FORMENT, E.: *Lecciones de metafísica*. Rialp, Madrid 1992, p. 343.

9. LA CREACIÓN Y LOS PRIMEROS PRINCIPIOS.

La idea de la creación del universo surge a partir del conocimiento de Dios. El hombre, que quizás no conoce adecuadamente ni la esencia ni la existencia divinas, puede en cambio alcanzar a saber que es verdad que Dios existe¹⁸⁰; y ello lo consigue a partir de lo creado, y de múltiples maneras.

Una vez el hombre llega a conocer que Dios existe, se produce lo que cabría llamar un *vuelco metafísico*. Este vuelco consiste en que si la metafísica había empezado desde los seres más inmediatos al hombre, inquiriendo por sus elementos constitutivos, principios y causas, etc., una vez alcanzada la existencia de Dios, es a él a quien reserva con propiedad el término *ser*; y a los que antes consideraba seres en toda su integridad, ahora les retira la suficiencia de su ser y los hace depender radicalmente de Dios. Dios es *el que es*, según la expresión bíblica, y de las criaturas sólo puede decirse que *son* en dependencia de Dios y en referencia a él.

Este vuelco metafísico es el que hace de la filosofía primera una filosofía creacionista, y su quicio es la división del ser en creado e increado. Lo nuclear de la filosofía creacionista es afirmar la primariedad absoluta del ser divino por increado, y la radical diferencia de toda criatura, y por serlo, respecto de Dios: su intrínseca dependencia de él.

El ser increado como identidad originaria

El sentido primordial de la filosofía creacionista consiste, ante todo, en destacar el carácter absoluto, irrelativo y taxativo de la existencia divina; caracteres de los que hay que privar al ser de las criaturas, precisamente aquéllas de las que la metafísica partió, y a las que, hasta ese mencionado vuelco, concedía el ser con toda suficiencia. Pero ahora la existencia, el ser, se predica de una manera incondicionada, necesaria, irrespectiva y autosuficiente sólo de Dios: sólo él es ser increado.

Así lo entiende también Gilson, quien, al estudiar la tematización de la creación en la edad media, encuentra medular la afirmación de la supereminencia divina: *más allá de todas las imágenes sensibles y de todas las determinaciones conceptuales, Dios se asienta como el acto absoluto del ser. El concepto que de él tenemos no puede enunciarse explícitamente sino en este juicio: el ser es el ser, posición absoluta. Así, decir que Dios es el ser equivale a sentar su aseidad*¹⁸¹. También, la noción de Dios como *ens a se* es uno de los pilares básicos que sostienen el edificio conceptual del aquinate sobre la creación¹⁸². Y por eso Tomás de Aquino entiende que los platónicos, pensando que *es necesario que haya algo en el vértice de*

¹⁸⁰ Cfr. TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 3, 4 ad 2.

¹⁸¹ *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid 1981, pp. 60-1.

¹⁸² MORALES, J.: *El misterio de la creación*. Eunsa, Pamplona 1994, p. 83.

todas las cosas tal que sea por esencia su mismo ser, llegaron al conocimiento de Dios a partir de la dignidad del mismo Dios¹⁸³.

La gran novedad de Tomás de Aquino para formular esta radical superioridad del Ser Divino que mencionamos, es que en Dios su esencia es su ser y en las criaturas no ocurre eso. El subsiguiente recurso teórico de la participación entitativa debe ser entendido desde la composición de esencia y ser, como en ocasiones hace el propio Tomás de Aquino; pero el hallazgo tomista puede formularse también sin acudir al expediente teórico de la participación, en razón de que dicho expediente tiene también muy serios inconvenientes. El hallazgo podría formularse escuetamente así: el descubrimiento de la identidad divina entre esencia y ser, y de la diferencia creatural entre esencia y ser. Para Dios, el ser increado, la identidad existencial, que sólo puede ser originaria: Dios es la realidad originaria, el Origen. Para la criatura la diferencia; diferencia ante todo respecto de Dios, único ente cuya esencia es su ser; y, por ello, diferencia intrínseca entre la propia esencia y el propio ser, que es creado. Se trata, en suma, de reservar la identidad a Dios: ser Dios es idéntico con existir Dios, y por eso se dice que Dios es *ens a se*, realidad originaria; en Dios, su esencia es su ser. Esto es lo que significa que Dios es el ser increado. En cambio ser criatura no es existir la criatura, las criaturas son *entia ab alio*; y eso quiere decir que ser algo distinto de Dios no es serlo de una manera irrespectiva y taxativa: no, sino que tan sólo lo es en dependencia del Creador. En las criaturas su esencia no es su ser, sino que su ser es creado.

El principio de identidad parece que fue formulado por el escotista español Antonio Andrés en estos términos: *todo ente es ente*. Posteriores formulaciones son las de Maritain, *cada ser es lo que es*, o Geral Phelan: *el ser es el ser*. Pero la más reconocida y afortunada es la de Gardeil o Garrigou-Lagrange que lo enuncian así: *el ente (como existente) es el ente (como esencia)*; y también Maquart: *el ente (como participio) es el ente (como nombre)*¹⁸⁴. Contra el alcance real de la identidad se ha manifestado, en cambio, Van Steenberghen¹⁸⁵.

La comprensión de la creación consiste, ante todo, en retirar esta identidad de las criaturas y reservarla para Dios. No cabe decir el ente es el ente, de acuerdo con las mencionadas formulaciones del principio de identidad, más que en el caso de Dios; en las criaturas no: porque su esencia no es su ser; sólo en Dios hay identidad plena: su esencia es su ser. Ya Siger de Bravante, al negar la realidad de la distinción entre esencia y ser, entendía esto precisamente, cuando afirmaba que *esse hominem de homine est praedicatum essentiale*¹⁸⁶; pero, de acuerdo con la distinción real, un ente no es de suyo ente, si hablamos de lo creado, sino que sólo lo es *ab alio*, en dependencia del Creador.

¹⁸³ *Super evangelium Iohannis*, prólogo.

¹⁸⁴ Cfr. GONZALEZ ALVAREZ, A.: *Tratado de metafísica*. Gredos, Madrid 1987, v. I, p. 140.

¹⁸⁵ Cfr. *Ontología*. Gredos, Madrid 1965, p. 65, nota 23, y p. 68.

¹⁸⁶ *Qaestiones in metaphysicam* 7, f 52 rb 13.

Por tanto, hay que excluir afirmaciones como que *la ley fundamental del ser es su identidad plena y entera*, o que *los dos caracteres de la realidad de experiencia son: el valor absoluto de ser y su individualidad finita*; lo que plantearía el tema de la participación, *el problema metafísico por excelencia*¹⁸⁷. Por el contrario, la realidad de experiencia, el ser creado, si plantea algún problema es el de la suficiencia de su ser, el de su carencia de interna identidad tal que permitiera concederle de suyo y sin reservas la entidad. La entidad que corresponde a los entes de experiencia es solamente no contradictoria.

Para entender el significado de esta variación en la consideración del ser inmediatamente dado ante la mirada humana, es decir, qué ocurre con su existencia cuando se entrevé la división creado-increado, haré dos alusiones a modo de ejemplo.

La ontología astronómica según Levinas y la estabilidad de lo actual según Polo

Levinas en un pasaje de *Dios y la ontoteología* (un curso de 1975-76) sugiere una similitud entre el ser y la firmeza de la tierra, cuando nos dice que el humano pensamiento piensa siempre sobre el reposo, y que *ese reposo fundamental se expresa mediante el verbo ser. Gracias a dicho reposo el pensamiento tiene su lugar, se asienta, es presencia, y así forma un mundo. El reposo es una experiencia del ser como ser, es la experiencia ontológica de la firmeza de la tierra. La identidad de los seres se relaciona con una experiencia profunda de lo esencial, del fundamento. Esta identidad es una verdad invencible para nuestro pensamiento tradicional que se identifica en esa inmovilidad; en definitiva, la filosofía reclama una coincidencia entre su pensamiento y el ser en el que reposa.*

En otros lugares insiste en la misma idea: *la tierra remite a un dónde fundamental, a un fondo estable; la afirmación del ser es la posición en terreno firme, en el más firme de los terrenos: la tierra. En esta idea del ser que se establece existe una condición: la propia firmeza de la tierra; pero a diferencia de la agitación, a diferencia de los desplazamientos hacia un objetivo, la bóveda celeste confirma el reposo imperturbable de la tierra firme. Y así, Levinas sigue hablando de la ontología fundada en la firmeza de los astros, del dominio del reposo astronómico o del desastre como el no estar en el mundo bajo los astros*¹⁸⁸.

Pues bien, la comprensión de la creación, de la diferencia entre el ser creado y el increado, comporta para el ser de la experiencia y según lo dicho por Levinas, que la tierra estalla bajo nuestros pies, que su inmovible firmeza se viene abajo, o al menos se tambalea, porque el ser de la experiencia pierde su suficiencia. El universo que nos sustenta no agota el ser en identidad consigo mismo, sino que, y precisamente

¹⁸⁷ RAEYMAEKER, L. de, *Filosofía del ser*. Gredos, Madrid 1968, pp. 69, 41 y 38.

¹⁸⁸ *Dios, la muerte y el tiempo*. Cátedra, Madrid 1994, pp. 155-6, p. 243, p. 109, p. 153, p. 196, p. 173, p. 197, p. 171, cfr. También *Philosophie et positivité*, en *Savoir, faire, espérer*. S. Louis, Bruselas 1976.

considerado como fundamento, pasará a ser no más que una criatura, que depende y remite a la identidad del Creador.

Por su parte, Polo señala en el comienzo de la filosofía *el descubrimiento de que la realidad no está sometida al imperio del tiempo. Sin negar la importancia del tiempo, lo que descubre la filosofía es que la realidad es estable. La realidad es estable, firme, y por tanto una instancia de referencia para el ser humano que proporciona una seguridad inaudita. Si el hombre existe en lo estable cuenta con un punto de referencia definitivo*¹⁸⁹. También en la *Introducción a la filosofía* nos ha reiterado esta idea. Si la filosofía nace en la admiración, *¿qué es lo admirable? Lo estable, la quietud, lo intemporal; al admirarse se vislumbra lo intemporal, lo actual. Con la admiración la filosofía advierte lo estable: que no todo pasa, no todo fluye, no todo es efímero, sino que hay algo que se mantiene*¹⁹⁰.

Pues bien, según lo que dice Polo, la noción de creación comporta que aquello que descubrimos como estable y actual será un punto de referencia, sí; pero insuficiente, y no el punto de referencia definitivo. Porque lo real es más que lo actual, y, por tanto, la estabilidad de lo actual no es lo único. El abandono del límite, y concretamente en orden a la comprensión de la creación, es el abandono de la unicidad, porque ella *corresponde exclusivamente a la presencia mental humana*¹⁹¹. Por tanto, el ser que se nos presenta en la experiencia como punto de apoyo estable no es lo único, ni realmente lo primero, ni lo máximo; y, dicho sea de paso, tampoco remitirá a un único primer principio.

La diferencia criatura-Creador y la diferencia del ser con la nada

Desde estas sugerencias podemos alcanzar a trascender la experiencia inmediata del ser entendiéndolo como creado, es decir, distinto y dependiente del ser increado. Si cabe afirmar que *primum enim quod in intellectu cadit est ens*¹⁹², habrá que añadir: sí, pero *ens... creatum*, porque sobre él se alza el ser increado. En suma, la más radical consideración de lo real no lo proyecta sobre esa estable unidad de fondo que es el ser, sino que distingue ésta, como criatura, del Creador. Lo primero, por tanto, no es la unidad del ser, sino la diferencia entre ser creado e increado.

Pero retirar la suficiencia del ente de experiencia reservando la identidad para el ser increado, no equivale a aniquilarlo en aras de éste: minorar la prioridad del ser por entenderlo creado no es negarlo al modo de Eckhart. Por lo mismo, reconocer su índole creada no se logra en comparación con la nada. Trascender la unidad del ser no es primariamente volver la mirada sobre la nada, o establecer una dialéctica de la afirmación y la negación, sino más bien apuntar al Creador. No es suficiente la

¹⁸⁹ QH, p. 186.

¹⁹⁰ IF, p. 29.

¹⁹¹ AS, p. 318.

¹⁹² TOMAS DE AQUINO: *De potentia* 9, 7 ad 15.

comprensión de la creación como producción *ex nihilo*; y no lo es porque la creación importa, antes que nada -y nunca mejor dicho-, la distinción de lo creado respecto de su Creador, y su dependencia de él.

Por tanto cambia nuestra concepción del ser, y en especial de la primacía del principio de contradicción. Porque ya no vale decir que la oposición ser-nada es previa a la diferencia entre los seres, como reza el *principio de semejanza* de Steenberghen: *en cuanto que soy sólo me opongo a la nada; sólo en cuanto que soy tal me opongo a los otros seres tales*¹⁹³; sino que hay que decir más bien que primero es la diferencia entre el ser increado y el creado, y luego la contraposición de éste con la nada. Si a Levinas se le ha criticado como contrario a toda forma de lógica por afirmar un tercio excluso, ya que *lo-otro-que-el-ser* no pide *ser* de otro modo, ni siquiera *ser*, sino que *su alteridad sólo queda debidamente garantizada si es entendida más allá de la alternativa entre el ser y el no ser*¹⁹⁴; aquí hay que decir que dicho más allá cabe: que más allá de la oposición entre el ser creado y el no serlo está el ser increado del Creador. Aunque se conceda que la distinción de los seres se establece en función de la oposición contradictoria que afecta a lo creado frente a la simplicidad divina *immune a toda contrariedad*¹⁹⁵, la distinción entre las criaturas y el Creador es previa a la oposición contradictoria; la cual por eso precisamente sólo afecta a lo creado. Asentar la diversidad en la oposición es algo que no puede hacerse en el caso de la distinción en que consiste la creación misma; la cual, siendo la distinción radical y primera, no incluye negación alguna. Ciertamente que aquélla es opinión tomista¹⁹⁶, pero cierto también que el aquinate se interesa más por reducir la multiplicidad a la unidad y la complejidad a la simplicidad, que por formular estrictamente la noción de creación. Cabría alegar además que en el extremo de la oposición contradictoria está la distinción derivada de las relaciones¹⁹⁷, y que tal distinción sólo lateralmente alude a una negación. Y, como la creación es una relación real de la criatura al Creador, sólo indirectamente podría indicar una negación: la que aparentemente opondría el ser increado al creado; pero ya he dicho, sin embargo, que esta división no importa negación.

La diversidad Creador/criatura es previa a la oposición contradictoria entre el ser y la nada. Porque no es la oposición -de contrariedad, de contradicción- la mayor heterogeneidad real: lo más diverso del ente no es el no ente, ni como negación relativa ni como absoluta. Lo más diverso del ente... creado es su Creador: la mayor heterogeneidad es la diferencia -que no oposición- entre el ser creado y el increado. Que lo diversidad, y no la unidad, es lo primero lo ha axiomatizado la metafísica

¹⁹³ *Ontología*. Gredos, Madrid 1965, p. 72.

¹⁹⁴ AGUILAR, J.M.: *Trascendencia y alteridad*. Eunsa, Pamplona 1992, p. 314.

¹⁹⁵ MELENDO, T.: *Ontología de los opuestos*. Eunsa, Pamplona 1982, pp. 320 ss.

¹⁹⁶ *Nada se distingue de otra cosa sino en razón de alguna oposición*, *De potentia* 10, 2 ob. 3.

¹⁹⁷ Cfr. MELENDO, T.: *Ontología de los opuestos*. Eunsa, Pamplona 1982, p. 309-10.

poliana señalando que lo primero no es lo uno, sino la pluralidad de principios; atendamos a ella.

La pluralidad de primeros principios

Cuestionamos si, como dicen algunos, *el principio de no contradicción queda en entredicho desde el momento en que se acepta un tercero excluido entre el ser y el no ser, o más bien por encima de la alternativa entre el ser y el no ser*¹⁹⁸; porque aquí ya hemos dicho que por encima de la alternativa entre el ser creado y el no serlo está el ser increado. Lo que ahora formulamos como que el principio de no contradicción no es el primero, o mejor: no es el único que es primero; y que no se mantiene como primero sin la primariedad de la identidad, que hemos reservado al Creador. Esta es la consecuencia del acontecimiento de la creación.

De manera que el principio de no contradicción no es enteramente primero, o solamente el primero; porque su primacía se liga a la de otros primeros principios, y ante todo al de identidad. Si no es la oposición ser-nada la más radical heterogeneidad, sino la diferencia creado-increado, entonces habrá que distinguir como principios la no contradicción de la identidad: *la criatura es criatura en cuanto que no contradictoria, Dios es Dios en tanto que idéntico*¹⁹⁹; porque la no contradicción distingue al ente de la nada, y la identidad distingue al ser increado del creado. La identidad divina es originaria, ingenerada e ingenerable: el Origen; en cambio, ser creado es comenzar a ser, y comenzar en el plano trascendental es persistir, no ser contradictorio; o el mantenimiento del acto ligado a *la exclusión completa del no ser*. Pero precisamente porque el ser no contradictorio excluye completamente la aparición del no ser *el principio de no contradicción no se distingue del no ente, sino de los otros primeros principios*²⁰⁰.

Realmente, la pluralidad de los primeros principios no es otra cosa que la intelección de la creación del universo material; y consiste en retirar la identidad del ser creado y reservarla para el Creador. Lo primero es la creación, y la creación comporta la distinción Creador/criatura. Se distingue con ello la limitada unidad del ser creado, solamente no contradictoria, de la originaria identidad existencial del Creador. Y ello se corresponde con el abandono del límite mental, con la primera dimensión del abandono de la unicidad: el ente que se nos presenta inmediatamente dado en la experiencia no es ya lo único, ni remite a un único principio; claro que si no hay un único primer principio, entonces habrá una pluralidad, la que corresponde a que el ser se divide en creado e increado.

Frente a quienes piensan que *el ser tiene un carácter absoluto: no se opone a nada y por consiguiente lo penetra y envuelve todo*, y que *todas las cosas*

¹⁹⁸ AGUILAR, J.M.: *Trascendencia y alteridad*. Eunsa, Pamplona 1992, p. 317.

¹⁹⁹ NIR, p. 243.

²⁰⁰ NIR, p. 245.

*cualesquiera que sean pertenecen al ser y no son nada fuera de él*²⁰¹, es preciso señalar que la comprensión de la división del ser en creado e increado ensancha nuestro horizonte de comprensión más allá de esa unidad omniabarcante que inicialmente se denominó el ser, y que a partir de ahora no será sino una criatura: el ser creado... del universo. Con ese ensanchamiento alcanza su máxima amplitud el ámbito en que el hombre se desenvuelve. En efecto, Polo describe así, como *el ámbito de la máxima amplitud*, el conocimiento de que los primeros principios constituyen una pluralidad en la que todos son mutuamente vigentes; dicha pluralidad no es sino la percepción de la diferencia, en el orden de los principios, entre el ser creado y el increado. No hay un solo primer principio -el ser- sino al menos una dualidad, el ser creado y el increado, que en cuanto que principios son el de no contradicción y el de identidad, a su vez mutuamente vigentes. Además, esa mutua vigencia tiene también sentido principal pero sólo para el ser creado: es el valor trascendental del principio de causalidad: *la vigencia entre sí de la no contradicción y la identidad*²⁰², a la que inmediatamente prestaremos atención.

La metafísica poliana axiomatiza una pluralidad de primeros principios mutuamente vigentes: la no contradicción, la identidad, y además y finalmente, la causalidad. En su asimilación a la distinción real de ser y esencia, el acto de ser del universo, *en cuanto que distinto de su esencia*, es principio de no contradicción, comienzo trascendental; y, *en cuanto ligado a ella*, o en cuanto que constituye la admisión real de ella, es principio de causalidad; y, como tal, referencia al principio de identidad, que es originario: el acto de ser y la esencia del Creador. De esta manera *el conocimiento de los primeros principios es el conocimiento del "actus essendi"* del universo material en cuanto creado, es decir, de la creación misma. Como la concepción filosófica de la creación hemos dicho que divide el ser en creado e increado -y esto equivale, ante todo, a sentar dos primeros principios: la no contradicción y la identidad-, ahora hemos de tratar del principio de causalidad trascendental.

La referencia de la criatura material a su Creador

Lo más peculiar y lo que más me agrada de la metafísica poliana es su singular concesión de alcance trascendental y de sentido principal a la causalidad. Y resulta que cuando planteamos la creación del universo como una pluralidad de primeros principios destacamos también la novedad de añadir como principio primero el de causalidad trascendental, y su importancia por cuanto es precisamente la vinculación real de los otros dos primeros principios. Y es que la concepción filosófica de la creación no sólo sienta la división del ser en creado e increado. Eso es lo primero que sienta, pero no lo único; porque después hay que observar que dicha

²⁰¹ RAEYMAEKER, L. De: *Filosofía del ser*. Gredos, Madrid 1968, p. 38.

²⁰² NIR, p. 251.

división no se mantiene por sí sola, pues el ser creado depende enteramente del increado. El mantenimiento, la persistencia, del ser creado como tal, es decir, en su distinción del Creador, apela al ser increado; porque, como se ha dicho, *nunca el ser puede entrar a formar parte de lo que la cosa es, y por tanto, si Dios no comunicase continuamente el “esse”, como la esencia no se lo puede apropiarse, el ente decaería a la nada*²⁰³.

La distinción creado-increado no es la separación de dos términos suficientes cada uno por sí mismo. Sólo Dios es estricta identidad y aseidad; pero la criatura carece de consistencia para destacarse por sí misma de Dios; y, como no es autosuficiente, para ser *lo que es* necesita de Dios. En las criaturas en cuanto tales *hay una rigurosa identificación entre tener ser y depender de Dios*²⁰⁴. Por tanto, el ser creado no sólo se distingue del increado, sino que, para distinguirse, está vinculado con él, depende de él y a él se refiere. Al tiempo, esta dependencia asegura la realidad de la esencia creada; distinta realmente del ser creado, y consecutiva de su distinción con el ser del Creador. Como ya apuntamos más arriba la distinción entre no contradicción e identidad divide en creado e increado el ser en cuanto ser, es decir, al margen de la esencia; en cambio, el principio de causalidad alude al ser creado en cuanto ligado a su esencia, es decir en cuanto que la admite como distinta de él.

El principio de causalidad trascendental es entonces, por una parte, *el enlace de no contradicción e identidad*²⁰⁵, es decir, *el ligamen* mismo de los otros dos primeros principios; y, por otra parte, la admisión real de la esencia de la criatura como distinta de su ser: *la causalidad es la vigencia entre sí del principio de identidad y del de no contradicción, según la cual además el principio de no contradicción se analiza en causas segundas, que son las causas predicamentales, es decir, la esencia distinta realmente del “esse”*²⁰⁶. El acto de ser creado se distingue del increado, y es por ello principio inidéntico, tan sólo no contradictorio; pero ahora añadimos que además depende del ser increado, se refiere a él, o no se mantiene sin él; lo cual además conlleva la esencia de la criatura, realmente distinta del ser creado, porque la criatura ha de ser distinta de Dios. Con todo, como resulta obvio, el ser increado se mantiene por sí mismo, es *ens a se*; sólo el ser creado, y para distinguirse del increado, necesita ese mantenimiento, es decir, comporta esa dependencia. Por eso hay que hablar de *la enorme proximidad entre la no contradicción y la causalidad*²⁰⁷, porque el principio de causalidad se asocia con el de no contradicción, y no con el de identidad. Como aquella referencia y dependencia sólo pueden afectar al ser creado, la causalidad trascendental se adscribe a éste, no al Creador: la creación es una relación real en la criatura, no en Dios. Por lo demás, la identidad divina exige que su esencia

²⁰³ OCARIZ, F.: *Cuestiones de metafísica tomista en torno a la creación, Divus Thomas* (1974) 408-9.

²⁰⁴ GONZALEZ, A.L.: *Ser y participación*. Eunsa, Pamplona 1995, p. 246.

²⁰⁵ S, p. 74.

²⁰⁶ NIR, p. 249.

²⁰⁷ NIR, p. 249.

sea su ser; por lo que admitir una esencia distinta del ser sólo es requisito de la criatura.

La criatura material y su esencia

El acto de ser creado es no contradictorio; y, por cuanto lo es en referencia a la identidad originaria, además es causa en sentido trascendental; y finalmente, por cuanto es causa trascendental, se distingue realmente de su esencia, que es la analítica de causas predicamentales. De tal suerte que el ser creado, unitariamente considerado, es la causa no contradictoria, la admisión real de la esencia del cosmos. La criatura se distingue del Creador ante todo por su acto de ser creado, que no es idéntico sino no contradictorio; y después, y como consecuencia de ello, porque su acto de ser se distingue realmente de su esencia. Siendo éstos dos extremos distintos: *por un lado se conoce la distinción entre la criatura y el Creador, y por otro se establece la distinción “essentia-esse”*²⁰⁸. Esa dualidad de puntos de vista se corresponde precisamente con la dualidad de primeros principios con que se entiende la criatura: la no contradicción y la causalidad.

El acto de ser de la criatura no es creado por distinguirse de su esencia, sino que el acto de ser se distingue de su esencia por ser creado. Afirmar el principio de causalidad es añadir al principio de no contradicción la admisión real de la esencia concausal, tetracausal, del cosmos; y ello en la medida en que la causalidad trascendental es la referencia de la criatura a la identidad originaria. Pero que el acto de ser creado sea causa trascendental, y así admisión de la esencia tetracausal del cosmos, no significa que el ser creado sea causa de la esencia creada, como si ésta fuera su efecto o resultado. Ya hemos dicho que el *actus essendi* no es constitutivo del ente, sino que se refiere al Creador. Además, lo que ahora diremos es que la noción de causa trascendental exige entender la causa como causa causada y no como causa de algo. Por eso pienso que no puede decirse que *la esencia es el efecto en el que se muestra y da a conocer de suyo la causalidad de la causa*²⁰⁹. No puede decirse eso, porque la esencia es concreada: *Dios a la vez que da el ser produce aquello que recibe el ser*²¹⁰; y el ser de la criatura no se refiere a su esencia sino al Creador; el principio de causalidad es esta referencia, en virtud de la cual ocurre la esencia.

No ocurre entonces que la causa sea causa de efecto, y por tanto que el ser sea causa de la esencia; en cambio, lo que ocurre es, sin más, la esencia como análisis de sentidos causales o principios predicamentales. Pero, en cambio, las causas predicamentales no son la causalidad trascendental, es decir, no son causas *causadas*,

²⁰⁸ NIR, p. 259.

²⁰⁹ FALGUERAS, I.: *Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real “esse-essentia”*, *Revista de filosofía* VIII (1985) 246. Ya hemos indicado que en *Crisis y renovación de la metafísica*. Univ. Málaga, Málaga 1997, Ignacio Falgueras ha puntualizado estas posiciones.

²¹⁰ TOMAS DE AQUINO: *De potentia* 3, 1 ad 17.

sino causas “ad invicem”: la esencia realmente distinta del acto de ser creado²¹¹. La admisión real de la esencia tetracausal del cosmos, y precisamente en cuanto que distinta del principio de no contradicción -como su análisis-, depende del valor principal y trascendental de la causalidad; porque el ser creado es causa en sentido trascendental, o sea, no causa eficiente, ni final, etc. sino distinto de todos esos sentidos causales, cuya unidad es precisamente la esencia del universo. El ser es causa trascendental como referencia de la no contradicción a la identidad originaria, y en virtud de tal referencia ocurre la esencia.

Sentido de la causalidad trascendental

El ser creado no sólo se distingue del increado sino que además, y para ello, depende enteramente de él, lo cual da lugar a la esencia creada, distinta realmente del ser creado. La originalidad del planteamiento de Polo al respecto consiste en que esa dependencia, ordinariamente formulada diciendo que la criatura es causada -y por tanto algo finito, un ser limitado por su esencia-, ahora se entiende al revés: la criatura es la causa, y ser causa es admitir la causalidad como esencia de la criatura. Por eso la noción de causa trascendental, de causa como primer principio, exige *la alteración completa del par nocional causa-efecto*, pues consiste en decir que *lo creado es la causa, no el efecto*²¹². Ahora bien, para entender esta inversión nocional hay que precisar los siguientes extremos.

En el ámbito trascendental, o como primer principio, causa significa causa causada. Pero causa causada, a su vez, no es causa causada por una primera causa que sería Dios. No puede serlo, porque la inversión nocional en el concepto de causa exige no atribuir a Dios la noción de causa primera, pues eso es incoherente. Respecto de dicha noción, los modernos descubren que equivale a espontaneidad, y para los clásicos conlleva degradación de la causa en lo causado; dos motivos muy serios para no admitirla. Entonces ¿qué sentido tiene añadir a la causa el *causada*, para afirmar que tal es la causa trascendental? Pues el de remarcar que la causa trascendental carece de identidad. Recordemos que la causa es lo creado, es decir, que el principio de causalidad se asocia con el de no contradicción, no con el de identidad: el Creador no es causa, sino Incausado.

Causa carente de identidad es causa causada en el sentido de que remite a la identidad, se refiere a ella, y sólo así es causa. Causa causada significa, en suma, causa como referencia a la identidad originaria. Si lo creado es la causa, referir el causar a un término o efecto, sea el que sea, es no atender a la creación realmente acontecida; y en cambio suponer cierta noción del causar referida a cierto efecto o resultado también supuesto. Obrando así dotamos a la causalidad de cierta identidad propia, o mejor de cierta consistencia mental o mismidad, cuando en verdad carece de

²¹¹ NIR, p. 258, nota 47.

²¹² NIR, p. 252.

ella, de ambas; justamente esta carencia permite considerar la causalidad como un primer principio. Por eso hay que concluir que como causa de algo -de efecto, de resultado- la causa no es causada: ésta no es la noción de causa trascendental.

En suma, para que la causalidad pueda entenderse en sentido principal o trascendental, como la referencia de la no contradicción a la identidad originaria, o como la dependencia del universo creado respecto del ser increado, la causa ha de entenderse como causa causada y no como causa de efecto. Pero, bien mirado, esta retroreferencia de la causalidad -desde el efecto al Incausado- está apuntada por la tradición en las vías para demostrar la existencia de Dios, cuando exige al principio de causalidad una *esencial subordinación en el presente* de las causas²¹³. La diferencia con lo dicho estriba en que la presencia es un límite, un requisito mental que rigurosamente hace imposible la comparecencia del Incausado: la existencia divina excede completamente la intencionalidad de nuestro pensamiento. Con todo, pienso que cabe conceder que la mencionada subordinación esencial y actual expresa, si bien imperfectamente, la índole causada de la causa.

Aporía de la noción de efecto

Además, hay un motivo para afirmar que lo creado no es efecto, sino causa: es el problema de la suficiencia del efecto; porque si el efecto es suficiente, y en la medida en que lo es, es independiente de la causa. Polo lo ha señalado así: *si el efecto es real y distinto de la causa, ha de ser exterior a ella; pero a la vez, la realidad del efecto ha de estar precontenida en la causa. Y, sin embargo, precisamente el estar fuera de la causa no puede estar precontenido en ella*²¹⁴. O también: *la causa de un efecto es aquel antecedente al que el efecto debe su realidad; pero si el efecto se supone fuera de la causa, ese estar fuera de la causa no se debe a la causa, sino que es una antecedenencia propia en exclusiva del efecto. Es decir, en tanto que supuesto el efecto no es efecto, o la causa no es el antecedente total del efecto si el efecto se supone*²¹⁵. Y es que, ciertamente, en cuanto el efecto tenga suficiencia propia, la consistencia necesaria para subsistir, será efecto por sí mismo, independientemente de la causa; mas eso no puede decirse de lo creado.

Según Polo lo ha entendido, éste fue el motivo aducido por el nominalismo ockhamista para negar la realidad de las esencias, y al tiempo reducir la existencia a un mero hecho fáctico. Y es que para garantizar la absoluta dependencia de lo creado respecto de Dios, el nominalismo tuvo que negar su consistencia, y sustituirla por una radical contingencia. Frente a ello, Polo afirma que *el ex- de la existencia, no es un con- de consistencia, ni un sub- de subsistencia, pero sí es un per- de persistencia*²¹⁶;

²¹³ GARCIA LOPEZ, J.: *Nuestra sabiduría racional de Dios*. CSIC, Madrid 1950, p. 79.

²¹⁴ NIR, p. 250.

²¹⁵ CTC2, pp. 142-3.

²¹⁶ CTC2, p. 147.

y ahora hay que entender que por eso la persistencia -el principio de no contradicción- es causa, no efecto.

La noción de causa trascendental se propone, en suma, para evitar la suficiencia del ser creado, y justamente porque la causa en sentido trascendental es causa causada y no causa de efecto. La noción de causa trascendental impide entonces la suficiencia de la causa, esa suficiencia en virtud de la cual hablábamos de la independencia del efecto. Por eso, la dependencia del principio de no contradicción respecto del principio de identidad se asegura mejor diciendo que aquel principio es causa y no diciendo que es efecto; porque la causa es entera referencia a la identidad originaria, mientras que el efecto muestra cierta consistencia propia.

Pero además de este motivo hay que fijarse en un hecho para afirmar que lo creado no es efecto sino causa: que el ser es realmente principio. En consecuencia, no se propone aquí una idea acerca del ser, eventualmente superior a su contraria, sino justamente al revés: se subraya la prioridad del ser sobre toda idea que de él tengamos; es decir, se destaca como un hecho real que el ser creado es causa trascendental, o que el universo creado es la causa. No hay que olvidar que la esencia concausal ocurre, y que a ella es a la que corresponde el ser. La existencia de la concurrencia causal es el acto de ser como principio de causalidad: la causa trascendental. El ser creado es principio de causalidad porque como principio -no contradictorio- se distingue de la causalidad predicamental. Y éste es el modo de admitir la esencia tetracausal del cosmos como aquello que es el ser creado, como su esencia; pero en la medida en que la esencia se distingue realmente del ser las causas predicamentales no son la causa trascendental, sino su análisis, la analítica del principio de no contradicción.

La cuestión en definitiva es que Dios ha creado la causa; va en ello dicho que la causalidad no sería un primer principio de haberse creado otra criatura; pero es que Dios ha creado la causa.

El ser de la criatura y la verdad

Al decir que la criatura es causa se apunta al fundamento de la verdad conocida por el hombre: el ser es causa, ante todo, en orden a la verdad conocida por el hombre. Esta es, por lo demás, la posición clásica: que Dios es causa de la verdad de las cosas, pero éstas son causa de la verdad humana.

Ya dijimos que causa trascendental era causa causada y no causa de efecto. Cuando entendemos la causalidad en orden a la verdad no atentamos contra esa consideración sino que le damos su justo sentido; porque, como fundamento de la verdad conocida, el ser creado no puede ser estrictamente causa *de* esa verdad, ya que la verdad conocida por el hombre tiene otra prioridad que es la inteligencia humana, sin la cual no cabe: *aunque la verdad de nuestro intelecto sea causada por las cosas, no se sigue de ahí que la razón primaria de la verdad haya de ponerse en las*

*cosas*²¹⁷, sino más bien en la inteligencia. Pero, con todo y con eso, *esse rei et non veritas eius causat veritatem intellectus*; lo cual no es posible en tanto en cuanto el ser del universo material no es intelectual. Luego sólo podrá serlo en referencia a la originaria identidad entre el ser y la verdad: la causa no es causa *de efecto*, sino causa *causada*.

El ser del universo es causa de la verdad conocida por el hombre sin que ese causar constituya una unidad idéntica consigo misma, es decir, sin aquella consistencia y suficiencia por la que rechazábamos la noción de efecto para la criatura; ese causar, en cambio, remite a la identidad originaria y por ello es analizable en la pluralidad de sentidos causales predicamentales. Con otras palabras, esto y no otra cosa es ser causa de la verdad conocida por el hombre: el que ocurran conjuntamente coimplicados los cuatro sentidos causales predicamentales. Y si eso es ser fundamento de la verdad, la tetracausalidad predicamental es la esencia de la criatura material; y como existe el fundamento de la verdad, el ser de la criatura es causa trascendental.

El principio de causalidad trascendental responde así a la cuestión del fundamento de la verdad. Por ello, entender la creación como la pluralidad de los tres primeros principios es una certera manera de asegurar el realismo metafísico, ya que manifiesta con claridad la prioridad del ser sobre la verdad que éste exige. La primacía del ser sobre la verdad, considerados ambos como trascendentales y convertibles, es precisamente la cuestión del principio²¹⁸, es decir, de la índole principal del ser, que es primero sobre la verdad; y particularmente del principio de causalidad, que es el ligamen de los otros dos primeros principios.

Y esto puede, en efecto, comprobarse. Porque el conocimiento humano posee el fin, es *energeia, praxis teleia*, de acuerdo con la acertada descripción aristotélica. Pero el fin poseído no es el valor causal del fin: hay que distinguir *logos* de *physis*, lo mental de lo real extramental: *el universo físicamente, en tanto que las sustancias son finitas por su materia, no posee el fin; eso es precisamente conocer*²¹⁹. El fin es intrínsecamente poseído al conocer; pero en cuanto que causa es causa extrínseca, es la ordenación de las otras causas al conocimiento; y por eso la causa final constituye la unidad del universo: una unidad no sustancial sino de orden. Pero el cumplimiento del orden corresponde a las otras tres causas, del siguiente modo: la causa final agota la material, y así la fija en su anterioridad, permitiendo su aprovechamiento por las causas formales y eficientes. Finalmente las sustancias y naturalezas del cosmos cumplen el orden del universo mediante los distintos tipos de movimientos. Cumpliéndolo se ordenan en definitiva las causas entre sí, esto es, las realidades físicas a su final conocimiento por el hombre. Como ha dicho Polo, *el orden físico -y*

²¹⁷ TOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* I, 16, 1 ad 3.

²¹⁸ *Similitudo rei naturalis in nostro intellectu concepta comparatur ad rem cuius similitudo existit ut ad suum principium*, TOMAS DE AQUINO: *Summa contra gentes* IV, 11.

²¹⁹ CTC2, p. 171.

*orden equivale a universo- remite a un acto intelectual*²²⁰; y como también dijo Tomás de Aquino *una cosa se dice ordenada cuando lo está respecto de su fin, y el fin último del universo es la verdad*²²¹. En consecuencia, sin el conocimiento de la verdad, el universo material carecería de su perfección última, y por eso cabe decir que *todo lo que existe, existe para el conocimiento*²²². Pero en tanto que la causa trascendental es causa causada, el orden es un *designio* divino²²³.

Creación y conocimiento

Examinado someramente el sentido de los tres primeros principios, concluiremos este trabajo planteando una última cuestión. Parece que resulta un poco petulante denunciar como creados, por expresarlo así, a todos los entes de experiencia al tiempo que se confía ciegamente en nuestro conocimiento de ellos y de su carácter creado. Si afirmar la creación comportaba retirar la identidad de los seres de experiencia, para distinguir el ser creado del increado, no puede hacerse eso sin cuestionar al tiempo la suficiencia de nuestro conocimiento de ellos. La petulancia está en decir a las cosas que no son autosuficientes, y decirlo con autosuficiencia, sin cuestionar la suficiencia de nuestro conocimiento de ellas. Polo expresa así esta dificultad: *la dificultad mayor es formular el tema de la creación con un modo de conocer que es creado. ¿Cómo puedo conocer la criatura con una actividad cognoscitiva creada*²²⁴.

Abordamos con esta cuestión la correspondencia entre la idea poliana de la creación y su doctrina del límite mental. Entiendo que el tema básico de la filosofía poliana, inseparable de su descubrimiento del límite mental, es el de la creación: la comprensión del carácter creado de los seres distintos de Dios, ante todo, del mundo y del hombre. Y sugiero que la afirmación del límite mental implica la índole creada del conocer humano. Si el descubrimiento de la creación exigía retirar la identidad de todo lo creado, en el caso del humano conocer, la percepción de su índole creada conlleva retirar también la identidad de la unidad entre cognoscente y conocido en que el conocer consiste (porque, como afirma la tradición, *cognoscens in actu et cognitum in actu sunt unum*); pero ahora hay que decir que tal unidad no es la identidad, sino mera *mismidad*: el cognoscente se hace lo *mismo* que lo conocido, sin ser idéntico con ello.

La indicación poliana de un límite de la mente humana tiene un estricto valor metódico. El límite mental no es una frustrante detención en la finitud del conocimiento intelectual, ni una desesperada constatación de un hecho insuperable. Al

²²⁰ CTC2, p. 175.

²²¹ *Summa contra gentes* 1, 1.

²²² CTC1, p. 64.

²²³ Cfr. CTC41, lec. 6.

²²⁴ CTC2, p. 154.

límite mental no se le concede ningún valor en sí mismo, sino que debe ser anulado; y esa anulación es su propio valor metódico, el *abandono del límite mental*. Lo cual puede expresarse también diciendo que el límite mental es la unicidad, porque al límite, considerado en sí mismo, sólo le corresponde *el valor de único*; pero *este valor no pertenece al ser*²²⁵. El límite en su unicidad no es más que la objetividad del pensamiento, según la cual éste se distingue del ser, como acción humana finita que es; en cuanto que separada del ser, la mismidad mental se constituye en estatuto único improseguible: *la positividad que al conocimiento objetivo precisamente considerado le corresponde es el límite del conocimiento; o lo que es igual, la referencia al ser es lo que incrementa el conocimiento, mientras que la referencia a sí mismo no lo incrementa*²²⁶. Pero en cambio, y por esto dicho, el límite tiene un riguroso valor metódico que consiste precisamente en su anulación, en retirarle toda positividad y así anularlo, abandonarlo. La clásica interpretación de la positividad lógica como mera entidad de razón ya es *un modo de anular la positividad del objeto precisamente considerado*²²⁷. Pero, con todo, no es bastante, o es aún poco fructífero: el límite no hay que arrinconarlo en los confines de lo ideal, o de lo irreal, sino que hay que anularlo; el abandono del límite es una invalidación de la positividad del pensar aún más radical que su descalificación como mero ente de razón.

La afirmación del límite mental retira del conocimiento humano la identidad, y reduce su unidad a mismidad. Pero la mismidad del pensamiento del hombre es incomparable con la identidad originaria, porque aunque cabe conocer que es verdad que Dios existe, no podemos intencionalmente conocer la existencia de Dios. Es decir, no tenemos idea del ser divino: *Dios en orden al pensamiento no es ningún objeto concreto*²²⁸. El argumento de san Anselmo, frecuentemente denunciado también por el propio Polo, tiene no obstante un punto a su favor: *contiene "in nuce" la superación de la interpretación inmanentista del pensamiento*²²⁹. En cambio, el pensamiento en orden a lo conocido, y precisamente por haberse hecho uno con ello en mismidad, es referible a su fundamento, que es la causa no contradictoria. La causa no contradictoria, a su vez, demuestra también al Incausado.

La causalidad demuestra la existencia de Dios, pero de distintas maneras. Y conviene atender a ellas para precisar la referencia de la causa no contradictoria a la identidad originaria. La causalidad predicamental sirvió a Tomás de Aquino como punto de partida para demostrar la existencia de Dios, particularmente en la segunda vía y también en la quinta. Al respecto entiendo que la segunda vía logra establecer la verdad de que Dios existe, pero no sirve para conocer la existencia de Dios; porque a su término obtenemos una idea; la cual, por ser tal, tan sólo apunta veladamente al

²²⁵ D, p. 292.

²²⁶ D, p. 276.

²²⁷ D, p. 274.

²²⁸ S, p. 303.

²²⁹ S, p. 304.

Incausado. En cambio, el orden del universo remite rigurosamente a una inteligencia, y por ello *la quinta vía tomista es estrictamente demostrativa*²³⁰; siempre y cuando no se la asocie precisamente con la segunda, como hace García López, para quien las cinco vías tomistas *progresan de acuerdo con el principio de causalidad eficiente, matizado según el punto de partida que se adopte*²³¹. Pero muy bien pudiera no ser así, sino que la finalidad dominara sobre la eficiencia, y tuviera así un respecto especial al Creador; dicho respecto es justamente el principio de causalidad trascendental, en virtud del cual ocurre la causalidad predicamental, cuya unidad es el fin, el designio divino.

Polo propone la causalidad trascendental como la demostración *real* de la existencia de Dios; es decir, no como una argumentación lógica, basada en ideas mentales, que concluyera en una noción verdadera acerca de la existencia divina; sino como una demostración real del tipo de aquella contra Zenón: el movimiento se demuestra andando; con dicha demostración alcanzamos a conocer la existencia divina, no sólo la verdad de la proposición *Dios existe*. En palabras de Polo, *la causalidad autoriza, dejando aparte todo proceso mental, una superación radical, originaria. Esta superación no es sino la noción de Incausado*²³². La causa entonces, como referencia del ser no contradictorio al Origen, demuestra, existencial y no lógicamente, al Creador como Incausado; pero lo demuestra precisamente en tanto que realmente es causa, causa causada, y en consecuencia ocurre la tetracausalidad del cosmos.

Primera y segunda creación

Esta demostración comporta lo que llamaré, y para que se note, la *reducción a unidad* del ser creado. La unidad que antes rechazamos para el ser, porque éste se divide en creado e increado, ahora reaparece ceñida a la criatura. Porque sólo se ha creado una criatura: la causa; y por eso -no por otra razón- la causalidad es un primer principio. Aparentemente esta posición choca con la mentalidad común que sobreentiende que Dios ha creado muchas cosas; pero esto sobreentendido es cierto sólo en un sentido y falso en otro.

Cabe afirmar que sólo se ha creado una criatura, la causa, porque el acto de ser primero, el acto de ser como principio, no corresponde sino al universo en su conjunto. Ni las sustancias ni las naturalezas son suficientes para ser, es decir, no lo son al margen del orden del universo, sino que sólo ocurren inscritas en él; de aquí que lo acabado para ser sólo sea el universo como unidad de orden cumplida: ésta es la esencia a la que compete ser, la coimplicación tetracausal. En este sentido Dios sólo ha creado una criatura: la causa, el universo material.

²³⁰ CTC2, p.175.

²³¹ *Nuestra sabiduría racional de Dios*. CSIC, Madrid 1950, p. 85.

²³² S, p. 251.

Pero en otro sentido lleva razón la postura contraria al sobreentender que Dios ha creado muchas cosas. Y en tal caso no se puede decir que Dios sólo ha creado la causa; no se puede decir eso, ni es eso lo que quiere decirse. Porque la unidad ha quedado adscrita sólo a la primera criatura, no a la creación, que comporta pluralidad. Pero es que, Dios no es determinado en manera alguna por la causa creada; precisamente su originaria identidad excede de tal modo la causalidad que se muestra como ser Incausado. Y esa diferencia que media entre la causa y el Incausado es la que permite afirmar que *el sentido causal de la creación no agota la creación*²³³.

De esta observación se infiere que lo primero que la creación comporta -la diferencia de los primeros principios- es lo que comporta la creación de lo primero, la creación de la causa. Pero cabe pensar que hay una segunda creación, y entonces inquirir por lo que se ha creado *además*. Y como parece claro, lo que se distinguirá de la causa creada será, ante todo, la libertad creada. La libertad es también creada, mas no es la primera criatura. Pero en cambio la libertad no es segunda, sino también primera; y eso quiere decir que está en el orden del *esse*, del acto de ser; pero no es primera como un principio, como la primera criatura, sino como coexistente con los principios.

Se apreciará ahora que la noción de *ampliación trascendental* depende ante todo de aquello que se va a ampliar: se ha fijado muy bien que la primera creación es la creación de la causa; y porque se ha fijado así cabe plantear una ampliación. A su vez tal ampliación es posible en virtud del preciso conocimiento que se ha logrado acerca del *actus essendi* creado; porque es al comprenderlo como causa causada cuando se refiere estrictamente al Incausado, mostrando en esa referencia tal desproporción -la que media entre causa e Incausado- que permite ampliar el alcance y sentido de la creación para hablar de una segunda creación.

La jerarquía de los primeros principios

A la misma conclusión cabe llegar desde otra consideración: se trata ahora de plantear la jerarquía de los primeros principios. Naturalmente, proponer una jerarquía entre los primeros principios no es establecer ningún tipo de derivación entre ellos, porque en tal caso los principios dejarían de ser primeros, y los primeros principios son los tres principios y los tres primeros. Con todo, se sugiere que cabe ordenarlos según una jerarquía, la cual tiene un significado preciso.

De una parte, la identidad originaria es obviamente superior a la causa no contradictoria. Superior no en cuanto que desligado de ella, porque a Dios no lo conocemos con nuestras propias luces tal y como es en sí mismo; pero sí que lo conocemos en cuanto que Creador: es el Incausado, el Origen. Y eso decimos: que ser originario es superior a comenzar a ser.

²³³ S, p. 290.

Mas el interés de jerarquizar los primeros principios no reside tanto en mostrar la superioridad del Creador sobre la criatura, sino en la ordenación del doble sentido principal de ésta: la no contradicción y la causalidad. Esta jerarquización afecta a dos cuestiones principalmente, que son: cuál es el término propio de la creación, y si cabe una modalización intensiva de la misma. Son dos cuestiones relativamente inéditas en la discusión filosófica acerca de la creación, y sin embargo relevantes para comprenderla, por lo que ahora quiero atender a ellas mínimamente.

Si se piensa que lo más importante de la criatura es ser distinta de la nada, es decir, ser no contradictoria, entonces parece que habrá que concluir que lo propiamente creado, el término estricto de la creación, es el ser: *prima rerum creatarum est esse*. Paralelamente, en cuanto que distintas de la nada, todas las criaturas son igualmente criaturas, es decir, resulta entonces difícil de pensar un más o un menos en la criatura en cuanto que tal. Ciertamente, una participación más intensa de la criatura en el ser la tornaría más semejante a su Creador; pero en último término esta semejanza acontecerá en la línea de la esencia, o de una menor restricción en el ser, por lo que constituirá un ente de mayor dignidad y peso ontológico; pero en cuanto que la criatura está compuesta de esencia y ser, todo criatura lo es por igual.

En cambio, si se prioriza el principio de causalidad sobre la no contradicción, entonces lo más importante de la creación es la dependencia del Creador; y en este campo sí es posible sospechar que cabe una mayor o menor dependencia de Dios. Particularmente el ser libre puede depender de su Creador no sólo en cuanto a su origen y subsistencia, sino además en cuanto a su libre actuación: sus fines, determinaciones y obras. Cabe depender de Dios en sentido fundamental y también en sentido nativo y destinal. Inversamente, puede apreciarse que la causalidad no contradictoria no es sino la dependencia mínima respecto del Creador, y que son posibles otras dependencias más intensas que ella. Este es el planteamiento de la libertad trascendental como el ser creado de la persona humana: una intensificación de la dependencia, es decir, de su ser criatura; que se entiende según un más y un menos en el plano mismo de su índole creatural. De acuerdo con ella, es término más adecuado de la creación la persona que el ente material, porque lo más plenamente creado es la libertad.

10. METATEORIA DE LO PRIMERO

El tema

Voy a exponer aquí el núcleo para el desarrollo de una filosofía creacionista; entendiéndolo por ésta no sólo la que incluye entre sus filosofemas el de la creación, sino una tal que se despliegue desde esa convicción. Dados los tiempos que corren puede resultar extemporáneo introducir en la discusión intelectual una filosofía de la creación, pero hay dos motivos que lo explican. Uno es mi personal libertad; porque la libertad personal enlaza de un singularísimo modo con esa temática: el conocimiento de la creación es estricta y rigurosamente libre, como se concluirá en este trabajo. El otro motivo es independiente de éste, y se trata de que la creación ha sido formulada de muy distintas maneras en la historia del pensamiento: baste mencionar el ejemplarismo agustiniano, basado en la platónica construcción del cosmos por un demiurgo; o la hegeliana deriva alógica de la idea, que se aliena en la naturaleza para luego recuperarse y reconocerse en la historia dotándose así de contenido; como también los diversos emanatismos vicecreacionistas (Plotino, Avicena, Spinoza, etc.), la doctrina tomista de la causalidad trascendental y la participación en el ser, o el creacionismo evolucionista de Bergson. Ahora bien, aunque alguien personalmente no alcance a comprender el ser como creado, en todo caso es cuestión teórica decidir qué explicación responde mejor a lo que la creación designa. A estos dos motivos me cabe añadir uno tercero de otra clase: pienso que la comprensión de la creación es uno de los motivos inspiradores de la filosofía de Polo; y también para ayudar a entender su filosofía, al menos tal y como yo la asimilo, presento este trabajo. Por tanto, y dado que para una filosofía creacionista la creación es lo primero, aquí trataré de exponer sintéticamente una teoría acerca de lo primero.

El método

Ahora bien, sobre lo primero no es suficiente una teoría, sino que se precisa una metateoría. Pero una metateoría no entendida quizás al modo usual de la lógica, como una teoría de la teoría; sino más bien en su sentido etimológico: como un conocimiento que está más allá de la teoría, análogamente a como metafísica designa el saber que viene después de la física.

Así entendida, una metateoría tiene sentido sólo si con la teoría no llegamos a lo que buscamos. Y tal es el caso; porque conocer la creación no es elaborar una teoría sobre el origen de las cosas, sino alcanzar a entender lo que es realmente primero, y una teoría humana nunca es realmente primera. Percatarse del carácter limitado de la teoría humana es la condición para conocer lo que es primero en la realidad. Esta posición gnoseológica es solidaria de la doctrina poliana del límite

mental, es decir, de la indicación de que nuestra inteligencia, no sólo constitutiva sino también operativamente, está limitada; pero con una limitación que es posible abandonar para acceder congruentemente a la temática filosófica más primaria o radical, precisamente para conocer la creación. El abandono del límite mental será, entonces, la metodología oportuna para el estudio filosófico de lo primero. Pues bien, ese límite es la intencionalidad cognoscitiva; y como ésta es propia de la actividad teórica de nuestra inteligencia, aquí proponemos que sobre lo primero no basta una teoría, sino que se requiere una metateoría.

Intentaré ahora precisar en qué consiste la limitación de la intencionalidad cognoscitiva, y por qué apelamos a una metateoría. Y lo voy a hacer expresamente porque la cuestión metódica es especialmente importante en orden al estudio de lo primero; por la sencillísima razón de que el tema de la prioridad, o la prioridad como tema, colisiona con la inicial prioridad que el método tiene en orden al saber; en esa colisión la prioridad real cuestiona el primado del pensar en el saber filosófico.

Este problema metódico conduce ante todo a distinguir el ser, como dimensión temática de la metafísica, del pensar, que es su dimensión metódica; esta distinción se establece, con todo rigor, en términos de prioridad, y tiene un trasfondo decisivo para la comprensión de la creación. Después, la metateoría pretende reducir el método al tema, y así establecer con congruencia el saber acerca de lo primero. *Si ocuparse otra vez del método tiene alguna justificación histórica, ella será que, en el pasado, la filosofía no ha pretendido reducir la diferencia entre el método y el tema (realismo tradicional), o, cuando lo ha hecho, ha sacrificado el segundo al primero (idealismo). Abandonar el límite del pensamiento quiere decir reducir la aludida diferencia en un sentido realista, no idealista*²³⁴. Por otro lado, si el abandono del límite tiene varias dimensiones, querrá decir que la propuesta reducción es hacedera de diversas maneras. En todo caso, a esa plural reducción aspira la señalada índole metateórica del conocimiento de lo primero, ya que la teoría es precisamente la actividad intelectual en que el método no se reduce, sino que se ajusta con su tema. En este ajuste estriba el límite operativo de nuestra inteligencia que la metateoría pretende superar.

Está en cuestión, por tanto, la correspondencia del pensar con el ser. Y la discusión de dicha correspondencia, como es claro, afecta al ejercicio mismo del filosofar, por lo que nos retrotrae al comienzo mismo de la filosofía.

Parménides escribió en el fragmento tercero de su poema sobre la naturaleza que *lo mismo es el pensar y el ser*. Ciertamente, esta mismidad expresa alguna unidad de pensamiento y ser; a mi ver, la mínima exigible si existe conocimiento intelectual. Porque dicha unidad define la verdad del pensamiento humano: la verdad requiere cierta coincidencia o adecuación entre la inteligencia y el ser de las cosas; ya que si nuestros pensamientos fueran diferentes de como son las cosas no nos servirían para conocerlas. Siendo esto evidente, desde otro punto de vista la

²³⁴ AS, p. 14.

proposición parmenídea es obviamente falsa: pensar no puede ser lo mismo que ser, porque pensar es algo que hacemos los hombres y el ser no lo hemos hecho nosotros. Así considerado, no hay auténtica unidad entre pensamiento y ser: no sólo no son lo mismo, sino que son realmente distintos. Esta notable aporía acerca de la parmenídea unidad entre el pensar y el ser es fácil de resolver distinguiendo ante todo dos sentidos en su citado aforismo. El pensar es lo mismo que el ser... sí: en cuanto a su contenido, que es la verdad conocida; pero es distinto que el ser en cuanto a su ejercicio activo, que realizamos los humanos a nuestro arbitrio. De resultas hay que concluir que la unidad entre pensamiento y ser que requiere la verdad es sólo intencional, no real; y que la parmenídea mismidad de ambos designa el estatuto ideal de la verdad pensada por el hombre. Por tanto, unidad sí, según la verdad, pero de realidades enteramente distintas; esta es la estructura de la intencionalidad intelectual.

Pero entonces es importante no dejarse seducir completamente por la verdad intencional que el hombre alcanza cuando su inteligencia se hace lo mismo que el ser. Y ello por dos razones.

En primer lugar, la verdad de nuestros pensamientos no lo es todo, porque lo real en cuanto que extramental, o en cuanto que rigurosamente distinto de la idealidad de nuestro pensamiento, no se puede conocer intencionalmente. Sin embargo, esta limitación de la intencionalidad no problematiza la verdad de lo pensado, como lo entendiera Kant; sino que más bien da lugar a ella y la asegura, pues deriva de la separación de la inteligencia que Aristóteles exigía. Pero es importante detectarla por cuanto el ser, como tal, es extramental; y en cuanto que extramental exclusivamente previo a toda concepción humana sobre él, por verdadera que sea.

La mismidad parmenídea, entonces, es un modelo de unidad estrecho en orden al ser al que alude; porque el ser además de tema del pensar, y en cuanto que extramental y previo a la verdad conocida, es su fundamento externo, una prioridad con respecto a él indefectible. En orden a su tema el pensar puede asimilarse al ser, hacerse lo mismo que él; pero en tanto que fundamento suyo, el ser es irreductible al pensar, porque es siempre previo a éste; es, a su respecto, lo primero. En consecuencia, la prioridad del ser sobre la verdad, su carácter fundamental, ha de conocerse superando el límite de la intencionalidad, es decir, de un modo metateórico; porque, como resulta propio, el fundamento de la verdad ha de ser exterior a ella misma. La verdad se funda en el ser, y la inteligencia humana puede advertirlo más allá de sus objetividades ideales; o puede percatarse de ello al margen de las verdades intencionales que logra pensando. Aquí aparece, en una primera dimensión, la reducción metodológica pretendida.

La distinción entre pensar y ser implica que el pensar se refiere al ser de diversas maneras. Ante todo intencionalmente, en la medida en que verdaderamente lo piensa; es el enfoque parmenídeo del que surge la entera filosofía, el esfuerzo

pensante de la humanidad. Pero también puede referirse a él como a su prioridad extramental. Esta última referencia es metateórica, y constituye, a mi juicio, una auténtica novedad metafísica de la filosofía poliana. La novedad es, ante todo, el conocimiento congruente del fundamento. Porque una cosa es buscar el alcance del pensamiento en orden a su tema, es decir, el valor de verdad que tienen nuestras ideas; y otra el posible reconocimiento de la misma, que requiere el conocimiento de su fundamento extramental. En este conocimiento encontramos el primer sentido de la prioridad real: el ser como fundamento extramental de la verdad es propia y realmente lo primero, la prioridad como principio.

En un segundo lugar, la mismidad parmenídea también resulta estrecha en orden al pensar que menciona; al menos porque si el conocimiento de lo primero no es intencional, entonces hay dimensiones cognoscitivas allende la coincidencia veritativa del pensar con el ser, y quizás más primarias que ella.

Aunque el pensamiento se refiere a la realidad extramental, porque nuestro pensamiento se basa en el ser cuando pretende averiguar algo sobre él, ésta es una referencia sólo temática que hemos formulado como un asunto específico: el de la verdad y su fundamento. Pero además el pensamiento se refiere, en otro sentido, a la persona que piensa, que es la que ha de decidirse a ejercer su pensar, la que lo dirige hacia unas u otras cuestiones, y la que exhibe su peculiar talento al afrontarlas. Esta es una nueva referencia del pensamiento al ser, en este caso al de la persona que lo ejerce; pero esta referencia no se reduce a la anterior, y se distingue de ella en paralelo con el señalado doble sentido del aforismo parmenídeo.

Esta referencia del pensamiento al ser cognoscente no puede omitirse por el hecho de que al pensar acontezca la manifestación del ser extramental, su verdad intencional; pues pudiera suceder simplemente que no fueran lo mismo el sentido del ser para el pensamiento y el sentido humano de éste. A mi juicio el pensamiento requiere apelar a la persona que lo posee tanto o más que al ser al que, intencionalmente o como prioridad, se refiere.

Sobre este punto no podemos pasar sin mencionar inmediatamente la postura heideggeriana que apoya en el ser el sentido humano del pensar. El hombre, según él lo dice, *es el pastor del ser*²³⁵: ésa es su dignidad, y la esencia del verdadero humanismo. En otro contexto filosófico no faltan tampoco intentos de fundamentar en la metafísica la antropología y la ética²³⁶, basando en el sentido del ser para el pensar el de éste para el hombre; o, con otras palabras, ligando el pensamiento tan sólo al ser que en él se manifiesta, y que, como su fundamento, le precede. Pero hay otra *precedencia* a la que entonces no se atiende, y que es mucho más relevante para la antropología: la prioridad de la persona cognoscente sobre su pensamiento.

Lo novedoso de esta referencia del pensar a la persona cognoscente es que, rigurosamente hablando, no es metafísica; si entendemos por metafísica el saber

²³⁵ Carta sobre el humanismo, p.321.

²³⁶ Cfr. CARDONA, C.: *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa, 1987, pp. 99-102.

humano acerca del ser sobre el que la inteligencia versa temáticamente. Se entienda el ser como se entienda, en cualquier caso constituye sólo la dimensión temática de la metafísica, distinta de su dimensión metódica. El ser como tema de la metafísica es ése ser cuya verdad descubre el pensamiento, y al que, en atención a la sugerencia antiparmenídea aquí apuntada, hay que reconocer como previo al pensar, como su fundamento externo. Pero además del ser extramental está quien, ejerciendo el pensamiento, lo conoce, y consigue ese saber que llamamos metafísica; la metafísica no es obra del ser sino del hombre. Más allá de lo físico, ligado a nuestra experiencia inmediata, está el ser, lo primero que asegura la realidad de lo físico; el ser es lo metafísico. Pero aún más allá de lo metafísico está el hombre, de quien la metafísica depende en otro sentido que ésta lo hace del ser sobre el que trata.

En épocas como la nuestra, que denuncian el final del pensamiento metafísico, tal vez no se debiera apuntar con ello a un debilitamiento nihilista del ser y las categorías a él ligadas, bien, verdad, orden, etc.²³⁷, cuanto a un redescubrimiento del hombre, o de alguna de sus facetas: particularmente de la libertad radical de su existencia cognoscente; justo porque el ser humano se percibe autor de la ciencia del ser, y consiguientemente por encima de ella y, en cierto modo, de aquél. La emancipación, la autonomía o la independencia que el debilitamiento de todo fundamento reclama para el hombre derivan de esta superioridad, aunque posiblemente no alcancen a expresar suficientemente la altura del ser personal; porque la debilidad del pensamiento no parece algo muy elevado.

En cambio, la apuntada distinción de las dos dimensiones del saber metafísico rescata la olvidada libertad humana sin necesidad de debilitar su pensamiento, sino, por el contrario, destacando la existencia cognoscente de la persona. Porque, con todo, en esa liberación de todo fundamento se anuncia que la dimensión humana de la que la metafísica es deudora la rebasa y no es tematizable por ella; ya que la unidad entre el tema y el método de la metafísica no es cosa metafísica, sino antropológica. La metafísica, repito, no es un ente físico, sino una obra humana, un saber formulado por el hombre. No es el hombre una alta realidad metafísica, sino la metafísica una digna obra humana. Sobre este particular entiendo suficientemente sugerentes las observaciones de Heidegger acerca del primado de la antropología sobre la metafísica²³⁸.

Aunque el pensamiento se funda temáticamente en el ser, en cambio no depende en cuanto a su ejercicio de él, sino de la persona que piensa. Pero si el pensar tiene algún sentido para la persona que lo ejerce, entonces la persona no es su pensamiento, sino *además de él*²³⁹; descubrimos así ese nuevo ámbito previo al pensar: el del cognoscente intelectual. Por lo que también en esta dirección encontramos prioridades, obviamente de distinto tipo que el fundamento y los

²³⁷ Cfr. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1987, pp. 21-47.

²³⁸ Cfr. *Kant y el problema de la metafísica*, §§ 36-8.

²³⁹ PFH, p. 201.

principios. Porque ya no se trata de la referencia del pensamiento a su prioridad extramental, sino de otra que lo remite a su prioridad interna, a la persona que lo posee y ejerce. Este es el sentido intelectual de la prioridad, un sentido según el cual la prioridad no es principio ni fundamento, sino un añadido a ellos: el ser cognoscente.

La referencia del pensar a la persona que lo ejerce muestra el ser cognoscente de la persona humana como previo al pensar, pero con una prioridad de otra índole que la fundamental: la prioridad libre del cognoscente. Por tanto, hay una dimensión de la inteligencia estrictamente personal, más allá de la correspondencia del pensamiento con el ser. Y esa dimensión es rigurosamente primaria, tanto o más que el fundamento extramental de la verdad. Pero esta prioridad no lo es en términos de fundamentación o principiación, sino en términos de libre continuación: la existencia cognoscente se añade a la verdad pensada, pero sin fundarla ni constituirla.

Y precisamente por ese carácter primario, la persona cognoscente excede el ámbito del pensar. El pensamiento siempre se deja algo fuera, o detrás, al intentar tematizar el propio ser cognoscente. El problema del acceso al propio conocimiento es similar al de la trascendencia del pensamiento hacia la realidad extramental, a saber: que la intencionalidad de nuestras ideas es una clase de unidad entre realidades distintas; quien se piensa no es lo que piensa sobre sí mismo, aunque esto esté muy bien pensado.

Desde luego, no se trata de que el hombre no pueda pensarse, pues se concibe a sí mismo más o menos como sujeto de sus propias acciones; ése es el descubrimiento explorado hasta su término por la filosofía moderna²⁴⁰. El problema es que tal concepción, u otra cualquiera, no pasa de ser una idea sobre sí mismo que el hombre tiene; pero la persona que entiende no es ninguna de las ideas con que se entiende, por verdaderas que éstas sean. Brevemente: el yo pensado no piensa; y, en consecuencia, *no hay sujeto del pensamiento*²⁴¹.

En mi opinión, las críticas contemporáneas a la moderna noción de sujeto, aunque no todas ellas homogéneas y por lo general formuladas con bastante imprecisión, se justifican en este problema: que el sujeto del pensamiento es la idea con que pensamos la radicalidad que ejerce el pensar; pero ninguna idea es pensante: el yo pensado, como sujeto o de cualquier otra manera, no es él mismo pensante.

En este orden de consideraciones no es suficiente la observación de Ricoeur²⁴²: sustituir el *cogito* cartesiano, la evidencia del yo pienso, por las sucesivas interpretaciones que de sí mismo hace cada uno, puede conducir a una mejor comprensión de la propia realidad personal, menos idealista o más temporal, circunstancial o hermenéutica; pero, en cualquier caso, no abandona el orden ideal de

²⁴⁰ Cfr. COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. I. Barcelona: Herder, 1986, pp. 13-23.

²⁴¹ D, p. 305.

²⁴² Cfr. *L'identité narrative*. *Esprit* 7-8 (1988) 295-304.

lo pensado; tal vez uno mismo esté mejor pensado así, pero no deja de estar pensado. La persona, en cambio, es previa al ejercicio de su pensamiento, y a la reflexión sobre sí misma que con él intenta; se guíe ésta por el criterio racionalista de la evidencia cierta, o por el postmoderno de la carencia de certezas absolutas.

Lo que sucede es que para alcanzar la existencia del cognoscente el pensamiento es un recurso insuficiente, porque el yo pensado siempre deja fuera de él al pensar; el yo pensante, y en cuanto que tal, es irreductible al yo pensado. La idea de sujeto del pensamiento, tanto como las del propio sí mismo, no pasan de ser eso: ideas; es decir, no son un yo, una persona. Así pues, para el conocimiento del ser cognoscente se requiere, en una segunda dimensión, de la mencionada reducción metodológica para superar la intencionalidad.

De manera que la estrechez de la mismidad parmenídea hay que ensancharla por ambos lados. No sólo en orden al ser, para descubrir su índole fundamental, sino también en el ámbito del pensar, para descubrir a la persona cognoscente, la cual tampoco se reduce a hacerse lo mismo que el ser. Esta ampliación, por ambos lados, es metateórica, pues precisamente intenta rebasar la coincidencia del pensar con el ser que constituye la teoría. Lo que se conoce más allá de la teoría es el dual sentido existencial del ser: el ser fundamental y el ser cognoscente; ambos primeros, previos, cada uno a su manera, al pensar. Este es, pues, el sentido de la propuesta metodología metateórica para el conocimiento de lo primero.

El rendimiento temático de la metodología: el descubrimiento de la identidad como persona

La metateoría de lo primero se propone como una filosofía de la creación, lo cual está indicado en el sentido existencial de las prioridades encontradas con ella. Paralelamente el abandono del límite es propuesto como la metodología para establecer la distinción real de esencia y ser con que Tomás de Aquino formuló la creación en el medievo, es decir, como *una nueva exposición de la distinción real de "essentia y esse"*²⁴³.

Yo estoy de acuerdo con este dictamen. Pero en él no hay que ver sólo una concesión al pensamiento moderno, la concesión de la cuestión metódica; o un reconocimiento de su logro básico, a saber, el establecimiento del peculiar primado del conocer, diverso del primado real del ser. Sino que en la pretensión de establecer una metodología para conocer la distinción real se encuentra además, a mi juicio, la elevación del rango del ser personal, que es quien puede conocer la creación; una cuestión nada baladí, y que creo afecta a la comprensión misma de la creación.

El sentido del añadido metodológico poliano pienso que es el siguiente: el abandono del pensamiento, mejor de su límite, es el método para conocer el ser que se distingue realmente de la esencia: el fundamento y el cognoscente, es decir, el ser

²⁴³ PFH, p. 179.

en sentido existencial. Pero este logro comporta también algo más que quiero sacar a la luz. Se trata de que el encuentro de ese dual sentido existencial del ser permite el descubrimiento de la identidad existencial; o sea, la correcta comprensión de la identidad existencial en cuanto que perfectamente distinta de la identidad esencial del ente, de la identidad formal de los objetos pensados, o de la mismidad de pensamiento y ser. Igualmente, la distinción de las dimensiones temática y metódica de la metafísica, que permite aquella antropológica ampliación de la filosofía primera esbozada, tiene, en mi opinión, esa misma justificación última: la congruencia en nuestro conocimiento de la identidad.

Porque la mismidad parmenídea es una unidad de pensamiento y ser muy reducida: la unidad de la intencionalidad, que es el límite del humano pensamiento. Pero el conocimiento metateórico logra conocer el ser en cuanto existente, como prioridad respecto del pensar: de una parte el ser que es fundamento, el tema de la metafísica; y de otra el del cognoscente que ejerce el pensar y formula el saber metafísico, asunto de la antropología trascendental. Pues bien, esta distinción de prioridades manifiesta una diferencia, que entiendo implícita en la distinción entre tema y método de un saber, y que no puede pasar desapercibida: la que distingue lo inteligible y lo intelectual, que estipularemos como la distinción entre cosa y persona, con las siguientes precisiones.

El término *cosa* se ha usado para designar lo que es real, y en ese sentido se ha entendido afín a la noción de ente, como una propiedad trascendental que lo designa en atención a su esencia (*res*). Aquí se entiende en otro sentido para designar las realidades que no entienden: como lo real en tanto que inagotable por nuestro conocimiento intencional. En esa medida la realidad remite a principios primeros y causas; y el término *cosa* deriva etimológicamente de *causa*. Los principios se distinguen de las personas (excepto en el caso de la identidad, que es incausada); no así la noción de ente, que se entiende usualmente englobante de las personas. Por otra parte, la distinción de cosa y persona se formula en atención a la diferencia entre ser inteligible y ser intelectual, la cual no se reduce a la distinción de sustancia y sujeto. La sustancia sí es cierta realidad principal, es decir, concausal. Pero la noción de sujeto se liga con su despliegue en el objeto y su posible reconocimiento en él, es decir, se comprende desde su inteligibilidad; mientras que la persona cognoscente es intelectual, y eso quiere decir extraobjetiva, y por lo mismo metasubjetiva: el sujeto es la persona cosificada.

Desde la distinción entre lo inteligible y lo intelectual, o entre cosa y persona, el Creador es la identidad existencial, el ser idéntico; mientras que las criaturas no son idénticas en su ser. No serlo significa: o bien ser cosa inteligible (el tema del pensar y su fundamento) o persona intelectual (que ejerce el pensar sin agotarse en él), es decir, ser cosa o persona creada.

Por tanto, para comprender la creación no basta la distinción real de esencia y ser; además hay que decir que el ser que se distingue de la esencia es, él mismo,

creado; y lo es al margen de su distinción con la esencia, o previamente a esa distinción. Ser creado es, ante todo, ser inidéntico: o inteligible o intelectual. En cambio el Creador es la identidad. La identidad no el saber absoluto hegeliano, ni la visión infinita del Cusano, porque no se trata de un conocimiento de todo lo inteligible, sino del conocerse realmente en cuanto que intelectual. El ser idéntico es el intelectual completamente inteligible para sí mismo; el que rigurosamente se entiende a sí mismo en su carácter intelectual: *noesis noeseos noesis*. Y no es sólo principio en el orden de las cosas, *ipsum esse*, sino también persona intelectual, *ipsum intelligere*; es decir, *el acto de conocer en cuanto estrictamente idéntico con el acto de ser*²⁴⁴. Por tanto, el conocimiento de la identidad existencial tiene un rendimiento neto: la índole personal del Creador.

Esta averiguación sirve para rechazar, en definitiva por impersonal, la formulación heideggeriana de la identidad como acontecimiento apropiador (*ereignis*); porque Heidegger apunta a la identidad ser-pensar, precisamente en su glosa de la mencionada sentencia parmenídea (*El principio de identidad*). En cambio aquí se dice que la identidad rebasa el ser inteligible y el intelectual, previos ambos, y cada uno a su manera, a la correspondencia del pensar con el ser que establece Parménides; por esto ya hemos dicho que la mismidad intencional no es la identidad real, sino que impide acceder a ella por ser el límite del pensamiento humano. A lo que quizás cupiera añadir que la composición de ser y pensar, el dispositivo conjunto (*gestell*) por el que se copertenecen mutuamente, tampoco es un modelo suficiente para entender el ajuste de pensar y ser que la mismidad parmenídea expresa; por cuanto pierde el carácter activo que le corresponde, su dependencia de la persona (es el cambio del primer al segundo Heidegger). Frente a esto, ciframos el límite del pensar en el ajuste o conmensuración de éste con su objeto, característicos de la *praxis teleia* tal como la formuló Aristóteles, como operación cognoscitiva del hombre. El conocimiento de la identidad existencial es metateórico porque el ser es un acto superior a la *energeia* aristotélica, es decir, más primario que ella.

Ahora bien, asegurarse de la congruencia en nuestro acceso cognoscitivo a la identidad real es algo de singular importancia para el conocimiento de la creación. Porque descubrir la identidad existencial conduce a entender con más precisión la diferencia entre el Creador y la criatura; pues el primero es idéntico en su ser, mientras que la criatura no lo es. Por tanto, como hemos dicho, en la criatura no sólo se distinguen el ser y la esencia, sino que aquél, y al margen de ésta o previamente a su consideración respecto de ella, ya es inidéntico. En consecuencia, la propuesta de hallar una metodología congruente para la tematización de la distinción real de esencia y ser le añade a ésta el complemento de otra división primera: la que distingue entre cosa y persona, diferencia de suyo otra que la distinción real, y en cierto modo previa a ella. Lo cual tiene el preciso sentido de que el asunto central de

²⁴⁴ CTC2, p. 191.

la filosofía poliana tanto como la creación, es el conocimiento de ella, propio de personas y a su vez creado.

Puede resultar sorprendente que la diferencia entre cosa y persona ilumine la comprensión de la creación; porque quizás no parezca una distinción radical, dado que hay personas creadas. En efecto, en una filosofía creacionista la diferencia primera y básica será la que distinga al Creador de la criatura. Más allá de la oposición de lo material con lo inmaterial, de lo móvil con lo inmóvil, o de lo lógico con lo alógico; e incluso más allá de la oposición del ser con la nada, la primera y más radical diferencia real es la que distingue al Creador de la criatura. Y ésta se ha formulado con las nociones de esencia y ser, idénticos en el Creador y realmente distintos en la criatura. Porque sólo con esas nociones se hace depender de Dios todo lo real, y con una dependencia existencial; mientras que otras diferencias son menos primarias porque no establecen esa dependencia, sino que tan sólo llegan a establecer la distinción entre el ser infinito y los seres finitos, bien en virtud de su materialidad, movilidad, parcial racionalidad, o de cualquier otro criterio. Por esta razón, la diferencia de cosa y persona no parece suficientemente primaria como para explicar la creación.

Sin embargo, esto no es completamente cierto. Aunque excede el propósito de este trabajo, baste indicar que la creación apela a la noción de persona porque sin ella carece, con todo rigor, de sentido. Sin personas la creación es ininteligible: desde luego, sin la persona del Creador; pero también sin la persona creada. El sentido de la creación del universo es la persona creada, y el de ésta la persona increada.

Norberto del Prado afirmó que la verdad fundamental de la filosofía cristiana es la distinción real de esencia y ser²⁴⁵. Comprensible, porque un cristiano entiende que tanto el universo como el hombre son criaturas hechas por Dios. Pero a eso hay que añadir que no es menos fundamental en la filosofía cristiana el señalar que Dios es persona, porque en otro caso la creación no tiene sentido, ni su conocimiento es interesante para el hombre. Por tanto, desde la intelección de la identidad existencial el personalismo encuentra una justificación filosófica sumamente elevada, pues la persona no es noble y digna sólo por su peculiar y singularísima entidad, sino, en último término, porque Dios es persona. De no serlo la persona creada sería ininteligible; y su existencia trágica, absurda como la de una libertad sin destino, según lo señaló Sartre; en definitiva, imposible.

En suma, la noción de persona ilumina la distinción real de esencia y ser, y permite así comprender su doble juego, distinto en metafísica y antropología. Y por eso hay que puntualizar que la metateoría admite la distinción real, puesto que al conocimiento del ser que se distingue realmente de la esencia se ordena el abandono del límite, pero *según una nueva exposición que atienda a la distinción entre el ser humano y el ser del universo*²⁴⁶.

²⁴⁵ Cfr. *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911.

²⁴⁶ PFH, p. 179.

La doctrina: resumen en tres proposiciones

La presente metateoría acerca de lo primero se puede sintetizar en tres proposiciones:

1ª proposición: *el ser es lo primero*.

Es decir, el ser, que en su sentido existencial y precisamente en orden a comprender la creación, fue propuesto por Tomás de Aquino como *esse* o *actus essendi*, es lo primero; y exige ser entendido en ese orden: en el de las prioridades. A su vez, la distinción real de esencia y existencia, con que todo el medievo formuló la índole creatural del ser, debe referirse también al ámbito de lo primero, y entenderse como una distinción de prioridades.

2ª proposición: *lo primero no puede ser único*.

Porque lo primero es la creación. Pero la creación no es una realidad única, sino que importa ante todo la distinción y concurrencia entre dos seres: el Creador y la criatura; y por tanto la división del ser en creado e increado. En consecuencia el monismo, cuando hablamos de lo primero, es incorrecto y debe ser evitado.

3ª proposición: *lo primero no es únicamente principio*.

Porque, en otro caso, no podríamos conocerlo. El conocimiento de lo primero no es su principio, como resulta obvio, porque conocer la creación no es crear. Pero tampoco es principiado por lo primero, sino estrictamente primero a su vez; si bien no en términos de principio, sino con una prioridad libre y añadida a la de los principios: la de la persona que conoce.

Estas tres proposiciones constituyen, a mi juicio, una ampliación de la filosofía del ser que nos lega la tradición clásica. Ampliación debida a la metodología poliana para la filosofía primera, que es la filosofía de lo primero, y que aquí hemos expresado como índole metateórica de su conocimiento.

Y es que detectar el límite de nuestra inteligencia es percibir la peculiar índole prioritaria de la operación mental humana, la prioridad mental o lógica de nuestro pensamiento; y su abandono el que permite encontrar entonces, como precisamente distintas, las prioridades reales. En otro caso, se diferenciará lo mental y lo real de alguna manera, pero no en estrictos términos de prioridad. Además, como ya hemos anunciado, la percepción y abandono de la prioridad mental no sólo permiten encontrar las prioridades reales, sino también distinguir si éstas son extramentales o personales; y entre las prioridades extramentales, que son los principios, las que son inferiores o superiores a la misma prioridad mental.

En segundo lugar, el abandono del límite es solidario con el mencionado rechazo del monismo en la consideración de lo primero. Por cuanto la unicidad es propiedad privativa de la prioridad mental; precisamente porque, si ella no se detecta, tampoco se perciben las otras prioridades como tales, es decir, en cuanto que prioridades. De manera que el monismo, para la filosofía primera, procede del ejercicio mismo de la actividad teórica, ya que en ella se oculta el límite mental. De aquí que sea el abandono de ese límite el modo de acceder a lo primero en cuanto que plural.

Finalmente, el límite mental permite además descubrir el sentido primario de la libertad, o el sentido personal de la prioridad. Ya que la operación intelectual muestra cómo una prioridad puede serlo sin por ello ser constituyente; porque la operación mental es a su modo previa a lo conocido por ella, y sin embargo no es su principio ni lo funda, sino que sólo lo presenta o manifiesta. Y más allá de la operación intelectual, aún hay que afirmar que el entender es un añadido al ser, y que es convertible con él; pero como una continuación o conversión que es trascendentalmente libre y radicalmente personal. De acuerdo con esto hemos dicho que lo primero no son sólo los principios, sino también las personas, si bien cada uno a su manera.

Presentaré ahora tan sólo una breve glosa de las tres proposiciones enunciadas.

Decimos ante todo que el ser es lo primero.

Es importante notarlo para evitar su incomprensión; porque, en otro caso, podemos entender el ser como la idea más general, tan indeterminada que se vacía de contenido; así, por ejemplo, lo concibe Hegel al comienzo de la lógica: el ser entonces es igual a la nada²⁴⁷. Pero si para evitar la generalización del ser, su descomprensión, apelamos a su carácter intensivo, comprensivo virtualmente de todas las perfecciones, es cierto que contraargumentamos con alguna razón; mas no proponemos algo netamente distinto para comprender el ser, porque no abandonamos el orden ideal, teórico. En cambio aquí sugerimos que el ser no es una idea, ni genérica ni análoga, sino una prioridad; por eso su conocimiento es metateórico. Esta es la propuesta, que se ofrece como una alternativa y no como una mera corrección de su insuficiente comprensión genérica. En definitiva comprender el ser no es obtener de él una idea de cierta comprensión, sino descubrir su prioridad, advertirla al margen de toda idea.

Por otro lado, el carácter prioritario del ser decide la cuestión de si la tematización tomista del *actus essendi* es una continuación de Platón, o de Aristóteles. Porque el acto de ser puede entenderse desde una generalización a partir de la diferencia entre lo que una cosa es y el que exista actualmente. Como ambos

²⁴⁷ Cfr. *Ciencia de la lógica* § 87.

extremos se distinguen, al menos nocionalmente, cabe suscitar la idea de una realidad que consista en existir, y pensar que eso es Dios, la eterna actualidad; mientras que las criaturas participarían de la existencia sólo temporalmente. De ese modo se piensa la actualidad del existir a partir de los seres que ahora existen, logrando al término la noción de acto puro como eterna actualidad. Y puede llegarse a proponer que eso es el mismo ser, *esse ipsum*, otorgándole subsistencia, *esse subsistens*, y llenándolo de contenido: *plenitudo essendi*. Pero esto me parece mero platonismo, máxime porque Aristóteles no concedió alcance real a la distinción entre lo que una cosa es y su existencia actual.

Frente a ello está la réplica tomista al estagirita en la consideración de la prioridad real: lo primero no es la sustancia sino el ser, porque para las criaturas lo primero es ser creadas. El acto de ser es entonces, y particularmente para la criatura, es decir, en cuanto que distinto de la esencia, el primer principio.

El carácter creado del universo no anula su esencia, sino más bien lo contrario: porque de él depende la realidad de ésta. Por tanto el primer principio, que es el ser creado, no excluye otros principios, que ya no serán primeros, de la realidad del cosmos, sino que más bien los exige si lo creado ha sido un universo. Los principios a que ahora aludimos son las causas, o principios llamados predicamentales para señalar su distinción con el principio primero. La concurrencia unitaria de los cuatro sentidos causales constituye al universo como esencia, es decir, como aquello en definitiva que es creado. La diferencia entre el ser y la esencia del universo es la diferencia entre el primer principio y los principios predicamentales; y señala una jerarquía respecto de la prioridad mental.

Porque el primer principio es una prioridad real superior a la prioridad mental. Ya que el ser creado del universo remite a Dios, no a la mente humana; e incluso completamente al margen de la mente del hombre. Con otras palabras, la prioridad del ser para la criatura es superior a la de su ser conocida por el hombre. En cambio, los principios predicamentales son prioridades reales no primeras e inferiores a la prioridad mental. Porque la concurrencia causal que constituye la esencia del universo no es superior al conocimiento humano, ya que ciertamente el universo está para ser conocido por el hombre²⁴⁸. Si el universo se ordena a su conocimiento por el hombre, el conocimiento humano será una prioridad superior a aquellas que cumplen dicho orden, y a la que las ordena.

Finalmente, la articulación de ambas prioridades, la superior y la inferior a la prioridad mental, es una analítica. Ser y esencia no son meros coprincipios del ente, como dijo Suárez²⁴⁹; ante todo porque no son principios en el mismo plano, de la misma índole, o principios por igual; y después porque la misma noción de ente

²⁴⁸ *La naturaleza en sí es idea, y esencialmente determinada como punto de paso al concepto*; HEGEL: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 575. *El fin del universo es la verdad, y es lo que el sabio contempla*; TOMAS DE AQUINO: *Summa contra gentes* I, 1.

²⁴⁹ Cfr. *Metaphysicae disputationes* II, 4, 8, p. 43 B.

exige actualidad y encubre por ello el sentido primario del ser, que no es actual porque la actualidad corresponde a la prioridad mental. Esta es una neta tesis poliana: lo pensado está *ya* pensado al pensarlo. La actualidad no es integrante de la realidad extramental sino característica de su presencia ante la mente del hombre²⁵⁰. En cambio, el primer principio es susceptible de un análisis real: la analítica de los principios predicamentales, es decir, la distinción y concurrencia de los sentidos causales, o la tetracausalidad completa.

Por tanto, es el juego de prioridades que descubre la expuesta metodología el que posibilita esta comprensión del universo como criatura y según principios. De acuerdo con ella componemos lo mental con lo real extramental según esta jerarquía: la esencia del universo es inferior a la operación intelectual humana, mientras que su existencia creada es superior a ella. Dicha jerarquía exige, por otro lado, compatibilidad; es decir, requiere las matizaciones necesarias para evitar un desajuste gnoseológico.

La inferioridad de la esencia del universo respecto de la operación mental humana señala una cierta deficiencia de nuestro pensamiento para conocer lo físico en su calidad de tal, en su misma inferioridad real. Tal deficiencia está ligada a la intencionalidad de nuestras ideas, que no pasan de ser teorías. Por esto, el conocimiento de la esencia del cosmos exige una cierta renuncia a los objetos ideales pensados para mantener la operación intelectual en pugna con las prioridades reales no primeras, y así destacarlas. Se conocen entonces las causas por contraste con la operación mental, siempre que evitemos la victoria de nuestra idealidad intencional, ocultadora del primario ejercicio del pensar.

Se apreciará en esta posición un ajuste entre las ciencias de la naturaleza, obra maestra de nuestro pensamiento, y el conocimiento de lo físico en tanto que físico: una física de causas que no es ideal, sino precisamente obtenida por contraste con lo ideal. Este nuevo saber exige un desarrollo metódico que ejerce las operaciones intelectuales; pero sólo desde su reconocimiento, esto es, desde los hábitos que las manifiestan; los cuales, mostrando su prioridad, permiten hacer explícitas, por contraste, las prioridades reales. Un conocimiento, en suma, más que teórico, puesto que comporta una cierta potenciación habitual de la capacidad intelectual; pero no estrictamente metateórico, porque no se alcanza completamente al margen de la teoría. De acuerdo con esa metodología se ratifica que las sustancias, movimientos y naturalezas del cosmos, e incluso su unidad final que hace del universo una esencia, son potenciales, no actuales como el pensamiento del hombre.

Por su parte, el acceso cognoscitivo al ser creado del universo tampoco es operativo o ideal, si bien en este caso por exceso de lo real sobre lo intencional, y no por defecto de lo físico respecto de lo lógico. Y por eso hay que decir que el conocimiento del ser no entraña contraste alguno con la prioridad mental, pues requiere la manifestación de la completa insuficiencia de ella, es decir, de las

²⁵⁰ *Actualidad equivale a presencia mental, la cual se distingue del ser; CTC3, p. 23.*

operaciones intelectuales, respecto de la primera prioridad real; y ello porque ésta se advierte al margen de toda idea pensada. En esa medida el conocimiento del ser es con todo rigor metateórico. Paralelamente el ser del universo tampoco es actual como el pensamiento, sino acto superior a la actualidad, acto supratemporal. Ser para el universo es persistir.

La segunda proposición dice que lo primero no es único.

Y ello exige de inmediato una aclaración: hemos dicho que el ser creado del universo es el primer principio; pero ahora hay que puntualizar que no hay sólo un primer principio: ante todo porque es imposible el ser creado sin el ser del Creador. La creación no es la derivación desde un único primer principio, como la extensión del ser o su emanación; ni tampoco la multiplicación de los seres que participan en algo uno: el ser. Todo esto me parece monismo, y ya hemos dicho que el monismo se debe al ejercicio de la teoría; en cambio la metateoría permite comprender lo primero como plural. Y, en efecto, la creación activamente considerada es el mismo Dios, y pasivamente la propia criatura. Por eso, la creación es la distinción y conjunción de Creador y criatura; y con ellas la división del ser en creado e increado que abate todo monismo.

Y la ruptura del monismo, en términos de lo primero y de los principios, es la pluralidad de los primeros principios. El ser creado del universo es un primer principio, lo primero para el universo; pero el ser del Creador es lo primero en términos absolutos, y por tanto otro primer principio. Lo que la creación exige es la conjunción de los primeros principios, es decir, el que todos sean primeros y principios. Por tanto, si hablamos de Creador y criatura como primeros principios será necesario distinguir y conjuntar su respectiva índole prioritaria.

Porque el ser creado no es lo primero absolutamente, sino sólo para la criatura; y eso quiere decir que es su comienzo: ser creado es comenzar a ser, con independencia de cuál sea la esencia creada. Y en este sentido el ser creado se distingue ante todo del increado: lo absolutamente primero no puede comenzar, ha de ser originario.

Pero el ser creado no es un comienzo temporal de la criatura, que luego cede el paso al despliegue de los acontecimientos posteriores, sino un comienzo que ni cesa ni es seguido; un comienzo que persiste como tal comienzo, porque la criatura no puede dejar atrás su ser creado. Insisto: el ser creado no es para la criatura un comienzo transitorio, que luego pasa; sino una prioridad que no cesa ni decae, que persiste y se mantiene como tal prioridad: porque la criatura no puede dejar de ser creada. Por tanto el ser creado es lo primero como persistencia, o la prioridad persistente.

El comienzo, y precisamente en tanto que persistente, es el principio de no contradicción. Porque si la contradicción opone el no ser al ser, la persistencia del ser

creado asegura la no contradicción impidiendo la aparición del no ser, excluyéndolo por completo. Y de esta manera el ser creado se distingue también de la nada; pero secundariamente, porque el universo como criatura se distingue antes de Dios que de la nada.

En suma, el ser creado del universo es principio de no contradicción en cuanto que comienzo persistente; y así se distingue más de Dios que de la nada. Pero si el ser creado, en cuanto que distinto de la esencia, es comienzo, principio de no contradicción, en cuanto que ligado a ella es otra prioridad: el principio de causalidad; ahora causalidad trascendental, para no confundir con las causas predicamentales anteriormente mencionadas.

La causalidad tampoco es primera en cualquier caso, sino que sólo lo es si lo creado es la causa; es decir, como admisión de la esencia concausal del cosmos. O del orden que el universo guarda al conocimiento humano; prioridad en virtud de la cual se afirma que el ser es la causa de la verdad. Pero como causa primera el ser creado, que se distingue de la nada, se distingue también, y otra vez consecutivamente, de su esencia; es decir, de los sentidos causales predicamentales, puesto que la causalidad trascendental no se reduce a ninguno de ellos. De acuerdo con esto hemos formulado la distinción real de ser y esencia del universo diciendo que el primer principio es susceptible de un análisis real. Y ahora decimos que la admisión de la realidad del análisis del principio de no contradicción es el principio de causalidad.

Que la causalidad sea primera, un primer principio, es un singular filosofema de la metafísica poliana que choca con la usual concepción de la creación como una causación. Porque no se dice que Dios sea la causa primera, sino que el ser del universo lo es. Por tanto se invierte la idea según la cual Dios es causa y el universo efecto: ahora lo creado no es el efecto sino la causa. Pero ello exige a su vez una importantísima inflexión: invertir la comprensión ordinaria de la causalidad para entender que causar más que al efecto remite al agente (lo que invalida la noción spinozista de *causa sui*²⁵¹); el efecto propiamente remite al paciente de la acción. En virtud de esta retroferencia en la consideración de la causalidad hay que decir que el ser creado es causa trascendental precisamente en tanto que causa causada; y que ésa es, por tanto, su referencia al ser Incausado. Lo cual es una profundización intelectual en el ser creado; porque al entenderlo como causa causada garantizamos su no terminación: la persistencia no puede establecerse ni acabar, es comienzo incesante y no seguido. Así pues, en tanto que el ser creado persiste *ocurre* la esencia extramental.

La causalidad trascendental o primera, entendida como causa causada, impide la consumación de la persistencia, y por ello la refiere al Incausado. Porque el ser creado es causa pero en tanto que causada, es decir, en referencia a una prioridad

²⁵¹ Una crítica de esa noción en FALGUERAS, I.: *La res cogitans en Spinoza*. Eunsa, Pamplona 1976, pp. 192-206.

anterior; la cual por su misma anterioridad es irreferible a la actualidad de nuestro pensamiento, que ya había quedado atrás al advertir la persistencia extramental. Como el ser creado es una prioridad real y superior a la mental, no será causa en referencia a ella sino en referencia al ser Incausado. Y así la causalidad trascendental liga la criatura con su Creador²⁵². Y por eso al considerar la causalidad primera como causada encontramos una prioridad original, irreductible a la actualidad mental: el Incausado es originariamente el primero, porque es incompatible con cualquier antecedencia. Se descubre así la prioridad absoluta del Origen. Dios es, en términos de principios y de lo primero, el ser originario.

La prioridad originaria es el Creador, el cual no es primero como la criatura, sino absolutamente primero, o taxativamente el primero. Como primero consiste, por así decirlo, en ser prioritario: es idéntico con su prioridad; o es una prioridad completamente referida a sí misma, irrelativa. Por eso la prioridad del ser increado es el principio de identidad, la identidad como principio o como lo primero. Desde el punto de vista mencionado al hablar de la causalidad trascendental, lo primero absolutamente, la prioridad originaria, es la identidad entre el ser y la verdad.

La identidad entre el ser y la verdad es originaria, y completamente distinta de la mismidad intencional que nuestro pensamiento es capaz de establecer. Hasta tal punto que la prioridad idéntica no sólo excede la prioridad mental, sino que la anula por cuanto es irreferible a ella: Dios es inconmensurable con la mente del hombre; su prioridad es incomparable con la antecedencia de la prioridad mental. Por tanto el descubrimiento del ser Incausado como prioridad idéntica, es decir, el conocimiento de la realidad originaria, es la culminación del abandono del límite, de la metateoría, en orden a los principios, porque exige su anulación, la supresión de la actualidad mental: lo que está en el extremo más alejado del ideal platonizante de la pura actualidad.

Esto quiere decir que de la identidad originaria poco podemos saber, porque de ella no cabe idea alguna. San Anselmo tenía razón: Dios excede cualquier idea con que le pensemos. Del ser del Creador tenemos, a partir de la causalidad, un conocimiento que cabe llamar incoativo: le descubrimos sólo como prioridad superior a la causa causada, es decir, como Incausado, como ser originario. Con todo, la causalidad trascendental es el enlace mismo de la no contradicción con la identidad; la cual, en otro caso y justo por anular la prioridad mental, quedaría ignota. Y, en consecuencia, precisamente de acuerdo con la culminación del método seguido, es decir, del abandono del orden ideal, la criatura demuestra realmente, es decir, más allá de toda ilación lógica, de toda teoría, la existencia de Dios.

Finalmente afirmamos, en la tercera proposición, que lo primero no es únicamente principio

²⁵² Obsérvese la inversión de la posición tomista: la causalidad trascendental no liga el Creador con la criatura, sino al revés.

Y para apreciarlo concedamos que es siquiera verosímil cuanto he expuesto acerca de la creación. La pregunta ahora es: ¿cómo se sabe eso?, es decir, ¿cómo se conocen los primeros principios?; o ¿qué sentido último tiene el requerimiento de una metateoría?. Porque ante todo parece evidente que el conocimiento de los primeros principios no es a su vez un principio, ya lo hemos dicho. Pero además hay que notar ahora que tampoco es principiado, sino primero; pero con una prioridad novedosamente libre: la del ser personal que conoce la creación.

La prioridad libre de la persona es la justificación metódica de las tres proposiciones sobre lo primero que aquí estoy exponiendo, así como de su índole que denominé metateórica. Porque se trata, en suma, de que el conocimiento de la creación corresponde al ser personal en cuanto que ser cognoscente, y no a ninguna de sus dimensiones esenciales. Eso quiere decir que tal conocimiento no depende de la inteligencia como principio operativo o facultad del alma, es decir, no depende de nuestra capacidad de pensar, como se ve en que exige el abandono de la operatividad intelectual. Y por eso decimos que el conocimiento de los principios es a su vez primero, no derivado de principios; y metateórico, pues se alcanza más allá de la actividad teórica. En definitiva, el conocimiento de los primeros principios corresponde al ser personal.

Puede parecer excesivo afirmar que el ser de la persona humana es conocer, máxime cuando sólo se trata del conocimiento de los primeros principios. Pero no es tan excesivo si a continuación se dice que el ser de la persona humana no es su esencia, y que tampoco el conocimiento de los primeros principios agota el ser cognoscente de la persona humana. Con tales precisiones lo que proponemos, más exactamente, es que el conocimiento de los primeros principios es convertible, y libremente convertible, con el ser personal; y que por eso es primero, y metateórico.

Lo cual es perfectamente normal, pues el abandono del límite carece de umbral: no sólo permite un conocimiento inobjetivo o transobjetivo, cosa ya tópica, sino que alcanza otro transoperativo y transfacultativo, al que llamo metateórico: el conocimiento como ser del hombre. Porque un conocimiento es estrictamente metateórico cuando no es ejercido por la potencia intelectual. Y tal acto cognoscitivo -que, insisto, no lo es, ni como operación ni como hábito, de la potencia intelectual- no puede ser sino convertible con el acto de ser personal: el ser humano es trascendentalmente un ser cognoscente. La convertibilidad mencionada es el intelecto agente, que se comprende entonces como un trascendental personal, y libre.

Por tanto, y dentro del planteamiento clásico de la gnoseología, el conocimiento de los primeros principios no corresponde a la inteligencia sino al intelecto agente. Con todo, no es equivalente con él; y por eso se dice que el conocimiento de los primeros principios es tan sólo un hábito innato al intelecto agente. Pero este hábito no es como aquéllos que manifiestan las operaciones potenciando así la capacidad intelectual; porque éstos constituyen la esencia del

hombre, y son más bien adquiridos. En cambio, el conocimiento de los principios, como hábito innato, es la expresión de la coexistencia del hombre con ellos. Pero, como el hombre no sólo coexiste con principios, ese hábito no es el único innato a la persona, y no se identifica con ella.

De lo cual es una prueba el mismo establecimiento del carácter metateórico del conocimiento de los primeros principios. Porque una cosa es conocerlos, y otra saber cómo se conocen. Si su conocimiento corresponde al ser cognoscente del hombre, saberlo es tener cierta noticia acerca del propio ser cognoscente. Con todo, esta noticia es insuficiente; porque el propio ser cognoscente no se reconoce en completa identidad, sino que se alcanza siempre como acompañándolo: en búsqueda sin término, persiguiéndolo sin lograrlo. Y con razón; porque el conocimiento del propio ser cognoscente no es tampoco el propio ser cognoscente, sino otro hábito innato del intelecto agente, el hábito de sabiduría²⁵³, pero que tampoco se identifica con él. Y es que el ser cognoscente de la persona es siempre además; y eso quiere decir inagotable. Por eso mismo cabe hablar de otros hábitos superiores al entendimiento de los principios y al saber de la propia existencia intelectual.

Para mostrar este carácter de *además* del ser personal hemos dicho que el yo pensado no piensa. Ahora lo diremos al revés, para que el acento no recaiga en el yo pensado sino en el yo pensante: es el yo cognoscente el que no termina de conocerse a sí mismo; no ya en lo pensado, que es del orden de la esencia, sino al conocer su propio ser cognoscente en el hábito de sabiduría. En ese hábito el ser personal se alcanza como inidéntico. Y si no termina de conocerse es porque el ser cognoscente es siempre futuro, o se abre siempre a un futuro; y ésta es su referencia a la identidad, su índole creada.

De lo dicho hay que concluir que con el hábito de los primeros principios el hombre sólo logra propiamente la intelección del principio de no contradicción; como esta intelección excede el orden del pensamiento y de la esencia del hombre corresponde al ser personal cognoscente, el cual por ello es la réplica elevante del ser del universo, su esencialización, algo más que un microcosmos. Aunque el ser creado del universo sea superior al pensamiento del hombre, sin embargo es inferior a su ser personal.

En cambio, la identidad no es sólo un primer principio, y hemos dicho que no se conoce bien con el hábito de los primeros principios. Por eso, al saber cómo conocemos los primeros principios, es decir, al percibir la propia existencia cognoscente como inidéntica, descubrimos el sentido intelectual de la identidad. La identidad originaria no aúna sólo el ser y la verdad, sino también el ser y el entender. Y el entendimiento idéntico con su ser es el que rigurosamente se entiende a sí

²⁵³ El hábito de sabiduría alcanza el propio conocimiento como ser cognoscente, por lo que no se comprende como una síntesis de ciencia e inteligencia al modo aristotélico (*Ética a Nicómaco* VI, 7, 1141 a). En cambio, Max Scheler hace algunas observaciones atendibles al respecto en los párrafos finales de *El puesto del hombre en el cosmos*.

mismo, es decir, el que se replica en su entender. No ocurre así en la persona creada, la cual, al conocer su ser cognoscente, nota la propia inidentidad: la carencia de réplica operativa del ser personal. Y en ella su referencia a la identidad intelectual, que es el destino de la libertad; pues sólo en Dios se encuentra el reconocimiento al que apela el cognoscente intelectual²⁵⁴. En definitiva el hábito de sabiduría expresa que el ser personal no sólo coexiste con el universo, sino también con personas; y muy en especial con la de su Creador: un Dios personal.

La carencia de réplica operativa no es la versión antropológica de la distinción real de esencia y ser, sino su justificación. Porque designa la inidentidad de la persona creada; y por tanto la índole del ser personal creado, es decir, de su acto de ser en cuanto que distinto de su esencia; y no relativa a ella, sino a Dios. En cambio, la inversa es cierta: por carecer de réplica la persona creada dispone de una naturaleza; y ese disponer es su esencia, realmente distinta del ser personal. Por su parte, la esencia del hombre es la perfección habitual de su naturaleza; la cual sin dicha perfección, es decir, sin ser dominada habitualmente, no sería bastante para la persona. Como los hábitos son una perfección intrínseca de la naturaleza humana, la esencia del hombre es distinta de la esencia del cosmos, pues ésta es una perfección extrínseca de las naturalezas cósmicas, que las aúna y ordena. Con todo, una operatividad infinita, o una potencialidad operativa siempre creciente mediante hábitos, específicos de la esencia humana, no son más que signos de la persona, e insuficientes para ella; porque sólo manifiestan la inagotabilidad de su ser, el cual apela a una plenitud que excede el ámbito operativo y esencial.

Precisamente porque la inidentidad del ser personal no es la distinción real se puede comprender que el acto de ser personal es la libertad trascendental; pues en él se alcanza una libertad radical, más primaria que la libertad esencial, la cual es operativa y dispositiva. La persona no sólo es libre en su esencia, sino que alcanza a serlo al margen de ella: en su ser. Lógicamente no será ésta una libertad de opción ni de dominio; pero sí otra de aceptación y destinación. El hombre ratifica, confirma o refrenda, trascendental y libremente su propio ser. Y esa es la cumbre de la libertad, a partir de la cual ésta se vierte en el dominio habitual de la naturaleza y voluntaria elección de las acciones.

El acto de ser personal es libre por cuanto el conocimiento y el amor son sus dimensiones trascendentales, con él convertibles. Por tanto hay que ampliar el elenco clásico de los trascendentales de acuerdo con el ser humano, que es el abierto a los trascendentales metafísicos: al ser extramental le convienen la verdad y la bondad, a la persona el conocimiento y el amor. Estos trascendentales son personales porque su

²⁵⁴ *Por lo tanto, no debe extrañar que la aceptación divina del hombre revista la forma de un juicio. Renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad, renunciar a saber quién soy, y a conocer el valor, alcance y sentido último del obrar; La coexistencia del hombre, p. 45.*

conversión no es fundamentalmente una ordenación, sino una continuación libre; y patente.

Ya hemos aludido aquí al intelecto agente como trascendental personal: el ser humano es coexistente, y su coexistencia se convierte en términos cognoscitivos al menos con el hábito de los principios y el de sabiduría. Pero la persona no sólo es trascendentalmente cognoscente, sino también amante; y el amor, en el orden trascendental, es la donación. Porque al hombre le es posible dar su ser; no dar algo, sino darse. Darse es aceptarse y entregarse: rendirse al Creador. Por tanto, si hay una libertad radical en la persona humana entonces tiene que existir un Dios personal al que se refiera y por el cual pueda ser aceptada. Lo cual no es propiamente una demostración de la existencia de Dios, porque eso es cometido de la criatura causal. A la antropología primera no corresponde esa demostración, sino más bien la exhibición de la existencia personal de Dios, algo más propio de la criatura libre.

En definitiva, la secuencia examinada (el hábito de los principios, el de sabiduría y la libertad como acto de ser personal) muestra que el abandono del límite es la prueba del nuevo de la libertad trascendental del hombre. Y el conocimiento metateórico de lo primero, sean principios o personas, es imposible sin ella.

ADEMAS DE LOS PRINCIPIOS

11. DISCUSIÓN DEL *COGITO-SUM* CARTESIANO.

Pretendemos en este trabajo comparar la experiencia cartesiana del *cogito ergo sum*²⁵⁵ con otras experiencias intelectuales relativamente afines a ella; lo que de tales comparaciones podamos extraer será una modesta propuesta para avanzar. Por lo demás, estas comparaciones son una glosa de la exposición que ha hecho Polo del *cogito* cartesiano y su gnoseología²⁵⁶.

Una inmediata consecuencia será mitigar la brusca novedad que a veces se aprecia en el filosofar cartesiano. Porque es usual cifrar en Descartes una presunta ruptura del pensamiento moderno con la filosofía tradicional, según la cual todo lo más se acierta a entrever un precedente antiguo del filosofar cartesiano, que es la discusión agustiniana del escepticismo; y así suele considerarse el agustiniano *si enim fallor sum*²⁵⁷ como el antecedente del *cogito-sum* de Descartes, aunque formulado con distinta óptica y distinto alcance. Las comparaciones a que vamos a proceder en adelante proponen incardinar la filosofía cartesiana en el tema de la articulación de pensamiento y ser, que como cierta unidad recorre la filosofía al través y por encima de sus diversas épocas e internas diferencias.

Concretamente pretendemos esbozar la comparación del *cogito-sum* cartesiano con algunos tópicos del pensamiento de Parménides, san Anselmo y el maestro Eckhart por una parte; comparaciones todas ellas tendentes a precisar el sentido noético de la experiencia cartesiana del *cogito*. Y, por otro lado, intentaremos apuntar la comparación del *cogito-sum* cartesiano con algunos puntos de las filosofías de Hegel y Heidegger, comparaciones éstas tendentes a evaluar el alcance del *cogito* como principio metodológico. Finalmente, acudiremos a la comparación de Descartes con Husserl, y con el definido propósito de extraer alguna consecuencia.

El sentido noético de la experiencia cartesiana del “cogito”

Para establecer el sentido noético de la experiencia cartesiana del *cogito*, queremos compararlo con la parmenídea *mismidad de pensamiento y ser*, con *el argumento ontológico* de san Anselmo, y con la eckhardina *prioridad de la inteligencia respecto del ser*.

La primera comparación es con Parménides, y tiene un doble sentido. Ante todo, el de señalar que el *cogito-sum* cartesiano supone una ruptura de la equivalencia pensar-ser que Parménides formula en el fragmento tercero de su poema, cuando

²⁵⁵ *Discurso del método*, 4ª parte; *Meditaciones metafísicas* II; *Principios* I, 7.

²⁵⁶ CTC3, particularmente, lecciones cuarta y quinta. Polo ha dedicado a Descartes una obra en particular; pero en orden a la conexión del pensamiento cartesiano con el de otros filósofos nos ha interesado más aquel lugar. Lo que en él se dice fue anticipado parcialmente en *Lo intelectual y lo inteligible*.

²⁵⁷ *De Trinitate* XV 12,21; también X 10, 14: *si dubitat cogitat, si dubitat vivit*.

afirma que *lo mismo es el pensar y el ser*; precisamente lo dudoso es, para Descartes y por varios motivos, que el pensar coincida con el ser. Por ello, la postura cartesiana exige la distinción del ser que corresponde a los objetos pensados, y el que se descubre correspondiente a la subjetividad pensante; sólo cuando de los objetos y su realidad se ha dudado se percibe el *sum* del *cogito*, ser que entonces sólo corresponde al pensar. Por tanto pensar y ser no son lo mismo, como en Parménides, ya que cabe prescindir del ser de lo pensado, de su realidad y verdad, precisamente para detectar el ser pensante; pero si el ser pensante no es el extenso, ni el infinito, pensar no es lo mismo que ser. Casi habría que verlo al revés: es al romper la mismidad de pensamiento y ser cuando aquél se destaca con la realidad que sólo a él corresponde, el *sum* del *cogito*.

Por otro lado, Parménides afirmó que *es necesario pensar y decir que el ente es*²⁵⁸. Pero el par ente-es no es el par *cogito-sum*; porque *cogito-sum* sólo es accesible cuando se ha dudado, entre otras cosas, de que el ente sea. La peculiar existencia del cognoscente es avizorada por Descartes precisamente al margen, y como distinta, del ser de lo pensado. La conexión ente-es equivale en Parménides a la verdad, a lo que puede y debe ser pensado, más aún: a lo que necesariamente es pensado. En cambio, la conexión *cogito-sum* cartesiana más que la verdad es la certeza indubitable, lo que no queda más remedio que pensar precisamente cuando la duda se ha extendido y proyectado a todo lo pensado, y ha vaciado nuestra conciencia de todo contenido objetivo.

Si el pensar puede referirse a su objeto en términos de verdad para enunciar que el ente es, lo que no puede es reducirse a esa referencia porque no es la única. Esto es lo que responde Descartes a la segunda objeción que recoge en el prefacio de sus *Meditaciones metafísicas*: *el término "idea" puede tomarse como la operación del intelecto y como la cosa representada por esa operación*. Reducir el pensar a aquella referencia objetiva que es la verdad, o a la cosa representada en la idea, es sentar su equivalencia con el ser, su mismidad con él. Pero el pensar puede referirse también al sujeto que lo sustenta, considerarse como operación ejercida, y entonces no en términos de verdad sino de certeza o indubitabilidad; de acuerdo con esa referencia ya no se descubre el ser de la entidad objetiva, sino el ser del sujeto del que depende el pensar, el *sum* del *cogito*.

En consecuencia, la experiencia cartesiana del *cogito* comporta, respecto de Parménides, un ensanchamiento, una ampliación temática que rompe la mismidad pensar-ser. Pero dicho ensanchamiento, luego lo recogeremos, es unilateral: se amplía la mismidad sólo por el lado del pensar, pues es a él al que corresponde el *sum*, una existencia diversa de la descubierta al otro lado de la mismidad, es decir, diversa del *es* que corresponde al ente, y sobre el que Descartes tan sólo se pronuncia derivadamente. A un lado, *cogito-sum*; al otro, y suspendido por la duda, ente-es.

²⁵⁸ Fragmento VI.

Si ahora intentamos averiguar qué tipo de realidad es la que Descartes atribuye al *sum* del cogito, o cuál es el contenido con que Descartes propone saturar esa ampliación temática a la que ha procedido, entonces debemos trasladar nuestra atención a la segunda de las comparaciones anunciadas. Se trata de comparar el *cogito-sum* cartesiano con el argumento ontológico anselmiano.

Y esta comparación también es doble. Por una parte se trata de ver que así como san Anselmo atribuye el ser al máximo pensable, cabría decir que Descartes se lo atribuye al mínimo pensable; y en consecuencia que para ambos pensadores del pensar se accede al ser. Pero bien entendida la diferencia: que el máximo pensable está en el orden de los objetos pensados, puesto que se define como el ser mayor que el cual nada puede ser pensado *-id quo maius cogitari nequit²⁵⁹-*, mientras que el mínimo pensable no es del orden de lo pensado, o del orden objetivo. No es el mínimo pensado, porque la duda se ha extendido previamente a todos los objetos pensados; y por tanto, el mínimo pensable es más bien de orden subjetivo, es decir, es el mínimo pensante, o la mínima percepción del sujeto pensante: aquélla sola que resiste a la duda, el *cogito*. A esta diferencia se debe que el filosofema anselmiano se conciba como un argumento, una demostración, mientras que la experiencia cartesiana del *cogito* se proponga como una evidencia inmediata, no como un entimema (*ex nullo syllogismo concluditur²⁶⁰*, dice Descartes). Pero, en todo caso, si del máximo pensable hay que concluir *est*, el *cogito* pide agregar *sum*. Pero entonces el enfrentamiento entre inmanentismo y realismo, entre la prioridad del conocer y la del ser, con que a veces se caracteriza el comienzo de la filosofía moderna a partir de Descartes habría que retrotraerlo extrañamente a san Anselmo, pues es él quien comienza a derivar el ser del pensar; motivo por el cual a su argumento se le ha objetado que acomete un ilegítimo paso del orden lógico al ontológico, o que se construye sobre juicios e ideas y no sobre cosas, como le arguyó Kant²⁶¹.

En segundo lugar, la similitud con san Anselmo nos proporciona una guía sobre el valor de la existencia cognoscente que alcanza a señalar Descartes. Porque tanto el *est* del máximo pensable anselmiano como el *sum* del cogito cartesiano son meramente fácticos. Fáctica es la existencia que carece de sentido inteligible, o la existencia que se reduce a la mera posición extramental, de acuerdo con la definición kantiana: *la posición en sí de una cosa o de ciertas determinaciones²⁶²*. Pero entonces la existencia no es una determinación más y por tanto está vacía de inteligibilidad, es el mero hecho de existir: aquello que escuetamente diferencia los cien dineros reales de los posibles. Y tal es el tipo de existencia que conviene tanto al máximo pensable

²⁵⁹ O también: *id quo nihil maius cogitari potest; Proslogion XIV*. Otra interpretación que da un sentido parcialmente distinto al argumento ontológico anselmiano se apoya en la expresión *quiddam maius quam cogitari possit* (id. XV). Cfr. LIVI, A.: *Crítica del sentido común*. Rialp, Madrid 1995, pp. 223-5.

²⁶⁰ *Discurso del método*, 4ª parte.

²⁶¹ *Crítica de la razón pura* A225, B272.

²⁶² *Crítica de la razón pura* A 598, B 626.

anselmiano como al *cogito* cartesiano. Lo cual resulta evidente en el caso del argumento ontológico de san Anselmo, porque el punto de partida es aquello cuyo mayor no puede ser pensado, lo que obviamente excluye toda inteligibilidad ulterior, por lo que la existencia que le terminemos concediendo será ininteligible, o solamente fáctica. Pero resulta también evidente en el caso del *cogito* cartesiano, porque aquí la duda ha eliminado previamente todo vestigio de inteligibilidad. *Sum* no es una nueva idea añadida al *cogito* porque el *cogito* es una idea simple, clara y distinta, elemental; pero entonces el *sum* es la atribución de una existencia fáctica para el *cogito*, su existencia de hecho.

De que ésta no es la única manera de entender la existencia del cognoscente nos puede convencer la tercera de las comparaciones que queremos proponer para determinar el sentido noético de la experiencia cartesiana del *cogito*. Se trata ahora de comparar el *cogito-sum* cartesiano con la *prioridad del inteligir sobre el ser* tal como la propuso el maestro Eckhart. Y es que el dominico alemán sienta dicha prioridad en atención a que el pensamiento supera su propia negación. Frente a las *quiddidades* sometidas al principio de contradicción, que o bien son o bien no son, el pensamiento es *annitas*, porque se mantiene ante su negación: la negación de lo pensado es también pensada. Por ello el pensamiento es *unterschied ohne unterschied*, diferencia sin diferencia, o *esse indistinctum*, distinción sin discreción²⁶³; de esta manera se sugiere un contenido inteligible a la específica existencia del ser cognoscente, en lugar de considerarla como meramente fáctica.

Ecos de esta manera de entender al ser cognoscente laten en toda la filosofía moderna. Y así, Fichte dice que *a pesar del posible cambio de los objetos, siempre queda el saber igual a sí mismo*²⁶⁴. Y Hegel, por su parte, entiende que la negación es la naturaleza misma del espíritu, ya que el proceso dialéctico progresa por la fuerza del negativo, por lo que *la sustancia, en cuanto sujeto, es la pura y simple negatividad*²⁶⁵. Pero particularmente cercana a Descartes resulta la noción kantiana de conciencia trascendental, el yo pienso en general: tanto si pienso que hay algo, como si pienso que no lo hay, o pienso que hay algo distinto, en todo caso yo pienso; la unidad sintética de la apercepción es, para Kant, *un acto que ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para cualquier combinación de representaciones*²⁶⁶.

En todas estas caracterizaciones el pensamiento se comprende al modo eckhartiano: como superior a la variedad de sus representaciones, o a la afirmación y negación de ellas; éste es el sentido inteligible que se propone para la existencia intelectual. En cambio el *sum* cartesiano no proporciona ningún sentido inteligible a la existencia de la *res cogitans*; si es su escueta posición fáctica, el *sum* no es otra

²⁶³ Cfr. *In Ioh.* 99; *Sermo* IV, 1, 28; *Pred.* XLIX 163, 3-5.

²⁶⁴ *Teoría de la ciencia*, exposición de 1804. *Werke*, t. II, p. 607.

²⁶⁵ *Fenomenología del espíritu*, Prólogo II, 1.

²⁶⁶ *Crítica de la razón pura* B 130.

cosa que el cuantificador existencial del *cogito*. No cabe que sea de otro modo si se quiere conservar el carácter de idea clara y distinta para el *cogito*: la existencia no puede ser determinante de idea alguna, reduciéndose a mero cuantificador existencial. Y esto es lo que le objeta Husserl a Descartes: que permanece en el yo psicológico, empírico, porque no ha considerado suficientemente el *ego* para alcanzar *el sentido trascendental de la subjetividad*²⁶⁷.

La razón de esta reducción o empobrecimiento en la consideración del ser cognoscente es que la duda cartesiana no es la negación eckhardina. La duda es un procedimiento voluntario, aunque motivado; mientras que la negación es un procedimiento intelectual, y por tanto capaz de proporcionar una idea del ser cognoscente. Lo cual se aprecia en que el sujeto cognoscente se mantiene tanto pensando que sí como pensando que no, por lo que se afirma que el pensamiento supera la negación; pero el *cogito* se descubre tan sólo si dudo de los objetos, no si confío en ellos, en su verdad y realidad: no es por tanto inmune al sí y al no.

Estamos ya en condiciones de proceder a un balance. Estas comparaciones sobre el sentido noético de la experiencia cartesiana del *cogito* muestran que la relación del pensar con el ser es doble: una es su referencia al ser de los objetos, y según la cual el ser se supondría trascendente al pensar humano, pero que es una referencia de la que Descartes prescinde con la duda metódica; y otra es su referencia al ser del sujeto, referencia que apuntaría a la inmanencia y que es la indicada por la expresión *cogito-sum*. Esta dualidad de referencias supone una ampliación de la conexión entre el pensamiento y el ser tal y como fue sugerida por Parménides; pero dicha ampliación en modo alguno obliga a una opción²⁶⁸ entre realismo y subjetivismo, entre trascendencia e inmanencia; sino más bien a una dilucidación del alcance de cada una de esas dos referencias, habiéndose aquí apuntado el examen de la segunda, la propiamente cartesiana. En tal dirección, o como determinación de la existencia cognoscente, el *cogito* cartesiano no resulta una aportación tan suficiente o tan consistente como la de otros pensadores medievales y modernos que se han citado. El déficit radica principalmente en la facticidad del *sum*, que es relativa a la índole voluntaria de la duda, el procedimiento metódico empleado. Esta conclusión, por tanto, aconseja examinar la cuestión del método.

El alcance metodológico del “cogito” cartesiano

Por eso, y en un segundo lugar, vamos a comparar ahora la experiencia cartesiana del *cogito-sum* con *el comienzo de la lógica* hegeliano y con *la pregunta fundamental* heideggeriana, a fin de evaluar las virtualidades del *cogito* como comienzo del saber, es decir, como principio metodológico de su desarrollo. Después

²⁶⁷ *Meditaciones cartesianas* 1ª, § 10.

²⁶⁸ Cfr. CARDONA, C.: *Metafísica de la opción intelectual*. Rialp, Madrid 1973.

traeremos a colación la *reducción fenomenológica* husserliana, para orientarnos ya hacia una conclusión.

La comparación entre Descartes y Hegel en punto a la cuestión del comienzo del saber señala que para Descartes el comienzo metodológico es, por decirlo así, un sujeto sin objeto: el *cogito* percibido en cuanto que se ha dudado de todo objeto. En cambio para Hegel el comienzo de la lógica es más bien un objeto sin sujeto: *el puro ser completamente indeterminado*, es decir, aquello inmediatamente dado, tal que no hace falta ningún pensar que lo establezca. Si Descartes arranca de un pensar sin pensado, Hegel propone hacerlo de un pensado que no requiere ningún pensarlo.

Lo curioso es que Hegel se refiere a lo mismo que Descartes, es decir, no pretende hacer una corrección extrínseca al planteamiento cartesiano, sino estrictamente un replanteamiento del mismo; y así declara: *decir "cogito ergo sum" y decir que el ser, la realidad, la existencia del yo me son inmediatamente revelados en la conciencia, es decir lo mismo*²⁶⁹. El *cogito* en su intermediación se reduce entonces al puro ser indeterminado; sobre todo si reparamos en que, para Hegel, *todo lo real es racional*, y en que por tanto estamos hablando ahora del puro ser... del espíritu, de su claridad e idealidad, que vendrán a ser *el elemento del pensamiento*. Y así dice Hegel: *cuando digo yo, quiero decir yo en tanto que soy, pero cualquier otro también es un yo, y designándome como yo designo entonces al mismo tiempo un ser absolutamente universal. El yo es entonces el puro ser para sí*²⁷⁰; o también: *en la pura inmediatividad que es el yo no hay otra cosa que el ser*²⁷¹. Es decir, lo que aparece en la experiencia intelectual cartesiana es, según lo ve Hegel, el puro ser indeterminado, aquel pensado que no requiere ningún pensar para suscitarlo porque está inmediatamente dado.

Y en ello puede apreciarse la ironía hegeliana contra Descartes; porque, según el parecer de Hegel, para establecer el *cogito* no hace falta pensar nada: vaciar el pensamiento de todos sus objetos, es vaciarlo también de toda la actividad de pensar precisa para pensarlos. Por eso Hegel dice que, *con frecuencia, se entiende la expresión "pensarse a sí mismo" como una proposición importante, pero en realidad es un mero pleonismo*²⁷², porque el hombre *no es un ser pensante, sino en tanto que el ser universal se da para él*²⁷³. En suma, lo que hace Hegel es una conversión de la subjetividad pensante cartesiana en el mero ser indeterminado, es decir, del sujeto vacío en el objeto vacío.

Y en esa conversión debe apreciarse la mayor congruencia lograda por Hegel acerca del comienzo del pensar; porque si el comienzo ha de serlo del pensar, éste habrá de ser posterior a aquél, es decir, habrá de sobrevenir después del

²⁶⁹ *Ciencia de la lógica* § 66, 1°.

²⁷⁰ *Ciencia de la lógica* § 24, Adendum 1.

²⁷¹ *Ciencia de la lógica* § 26.

²⁷² *Ciencia de la lógica* § 23.

²⁷³ *Ciencia de la lógica* § 24, Adendum 1.

comienzo: *en el comienzo nada puede ser mediado o previamente determinado* por el pensamiento²⁷⁴. El comienzo del pensar no puede incluir el mismo pensar, luego no puede ser el pensar vacío; sino que, para ser comienzo, ha de ser previo al pensar: *toda determinación ulterior será ya un postrer desarrollarse del concepto*²⁷⁵. Como quiera que esta observación parece realmente obvia, habremos de concluir que como comienzo del pensar la hegeliana indeterminación del ser, lo pensado sin ningún pensar, es más coherente que el *cogito* cartesiano, el pensar sin pensado alguno.

Correlativamente con esta variación en la ubicación del comienzo del pensar, podríamos fijarnos también en la diversa valoración que éste merece en ambos pensadores. Porque para Descartes el comienzo es lo primero y más importante, el punto de partida; es decir, todo el método depende de la claridad y evidencia del *cogito*: *he permanecido siempre firme en la resolución que había tomado de no suponer ningún otro principio que aquél de que acabo de servirme, y de no recibir por verdadero sino lo que me pareciese más claro y más cierto*²⁷⁶. Desde el *cogito* llegaremos a la pluralidad de sustancias, en atención a la claridad y distinción ideal; y por causa del *cogito*, de su fáctica existencia encerrada en sí misma, plantearemos el problema de la comunicación entre las sustancias, que marcará la deriva del posterior racionalismo. En cambio para Hegel lo primero y más importante no es el comienzo, sino el resultado terminal: del puro ser inmediato partimos, con toda precisión, para caminar dialécticamente hasta la idea absoluta; porque *lo verdadero es el todo, y lo absoluto es esencialmente resultado*²⁷⁷.

Valga decirlo así: según Hegel, para el saber lo decisivo no es comenzar, sino terminar; la importancia de localizar acertadamente el comienzo estriba precisamente en que ha de ser un comienzo tal que nos permita alcanzar el término anhelado. Hegel lo expresa de la siguiente manera: *Dios, en cuanto consecuencia, es al mismo tiempo la razón absoluta del principio de que se parte; y así la posición es invertida, es decir, lo que aparece como consecuencia se pone como razón primera, y el punto de partida se halla rebajado al papel de consecuencia*²⁷⁸. De nuevo nos encontramos aquí con la asignación de un sentido inteligible, aunque discutible, a la cuestión del comienzo; frente a él la sola aspiración cartesiana a la certeza subjetiva parece obedecer, como ya hemos dicho, a una dinámica extraintelectual, la duda, que sólo puede apuntar a un comienzo fáctico del saber, ubicado en la constatación empírica de la propia subjetividad.

Esta discusión acerca del comienzo del saber puede traducirse además en otros términos. Entre Descartes y Hegel se da una oposición a la que ya hemos aludido: o se comienza por el pensar, el *cogito*, o se comienza por el ser, por *la pura*

²⁷⁴ *Ciencia de la lógica* § 86.

²⁷⁵ *Ciencia de la lógica* § 84.

²⁷⁶ *Discurso del método*, 5ª parte.

²⁷⁷ *Fenomenología del espíritu*, Prólogo II, 1.

²⁷⁸ *Ciencia de la lógica* § 36, Adendum.

indeterminación. De que tal cuestión es más aparente que real puede instruirnos ahora el resultado final de ambos filósofos, que es el inverso al esperado. Descartes propone arrancar del pensar, pero de hecho accede finalmente a lo real, a la triple división de las sustancias: *res cogitans*, infinita y extensa; mientras que Hegel sugiere partir del ser, pero para alcanzar al cabo la identidad del espíritu, el concepto absoluto de lo absoluto. ¿Dónde está pues el idealismo, en el comienzo y al principio, o más bien al término, en el resultado final?.

La contraposición entre Descartes y Hegel en orden a la determinación del comienzo del pensar -si se trata de un pensar sin pensado o de un pensado sin pensar, o si se ha de comenzar por el pensar o por el ser- tiene en la pregunta fundamental heideggeriana una alternativa mediadora, y precisamente dado que dicha pregunta interroga por el sentido del ser. La metodología heideggeriana reitera la necesidad de preguntarse por el ser y, como éste es el comienzo de la lógica hegeliana, tiene a Hegel como directo interlocutor. Pero al tiempo la controversia Hegel-Heidegger nos servirá también para reconsiderar la metodología cartesiana, el alcance de su duda metódica, porque dudar no es preguntar.

La comparación entre Heidegger y Hegel abarca dos consideraciones. La primera atiende a que en Hegel la negación es consiguiente al comienzo; precisamente ésta era la discrepancia de Hegel con Descartes: que el pensar tiene que ser posterior al comienzo, esto es, al puro ser indeterminado. Pero en la medida en que la negación es consecutiva al comienzo supone su velada admisión. Para Heidegger la cuestión metodológica está así mal planteada: la pregunta fundamental interroga por el sentido del ser, es decir, tiene el propósito de cuestionar el comienzo mismo, la intención de que el método alcance al propio comenzar. Por tanto, para Heidegger no es más importante el comienzo que el método, sino que hay que comenzar por el mismo método, o hay que extender el método hasta el comienzo, es decir, hay que preguntarse por el ser. Por ello ésta es la pregunta que se denomina fundamental; no una cualquiera, sino *la que hay que hacer*²⁷⁹.

En segundo lugar debemos observar que aquí no hay una mera cuestión de orden o valoración entre el comienzo y la prosecución pensante, sino una discusión sobre la suficiencia del pensar negativo hegeliano. En tanto que la negación es consecutiva al comienzo decíamos que supone su implícita aceptación; ello quiere decir, según Heidegger, que el pensar dialéctico no es suficientemente negativo. Frente a él, la pregunta fundamental se propone como una fractura de la suficiencia del comienzo mayor que su negación: en orden al incremento del saber, interrogar sobre el ser es una postura más drástica que negarlo para avanzar dialécticamente. En efecto, la negación dialéctica conduce a una síntesis conservante y elevante, la *aufhebung*; pero, por ser ésta conservante, el avanzar dialéctico no se desprende del comienzo, sino que lo acepta de algún modo -elevándolo-. Es la formulación explícita de que la negación comporta la admisión de lo negado. Frente a la

²⁷⁹ *El ser y el tiempo* § 2.

aufhebung Heidegger propone el *schritt-zurück*, el paso atrás consistente en poner en cuestión el comienzo mismo, sin admitirlo veladamente; ese paso atrás es aquí el planteamiento mismo de la pregunta fundamental. Con ella, *el pensar retrocede ante su asunto, el ser, y lleva así lo pensado a una posición contraria. Pero, a diferencia de lo que ocurre con Hegel, sin heredar un problema ya formulado, sino enviando precisamente a lo no preguntado por nadie (La constitución ontoteológica de la metafísica)*.

Ahora cabría aludir a Nietzsche. Según él, el rechazo voluntario de una posición, un visceral rehusar el diálogo, es una oposición más virulenta de la posición de una tesis que la negación teórica de ella; porque ésta, como posición antitética, permite el diálogo, la síntesis dialéctica, e incluso es su condición de posibilidad. En cambio, es la vida, y no el pensamiento, quien realmente se ocupa de ejercer la negación: *tu vida, no tu razón, ha matado aquella opinión*²⁸⁰. Por tanto, frente a la negación intelectual hegeliana, el rechazo vital nietzscheano es más crítico, más radical. Y en el medio, la postura heideggeriana: no es necesario acudir a la voluntad y a la vida, salir del orden mental, para acentuar la crítica; hay una actitud intelectual más fuerte que la negación, la pregunta. Porque la negación admite de algún modo la tesis, es decir, es relativa a ella; mientras que la pregunta cuestiona de raíz una posición, sin que ello conlleve en modo alguno admitirla.

Y ya estamos en condiciones de retomar a Descartes. Porque habíamos atribuído la debilidad noética del *sum* del *cogito* a la inferioridad de la duda ante la negación. Y ahora nos encontramos con algo superior aún a la negación: la interrogación. Pues bien, ¿qué es el dudar en comparación con el preguntar? Ante todo, insisto, una actitud voluntaria, no intelectual; si bien no tan drástica como el rechazo nietzscheano: dudar es algo más moderado que rechazar. Pero, en todo caso, no es una actitud estrictamente intelectual como el negar o el preguntar. Desde luego, dudar no es negar, ya lo hemos visto; y usualmente se reconoce que Descartes no es un escéptico porque ambiciona alcanzar la verdad, mientras que para Heidegger Hegel sí lo es, por su comienzo absoluto y de acuerdo con la heideggeriana interpretación de la *skepsis* (*El concepto hegeliano de experiencia*). Pero dudar tampoco es preguntar: rigurosamente por la falta de la mencionada dimensión teórica; lo cual se aprecia en que la duda es como una pregunta no formulada, un preguntar que no acierta a expresarse. Y no acierta a formularse como pregunta acabada porque falta uno de los elementos que Heidegger entiende estructurales de toda pregunta: *aquello que se pregunta*²⁸¹. La duda se puede comprender como una pregunta en la que no se sabe qué se pregunta, y en su lugar se arguyen los motivos de la duda. Pero los motivos indican si una duda es o no razonable, mas no la mudan en cuestión definida, no aciertan a establecer algo sobre lo que se interroga. Este déficit cognoscitivo lastra la índole metódica de la duda cartesiana.

²⁸⁰ *La gaya ciencia* IV, § 307: *En favor de la crítica*.

²⁸¹ *El ser y el tiempo* § 2.

Llegados a este punto, la discusión se ha complicado enormemente: dudar, negar o preguntar; y derivadamente todas las consecuencias que esas tres actitudes metodológicas conllevan para la comprensión del ser cognoscente, y correlativamente para la conexión de pensamiento y ser, es decir, para la cuestión del conocimiento de la realidad. Ahora sugerimos acudir a la fenomenología husserliana con intención de buscar alguna orientación. Aunque Husserl es un pensador anterior a Heidegger, y del que éste se considera sólo inicialmente discípulo, hemos reservado para el final la alusión a él con el propósito de arrojar alguna luz sobre la discusión descrita hasta el momento. Y con toda justificación, puesto que la fenomenología es propuesta por Husserl como una radicalización o una revitalización del pensar cartesiano, hasta el punto de que *se la podría llamar neocartesianismo*²⁸².

La comparación de Descartes con Husserl es, ciertamente, muy clara: al *cogito-sum* sucede el *ego* trascendental, porque la duda metódica ha sido sustituida por la reducción fenomenológica, por la *epojé*.

La reducción fenomenológica se impone si atendemos a que dudar, negar y preguntar convienen en algo que cabría designar así: *la antecendencia de lo dado*; sobre eso antecedente acontece la duda, la negación y la pregunta, o incluso el voluntario rechazo. Pero entonces tal vez sea más sencillo y originario, tal vez simplifique la cuestión, atenerse meramente a lo dado, fijar en ello nuestra atención, eludiendo la importancia de un método sobreañadido; porque sobreañadir problemas metódicos a lo ya dado es un enmarañamiento del pensar ajeno a la vivencia inmediata de las cosas, al *mundo de la vida*. En cambio, prescindir de la *creencia en el ser propia de la experiencia*²⁸³ para atenerse exclusivamente al mostrarse de ésta, parece más simple que dudar de aquella realidad, preguntarse por ella, negarla o rechazarla. Hay un deseo de simplificación metódica en la actitud fenomenológica, que trata de quedarse en lo directamente evidente, *lo dado ahí como ello mismo, intuíble inmediatamente, "originaliter"*²⁸⁴.

Correlativamente, si la debilidad intelectual del sum cartesiano procedía de la duda metódica, no ganamos mucho oponiéndole una concepción del sujeto como pura negatividad o como el ser-ahí que pregunta y hace *ver a través* de la pregunta; porque en todos esos casos una pretensión metódica desfigura el ser cognoscente. Con la reducción fenomenológica, en cambio, se alcanza a detectar el *ego* trascendental en su puridad, es decir, no como yo empírico; y de ese modo perfilamos la índole trascendental del pensar y de la verdad conocida. Así lo expresa Husserl: *el yo que emerge con la epojé fenomenológico-trascendental es el que permite extraer*

²⁸² *Meditaciones cartesianas*, Introducción § 1.

²⁸³ *Meditaciones cartesianas* 1ª § 8.

²⁸⁴ *Meditaciones cartesianas* 3ª § 24.

*el concepto de lo trascendental, y su correlativo de lo trascendente*²⁸⁵; y también Heidegger: *la verdad fenomenológica es veritas transcendentalis*²⁸⁶.

En suma, si al ejercicio del pensar siempre antecede lo dado, ciñámonos a ello, *zurück zu den sachen selbst!*, y evitaremos así una maraña metódica que parece alejarnos de lo real y del sentido del pensar. Reducción fenomenológica, por tanto, y así alcanzaremos la verdadera naturaleza del sujeto pensante: la índole trascendental del *ego*.

Una conclusión sobre el pensar y el ser

Mas con ello, como es claro, concedemos una restricción: al establecer una lógica pura, separamos el pensar del ser. No sólo no son lo mismo, como decía Parménides, sino que el pensar es otra cosa que el ser, independiente y aislada de él. La ampliación cartesiana termina siendo rigurosa diferenciación, completa emancipación; estrictamente pensar sería lo diferente y absuelto del ser: el definitivo parricidio de Parménides.

Pero es discutible que el diagnóstico fenomenológico del pensar sea suficiente. Sobre todo, dicho en sus propios términos, porque el atenerse a lo dado puede equipararse al dudar de ello, al preguntar sobre ello, o al negarlo; como actitud intelectual no supera *la antecendencia de lo dado*, sino que la supone y, aún más, la consagra definitivamente.

La aportación que pretendemos proponer al respecto es difícil no ya de aceptar, sino de captar, y quizás incluso de expresar. Se trata de sugerir que lo dado inmediatamente a la experiencia humana no es aquel punto en que pensar y ser son lo mismo, el mostrarse del ente, su verdad; pero, en cambio, tampoco es el mero aparecer subjetivo, o un puro fenómeno trascendental. Esta oscilación que ha producido la experiencia cartesiana de la subjetividad ha conducido finalmente a limitar el valor del humano pensamiento de una manera oblicua: aislándolo en su sentido puramente trascendental, es decir, desvinculado de la realidad extramental. Sin embargo, no es posible tampoco volver a Parménides, o a un objetivismo que anule la humana subjetividad y su finitud.

Quizás lo que ocurra, entonces, es que la presencia del ente ante la mirada humana, eso ya dado que siempre antecede, no sea más que un acuerdo *mínimo* en que tanto el pensar como el ser no es que se identifiquen de una manera plena, sino que tan sólo se hacen *lo mismo*; pero en su mismidad se ocultan mutuamente, o se reservan para un postrer y más intenso encuentro. A nuestro juicio ésta sugerencia diluye la aporía entre el subjetivismo que margina la verdad de lo conocido reduciéndolo a su aparecer, y el realismo que niega la subjetividad para garantizar una correcta apreciación del ser. La cuestión está en lo ya dado; y en por qué lo dado

²⁸⁵ *Meditaciones cartesianas* 1ª § 11.

²⁸⁶ *El ser y el tiempo* § 7.

obliga a optar por verdadero o aparente; es decir, por afirmar que es o decir que es subjetivo. Y la solución sugerida de la cuestión es que ni lo uno ni lo otro, ni el ser ni la subjetividad; en cambio, cabe decir que la vivencia humana del ente es limitada, y que por eso en ella ni el pensar ni el ser comparecen acabadamente. Lo cual comporta reconocer la intervención del sujeto humano en la experiencia de los entes, y por ende la finitud de esta experiencia; pero al tiempo evitando hacerla incompatible con esos entes. Porque es posible sospechar que ni los seres se reducen a comparecer ante el hombre, ni la inteligencia humana se limita a presenciarlos.

Desde esta posición, el defecto de la difícil travesía filosófica que repiensa la meditación cartesiana y que aquí hemos intentado describir, estriba en que la ampliación de la identificación parmenídea -lo mismo es el pensar y el ser- se ha producido unilateralmente por vía del sujeto, es decir, del pensar. Pero hay que observar que también el ser es más que lo que nos aparece ante el pensar; precisamente ésta es la adecuada pero ignorada exigencia de admitir la subjetividad humana y su limitación. De manera que, a nuestro juicio, o la ampliación se hace simultáneamente por ambos lados de la mismidad parmenídea, o se hace mal y se enreda en soluciones aporéticas. Lejos de una fractura entre pensar y ser, nuestra sugerencia sospecha que el pensar y el ser, cuyo encuentro tan sólo *empieza* a producirse en la inmediata presencia de los entes, son mucho más solidarios que lo que alcanza a expresar la mismidad parmenídea. La correspondencia entre el pensar y el ser no se reduce a hacerse lo mismo.

El correcto parricidio de Parménides no está, pues, en sentar que el pensar es diferente e independiente del ser, sino en apreciar que los dos son diferentes, cada uno por su lado. En cambio, *la antecendencia de lo dado* es lo exclusivamente *diferente*, tanto respecto del pensar como del ser: es el límite mental²⁸⁷; y así muere la mismidad parmenídea, porque se la confina en el curioso estatuto de un punto de apoyo que enseguida queda atrás, de un límite que ha de ser abandonado. Porque si pensar y ser son cada uno diferente a su manera, en la unión en la que ambos se hacen lo mismo -en la presencia del ente-, cada uno se guarda, se oculta o se reserva, de manera que para ambos y para su conjunción tiene sentido un después, un más allá de la mismidad. Abrir el saber al futuro, al crecimiento, al progreso temporal, es el modo de evitar la discusión sobre el pasado acontecido, sobre lo ya sabido, y sobre si es real o subjetivo; porque, en todo caso, la misma discusión muestra que algo queda aún *por saber*. La presencia del ente no expresa, entonces, la perfecta conveniencia de pensar y ser, su acuerdo como *lo mismo* ya logrado; pero tampoco la inhabilita consagrando el aparecer como un fenómeno subjetivo desprovisto de realidad; sino que tan sólo es el punto de contacto indicativo de una compatibilidad aún no alcanzada en la que dos enteramente distintos podrán ser mutuamente coexistentes. El límite tiene un valor metódico: puede ser abandonado.

²⁸⁷ El límite mental es la presencia de los objetos a la mente humana; y él *es la diferencia pura con el ser*, tanto extramental como cognoscente; AS, p. 318.

EPILOGO:

Sobre la correspondencia entre principios y libertad

A mi modo de ver, la clave de la metafísica poliana está en la consideración del ser como *principio*²⁸⁸; luego vendrá la distinción entre los principios predicamentales o causas, y los primeros principios; y después aún, la analítica de las causas, y el establecimiento de la pluralidad y mutua vigencia de los primeros principios.

Pero si *principio* menciona el inicio de un proceso inevitable, entonces sólo tiene un sentido vago e impropio, meramente circunscrito al tiempo. Porque si lo posterior se sigue enteramente de lo anterior, no hay otra razón que el tiempo para separar lo inicial del posterior transcurso, lo previo de lo subsiguiente, ya que en definitiva prima la unidad del proceso. En tales casos, la noción de principio sólo designa algo meramente temporal: el inicio. En cambio, en su sentido preciso y esencial, *principio* no designa sólo el inicio temporal, sino además cierta insuficiencia respecto del posterior curso de los acontecimientos. Por eso, para que *principio* tenga un sentido propio y completo, o se reduzca y ciña a puro principio, exige que la continuación sea independiente de él. Sólo desde una libre continuación se denomina a lo anterior estrictamente principio, y nada más que principio. Porque si en una sucesión de acontecimientos enteramente determinada no hay otro motivo que el temporal para aislar lo anterior de lo posterior; en cambio, cuando en la secuencia entre lo anterior y lo posterior media la aleatoriedad del acontecer azaroso, la diversidad de una respuesta vital, y más aún la plural iniciativa de lo libre, entonces lo inicial no es más que principio de lo finalmente acontecido; entonces y sólo entonces lo previo es puro principio. Definitivamente, cuanto más libertad tanto más puramente es principio lo precedente.

Inversamente, el inicio, en un sentido sólo temporal, se opone al final, o se distingue de cualquier otra posterioridad. Pero cuando lo inicial es propiamente principio, entonces lo contradistinto del principio es la *continuación*. Porque, bien mirado, lo posterior no continúa estrictamente lo anterior si deriva enteramente de ello: pues entonces estaba ya precontenido y es como redundante. Sólo cuando algo nuevo se añade a lo previo cabe hablar con rigurosa propiedad de continuación; y cuanto más novedad mayor es la continuación. Con todo, la continuación es también primera o primeriza como el principio, aunque en otro sentido que él; precisamente porque no deriva del principio, sino que se añade: es algo *más*.

En definitiva, el principio apela a la libertad, y la libertad es una continuación del principio: principio y libertad se corresponden.

²⁸⁸

En AS se habla del *principio* ya desde la advertencia preliminar (p. 15); igualmente, en S se alude al *ser principial* ya desde la segunda página del texto (p. 14). Sin embargo, en D, y aunque con el mismo sentido, se usa más el término *fundamento* que el de *principio*.

La metodología para conocer los principios es el abandono del límite mental, es decir, de la suposición de los objetos pensados. Abandonada ésta conocemos lo primero real, a la postre, los primeros principios. Ellos constituyen la axiomática metafísica, y los axiomas son lo *primero* y más digno precisamente por eso: porque son necesarios y no dependen de supuestos previos. Pero lo primero sin lo segundo será todo o lo único, mas no lo primero; resulta que es lo segundo lo que hace primero a lo previo; o resulta, más bien, que primero y segundo son términos correlativos. De tal modo que así como el principio apela a la libertad, así también lo primero remite a lo segundo; y los axiomas lo son, en definitiva, para el conocimiento metafísico del hombre.

El hombre es el *supuesto* primero de nuestro conocimiento del ser extramental, al cual por eso se le designa así. Pero entonces el abandono de la suposición no acaba en la metafísica, pues esconde a su término como un nuevo supuesto previo, una prioridad de otra clase que los principios. Porque si los objetos pensados suponen el ser, están exentos de su principio, tras el abandono de la suposición para conocerlo, y por ser este abandono cierto ejercicio intelectual, permanece supuesta la existencia del cognoscente. Cuando la prioridad real se advierte, ya no se supone; pero entonces sigue oculta aún otra prioridad: la del cognoscente. El abandono de la suposición objetiva no anula toda suposición, pues él mismo supone la existencia cognoscente. En consecuencia, el ser extramental ni es lo único ni puede serlo, sino que exige alguien además: el universo, ciertamente, ha sido creado para el hombre. No negamos que de *lo que hay ya inmediatamente dado* nos podamos remontar hasta sus causas, de éstas al comienzo persistente, y de él al Origen: todo un camino hacia lo realmente primero; y finalmente, la identidad originaria es una prioridad irrelativa, el primero de los principios. Pero su conocimiento como tal no está exento de toda suposición: carece de suposición objetiva, pues es irreductible a la presencia mental; pero supone la existencia cognoscente. El abandono del límite no se completa en metafísica porque aún queda por sacar a la luz el supuesto primero de ella: la metafísica requiere al hombre, es un saber humano.

Con estas dos reflexiones he querido indicar que la mencionada clave de la metafísica poliana trasluce el primado de la antropología en su filosofía. Polo confiesa expresamente este primado cuando afirma que su filosofía emerge de *la consideración de la operación inmanente en tanto que operación: no de su objeto, sino de la operación misma*²⁸⁹; es decir, emerge de la consideración del pensamiento como actividad del hombre; precisamente, es esta antropológica consideración del pensar la que conduce a la percepción del límite mental. Por consiguiente, todo el saber obtenido con el pluridimensional abandono del límite, constituirá una filosofía nuclearmente antropológica; a cuya luz se considerará la metafísica como un saber estrictamente humano, cosa por lo demás completamente cierta. Pero es que sólo en

²⁸⁹ PFH, pp. 154.

orden a ese saber humano el ser es prioridad, principio; sólo desde el conocimiento y para él, la realidad extramental se reduce a principios. Mas entonces yo insisto: el principio se corresponde con la libre continuación.

Con todo, esta correspondencia entre principios y libertad no impide que haya un principio sin continuación. Un principio sin continuación no es un principio abortado, que decaiga o desaparezca, sino precisamente lo contrario: un principio que se mantiene y persiste sólo como principio. Y eso es el ser extramental: un principio persistente, o un *principio sin continuación*. Porque la persistencia del principio muestra su incapacidad de continuación, y también su independencia: ya que persiste como principio al margen de ella. Sin embargo, como en rigor los principios se corresponden con la libertad, el ser como principio reclama la intervención humana en el mundo, o está incompleto sin ella. Y también en esto se diferencia la libertad de los principios: porque si cabe un principio sin continuación, en cambio no cabe una continuación sin principio. El hombre no es sólo un ente, sino un *coexistente*. Pero si el principio persiste sin continuación y la libertad es una continuación menesterosa de principio, entonces el ser es virtualmente proseguible.

A la reducción de lo real a principios, en tanto que correlativa con su continuación, la he calificado en este libro como *realismo virtual*. Si se considera con atención el concepto de realidad virtual acuñado en la informática, se apreciará su parecido con la comprensión del universo lograda tras abandonar el límite en sus dos primeras dimensiones, es decir, en la metafísica. Porque el *haber objetos inmediatamente dados ante nosotros* se ha designado como un límite noético que nos impide advertir el carácter primordial de lo real: al margen de nuestras objetivaciones intelectuales el ser se reduce a principio. Además ocurre que los principios próximos que constituyen la esencia del universo, es decir, la final ordenación de sus sustancias, movimientos y naturalezas, son perfectamente potenciales, virtuales; porque la actividad sólo compete al ser, al comienzo persistente, y a los otros primeros principios; la distinción real así lo exige. Considerar en acto la realidad extramental es considerar los primeros principios; pero el acto de ser no es actual, y toda la actualidad del mundo debe referirse al pensamiento humano: sólo en él se actualizan las virtualidades de lo real. Las diversas cosmovisiones de los hombres han variado con los tiempos y los pueblos, y también con las distintas sensibilidades y con el progreso del conocimiento científico. Pero el pluralismo de la verdad manifiesto en esa diversidad no conduce al agnosticismo metafísico, sino que muestra tan sólo la superioridad del hombre sobre el universo. Porque todas esas cosmovisiones se basan en lo real, y actualizan de diversos modos su inteligibilidad; no tienen entonces más que una realidad virtual: el hombre al conocer despliega las virtualidades de la realidad. Pero realidad virtual no es irrealidad, ni realidad fingida: precisamente por los principios, primeros y predicamentales. El conocimiento humano no está infundado, y la metafísica es el conocimiento del fundamento, de los principios.

Como los principios se corresponden con la libertad, el realismo virtual muestra al conocimiento humano como una estricta continuación de los principios. La esencia del conocer suele cifrarse en la posesión de información. Pero no: la posesión de información no es más que la definición del conocimiento; para la integración del conocimiento en la esencia de un ser personal se requiere su *crecimiento*. La esencia del conocer se entiende mejor como un continuar, avanzar, ir a más, proseguir. La posesión de información es conocimiento sólo si se la compara con la carencia de la misma; pero si la información ya era conocida, su posesión no añade conocimiento alguno: lo ya sabido no es noticia; sólo el incremento de noticias puede decirse conocimiento. Por tanto, conocer es siempre conocer más; y ésta es la más obvia inferencia de la historia de la humanidad y de la propia biografía. En su crecimiento, el conocimiento muestra su afinidad con las virtualidades de lo real, y su correspondencia con la reducción de la realidad a principios.

Pero si la esencia del conocimiento es crecer, la parte más importante de un libro no será el texto, ni el contexto ni el pretexto, ya que todo eso remite al discurso propio del libro; si el saber ha de abrirse al futuro, lo decisivo de un libro es el epílogo. Y por eso es aquí donde yo he querido justificar el título mismo de esta obra, al relacionar el principio y la continuación, y al proponer que el ser es principio sin continuación.

Málaga, 28 de enero de 1998

APENDICES

Prólogo a un inédito sobre *El orden predicamental*.

Polo impartió en la universidad de Navarra en los meses de mayo y junio del año 1988 el curso de doctorado *El orden predicamental*. Las clases fueron grabadas, aunque no en su totalidad, y estas líneas sirven de prólogo a su transcripción, aún inédita. Quisiera en ellas enmarcar ese curso en el conjunto de la obra poliana, así como entresacar sus aportaciones más destacables.

Es mi convicción que las intuiciones originales del pensamiento de Polo, expuestas de un modo muy abrupto en sus obras de los años 60, y elaboradas aún antes, alcanzaron su madurez y nuevo impulso a finales de los 70, comienzos de los 80, cuando Polo encuentra en la noción aristotélica de praxis perfecta la conexión entre sus planteamientos y la filosofía tradicional. Pues bien, es un tópico clásico de ésta que *intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum*, quien conoce y lo conocido se hacen una sola cosa en el acto de conocimiento. Por eso, la propuesta poliana de un nuevo método para la filosofía, el abandono del límite mental, exige ampliar esa mencionada unidad: quien conoce y lo conocido no siempre se hacen uno del mismo modo. Es la temática que Polo afronta en el artículo *Lo intelectual y lo inteligible*, precisamente el escrito que inicia el período más maduro y prolífico de la obra poliana.

Digo esto porque la elaboración poliana de su doctrina, la formulación más acabada y precisa de su filosofía, que se inicia entonces y fragua en su extenso *Curso de teoría del conocimiento*, tiene que lograr un cierto ajuste entre la metodología que nos propone y la temática que con ella se pretende conocer. Este ajuste es la congruencia cognoscitiva, máximamente exigible cuando lo que se sugiere es una nueva manera de acceder a ciertos temas.

La congruencia del conocimiento sensible, la de la abstracción intelectual y, en menor medida, la de la generalización lógica no ofrecen demasiados problemas, y están bastante bien formuladas por la gnoseología de tradición aristotélica, aunque siempre queda profundizar en su comprensión, y el propio Polo lo haya hecho. Sin embargo, la congruencia de la razón y del entendimiento humanos en esa tradición es cuestionable; indicios de ello son la *analogía* del ser, en cuanto que conocimiento imperfecto del mismo, y las que Polo denomina *maclas* de los primeros principios, indebidas asociaciones o confusiones entre unos y otros. El abandono del límite mental es la propuesta metodológica de Polo para alcanzar la congruencia en ambos dominios: en su primera dimensión, para conocer la mutua vigencia de los primeros principios; en su segunda dimensión, para conocer explícitamente la índole extramental del orden predicamental, del que la analogía es un cierto conocimiento implícito.

Respecto a la primera dimensión, que busca la congruencia en el entendimiento de los primeros principios, Polo había publicado ya un libro en 1966: *El ser I: la existencia extramental*. A él ha añadido recientemente el escrito *El*

conocimiento habitual de los primeros principios, incluido en *Nominalismo, idealismo y realismo*. Pero respecto de la segunda, y dado que Polo no había publicado más que un pequeño artículo al respecto (*La cuestión de la esencia extramental*), Polo ha tenido que trabajar intensa y extensamente en su acabada formulación.

Pienso que ésta es la razón por la cual los tres primeros tomos de la teoría del conocimiento se publican con rapidez, en cuatro años; porque en ellos se estudia el conocimiento sensible y las dos primeras operaciones de la inteligencia: la abstracción y la negación. En cambio el tomo cuarto posterga su primera parte hasta seis años después de editado el tercero: porque en él se ha de estudiar la razón humana. Es, por tanto, el lugar donde Polo ha de exponer la segunda dimensión del abandono del límite mental, y aportar sus decisivas matizaciones en orden a lograr la congruencia de la razón.

Si el tercer tomo de la teoría del conocimiento apareció en 1988, y dado el modo de trabajar de Polo (que revisa y corrige una y otra vez sus escritos), es de presumir que estuviera ya completamente redactado en 1987. Desde entonces hasta 1993 en que aparecen las galeradas del tomo cuarto median seis años en que Polo se esfuerza por formular con precisión la congruencia de la razón humana. Además, este tomo cuatro del *Curso de teoría del conocimiento* hubo de desdoblarse en dos volúmenes, el último de los cuales no apareció sino hasta 1996. En ese esfuerzo se encuadra el curso impartido en 1988 que ahora presentamos, como otros que todavía no han visto la luz (en 1987 impartió un curso de doctorado sobre los *Sentidos de la causalidad*²⁹⁰; en 1990 escribe *Indicaciones acerca de la distinción entre generalización y razón*²⁹¹; en 1992 dicta otro curso de doctorado sobre *El conocimiento racional de la realidad*).

Lo dicho acerca de la congruencia entre la razón y su temática explica también la doble perspectiva con que Polo afronta el orden predicamental en este curso. Por una parte hay que atender a la cuestión metodológica: la gnoseología del orden predicamental; y por otra hay que exponer temáticamente dicho orden: la concausalidad extramental. El problema epistemológico ocupa la primera parte de este curso; el estudio de las causas la segunda parte.

En suma, en *El orden predicamental* nos encontramos ante una especie de anticipo de lo que seis años más tarde (1994) será el cuarto tomo del curso de teoría del conocimiento. Si tan sólo se tratara de tanteos previos a la formulación definitiva, no tendría el interés que tiene. Pero no es sólo eso, sino que hay algunos detalles teóricos notables en este curso, que son los que procuraré ahora enunciar.

²⁹⁰ Según lo indica FRANQUET, M.J. *Semblanza bio-bibliográfica. Anuario filosófico XXV-1* (1992) 24.

²⁹¹ ALVIRA, R. (coord.): *Razón y libertad*. Rialp, Madrid 1990, pp. 87-91.

Desde el punto de vista metodológico, Polo expone aquí como en ningún otro lugar la noción de hábito cognoscitivo, y su dependencia del intelecto agente. Son los refuerzos con los que la doctrina tradicional de la razón humana se abre a eso que Polo llama abandono del límite mental. Los hábitos son repotenciaciones de la capacidad intelectual, lo que ya era sabido y había sido apuntado en *Lo intelectual y lo inteligible*; pero ahora Polo precisa que lo son en cuanto que conocimiento de la operación cognoscitiva. El conocimiento de los propios actos cognoscitivos no es sólo reflexivo, ni precisa de especie impresa abstraída de la sensibilidad, puesto que la operación intelectual no es sensible. El hábito es justamente la iluminación de la operación cognoscitiva por el intelecto agente, que hace las veces de especie impresa para su conocimiento por la facultad; iluminación necesaria por cuanto la operación no se conoce a sí misma, ya que se conmensura con su objeto. No resulta difícil apreciar que el conocimiento habitual del propio conocer puede manifestar implícitos antes inalcanzables, lo que permite su ulterior explicitación. Así los hábitos refuerzan la capacidad de la inteligencia, la cualifican.

Pero entonces se observa una nueva dimensión del intelecto agente. De él no sólo depende el inicio del conocimiento intelectual -la abstracción-, sino también su crecimiento habitual. Por tanto, deja de ser una hipótesis explicativa del objeto inteligible, que salvaría la diferencia entre lo material y lo inmaterial, para acompañar insistentemente el crecimiento de la inteligencia; pues los hábitos generados por las operaciones iniciales hacen posibles operaciones superiores, a las que corresponden nuevos hábitos, y así sucesivamente hasta el hábito de los primeros principios al que no sigue operación alguna. Es ya la primera dimensión del abandono del límite mental: cuando se detecta el límite en condiciones tales que se puede abandonar enteramente. El intelecto agente, en suma, es el acto del que depende la entera vida intelectual, y por eso ha de asimilarse al *actus essendi* de la persona humana, como un trascendental suyo.

Temáticamente, el examen que hace Polo de las causas físicas es un anticipo del publicado en el tomo cuarto. Y en él se ve, por tanto, la gestación de las denominaciones que Polo empleará luego. Pero además constituye una precisa distinción de las nociones de sustancia, naturaleza y esencia que en la tradición de la metafísica clásica tienden a identificarse. La distinción se establece en términos causales, o mejor concausales: la sustancia propiamente es una bicausalidad, la naturaleza es tricausal, y la esencia es tetracausal. En cuanto tal, propiamente sólo hay una esencia material, la del universo físico en su integridad; ello permite un adecuado paso al ser, del que en rigor se distingue la esencia. Se separan así de una manera neta la consideración predicamental y la consideración trascendental del universo.

Finalmente, dos cuestiones a subrayar. Una, la reducción poliana, en este texto sólo indicada, de los predicamentos a las causas. La otra, el que la consideración de la causa final cierre la tematización de los predicamentos,

integrando el despliegue predicamental de las naturalezas vivas en el universo. Siendo la causa final el orden, se explica que la denominación del curso sea la que es: *El orden predicamental*. Su contemplación es la asombrosa compatibilidad entre dos órdenes diferentes: el de las causas físicas y el de las operaciones racionales de la humana inteligencia.

Reseña del tomo IV-1ª parte del *Curso de teoría del conocimiento*.

La publicación del pensamiento de Polo ha tenido en su secuencia temporal una curiosidad que a mi juicio muestra la laboriosidad de su autor. Se trata de lo siguiente: en la presentación de su filosofema más característico, la limitación de la mente humana, hecha en un libro del año 1964, se prometieron cuatro volúmenes en los que se desarrollarían las cuatro dimensiones del novedoso abandono del límite mental; pero sólo vio la luz el primero en el año 1966. Lo que a continuación se nos dió no fueron los tres siguientes volúmenes prometidos, sino otra cosa mejor. Después de veinte años de espera aparecieron entre 1984 y 1988 tres volúmenes de un curso de teoría del conocimiento, que justificaban y verificaban con una mayor amplitud de miras y una más madura exposición la anterior propuesta de un límite para la mente humana y la posibilidad de su abandono. A esos tres volúmenes debía acompañar un cuarto, que nuevamente se hizo esperar. Ahora, diez años después del primer volumen, aparece ese cuarto tomo de la teoría del conocimiento; pero como ya sucediera otra vez, el retraso se compensa con el hecho de ofrecer mucho más de lo que se prometió. Y es que ciertamente, este cuarto tomo de la teoría del conocimiento es algo más que una mera parte de un manual de gnoseología.

Si yo hubiera de precisar ese algo más, destacaría tres cosas. De una parte constituye la exposición de la segunda dimensión del abandono del límite mental, tal y como nos lo propone Polo; es, por tanto, un desarrollo de su filosofía ya anunciado en 1964. En segundo lugar, es efectivamente la exposición de una parte, la que faltaba, de la teoría del conocimiento humano: la exposición de la razón humana, de las operaciones unificantes, y de los hábitos racionales hasta el hábito de los primeros principios. Pero además, en un tercer pero no menos importante lugar, es un libro de física, de física filosófica o de física de causas: una exposición de cómo conoce el hombre la naturaleza física, sustancias y movimientos, los seres vivos y sus funciones vitales, etc. No es extraño, por tanto, que este cuarto volumen de la teoría del conocimiento se haya tenido que escindir en dos partes. Todo ello sirve como indicativo de que no va a encontrar el lector un texto de fácil lectura, sino por el contrario materia de mucho estudio y meditación.

No tendría yo demasiado inconveniente en afirmar que este cuarto tomo de la teoría del conocimiento es la obra más importante de Polo hasta la fecha, y como un legado de madurez en su jubilación académica; al menos, es la obra que más precisiones comporta, como corresponde al haber sido muy trabajada (precisamente

yo soy testigo, porque los mecanografié, de cómo Polo escribía ya en el año 1980 los primeros ensayos de redacción de este libro). Por ello resulta difícil entresacar algunas de sus aportaciones; la impresión que produce una rápida lectura del mismo es la de un exceso: multitud de cuestiones tratadas. Desde el campo de la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, estoy seguro de que los estudiosos agradecerán muchas de las sugerencias polianas, como las ideas de retraso temporal (anticipación), o de reserva de la materia con que Polo ilustra el llamado principio de su conservación; pero desde el campo de la lógica, se sugieren también múltiples observaciones, destacando entre ellas el alto lugar que se concede a las matemáticas como modo de conocimiento; y lo mismo podríamos decir respecto de la psicología, a la que seguro interesa la distinción entre las intencionalidades de la sensación, imaginación y pensamiento, bien descritas por Polo; etc. En suma, una cantidad de doctrina realmente incontable. Sin embargo, yendo al fondo argumentativo del libro creo que se puede reducir lo que Polo nos ofrece en esta obra a algunas nociones o cuestiones básicas que tal vez valga la pena reseñar.

Desde el punto de vista gnoseológico, este cuarto tomo de la teoría del conocimiento constituye la propuesta formal del modo como los hábitos intervienen en el crecimiento cognoscitivo de la inteligencia humana: el hábito es, estrictamente, la iluminación de la operación cognoscitiva: el conocimiento no reflexivo del conocer. A mi juicio, esta importante incorporación de la noción de hábito a la teoría del conocimiento permite la síntesis de la crítica moderna, interesada por el conocer, y la gnoseología clásica, atenta más bien a lo conocido; y hace posible así finalmente dar respuesta a la pregunta por cómo se conoce la realidad extramental, con que un idealista podría objetar a un realista objetivo.

Desde el punto de vista temático, lo que en este libro se dice acerca de la naturaleza es el ajuste necesario que la física de Aristóteles necesita para convertirse en interlocutor válido de nuestra ciencia física actual. Por comparación con otros intentos que en tal sentido nos ofrece la historia de la filosofía reciente, hay que destacar la precisa manera poliana de recuperar las nociones aristotélicas de elemento, ciclo de transformaciones entre sustancias elementales, movimiento circular como causa de tales transformaciones, etc., así como su incorporación de lo nuclear de la biología aristotélica. Por tanto, no sólo un mantenimiento de las nociones o principios más radicales, valga decir, la materia y la forma, o la pluralidad causal, sino de todo el entramado de una física teórica, bien que ajustada en lo necesario (y en algunos casos tanto, que un genuino aristotélico rechazaría tales ajustes). Especial relieve tiene, en este sentido, la rectificación del lugar que Aristóteles concede a la circunferencia como forma de un movimiento, clave de su preterido geocentrismo; pero lo cierto es que sin ella, la naturaleza inerte no se termina de concebir. Notable también, desde la perspectiva de la filosofía clásica, la reducción poliana de las categorías a las causas.

Finalmente, en atención a la inspiración estrictamente poliana (que, por lo demás, constituye el nervio que aglutina todos los demás puntos de vista) entiendo que la noción a que hay que atender es la de *explicitación*. Con ella se pretende formular el modo como la razón humana alcanza a conocer la realidad física por encima de su propia limitación, constituída por la objetividad intencional. Al respecto, hay que notar que la explicitación no es una tarea exclusivamente mental, sino coordinada con las propias causas, y como encomendada por la mente a ellas. De resultas, el conocimiento de las causas es inobjetivo: las causas no son objeto de la razón, sino principios extramentales. Por eso, entre ellas y la mente se establece una pugna, en la que se explicitan los principios; pero la razón también puede ganar la batalla, y compensar objetivamente la diferencia. En tal caso, los objetos obtenidos por la razón (conceptos, juicios y demostraciones) son meras consolidaciones lógicas de la pugna, y no el conocimiento de las causas, que es inobjetivo. Repito, lo notable, y a mi entender guía para comprender el planteamiento poliano, es que la explicitación no es ejercida por la sola razón en tanto que operación mental conmensurada con objetos, sino que son las causas las que se explicitan en pugna con la razón, y en pugna que no siempre la razón puede compensar.

Semejante planteamiento permite entrever, desde el punto de vista de la realidad conocida, que la manifestación del ente (Polo prefiere hablar de esencia, mejor que de ente) no es un acontecimiento eventual, como la tradición heideggeriana nos está sugiriendo actualmente, pues si bien no se reduce a la lógica humana (el idealismo exigía esta reducción), sin embargo tampoco se produce al margen de la humana razón, sino de acuerdo con ella, o en correspondencia con ella.

Por otro lado, desde el punto de vista del cognoscente humano, la noción de explicitación establece con precisión la diferencia entre los objetos lógicos de la razón, con su peculiar intencionalidad, y el conocimiento de la realidad causal que el hombre puede lograr al razonar, y que no es intencional. En tal distinción radica la que Polo ha llamado con acierto *amenaza de ignorancia*. Si el hombre no nota la finitud de su conocer, impide que resalte como diferente la causalidad explícita, y entonces el conocimiento racional de la realidad sucumbe a la amenaza de ignorancia, a saber: ignorar el sentido principal de la realidad, o el estricto sentido en que es real la realidad física. Por tanto, no sólo es que la teoría del conocimiento poliano proceda a un ajuste técnico entre los diferentes planteamientos metafísicos, mediante el recurso de distinguir las operaciones intelectuales empleadas preferentemente; ni es sólo que cifre en la objetividad intencional de la razón el lastre que caracteriza a lo que denomina *metafísica prematura*; sino de algo más radical e importante: la posibilidad de que el saber humano se falsee en cuanto que tal por no detectar su propia limitación. El inverso de aquella docta ignorancia del Cusano viene a ser ahora ese ignorante saber que amenaza a la razón humana, en último término, si confunde causas con razones.

Finalmente, para los más polianos, un punto de evolución en la formulación de esta filosofía: en este libro se presenta la segunda dimensión del abandono del límite mental como gradual y cuya culminación es la primera dimensión de dicho abandono. El límite mental se nota ya en los hábitos de la abstracción, que permiten las operaciones racionales, y progresivamente se va notando más en los hábitos conceptuales y judicativos, hasta que se detecta en condiciones tales que cabe abandonarlo, es decir, en el hábito de los primeros principios, hábito al que no siguen operaciones. Por tanto no son dos dimensiones del abandono del límite separadas o inconexas, ni en ellas se abandona por igual el límite mental. Esto Polo no lo había dicho así antes.

Recensión de la *Introducción a la filosofía*.

Polo nos presenta en este libro una introducción a la filosofía que puede caracterizarse inicialmente por tres rasgos:

- Por estar escrita en un lenguaje asequible y sin desarrollos eruditos de las cuestiones apuntadas, como corresponde al hecho de que este libro procede de la *transcripción de clases orales dictadas a alumnos de primer curso de la licenciatura de filosofía* (p. 9);
- Por estar avalada por los cuarenta años de dedicación a la docencia e investigación filosófica del autor, que queda así *responsablemente comprometido* con ella: *esta obra queda marcada por mi propio ejercicio filosófico* (p. 9);
- Y por estructurarse en torno a la filosofía de Aristóteles; pues la obra se divide en tres grandes partes: la filosofía hasta Aristóteles, Aristóteles (la filosofía como ciencia), y más allá de Aristóteles. Tomar el pensamiento de Aristóteles como interlocutor para acercarse a la filosofía responde a una *antigua convicción* del autor: *el estagirita es el punto de referencia inexcusable en un estudio introductorio de la filosofía* (p. 10).

El libro se divide en 21 capítulos en los que se examinan tanto cuestiones relativas a la metafísica: verdad y ser, potencia y acto; como otras relativas al surgimiento de las ciencias positivas desde la filosofía: particularmente de la física y la biología; así como también cuestiones antropológicas (la ética, la historia, la libertad) y teológicas (Dios como causa y Dios providente, el ateísmo moderno). En suma, una introducción a la filosofía muy abierta desde el punto de vista temático, pues se interesa además por asuntos habitualmente separados de la actividad filosófica, como puedan ser la cibernética, el cálculo matemático, o los modernos problemas ecológicos y del orden internacional.

Esta apertura temática resalta tanto más cuanto que se había fijado el quicio de la obra en el pensamiento de Aristóteles. De aquí que el lector atento no sólo se interese por esa abundancia temática, sino además por las claves con las que el autor ha leído a Aristóteles. Si todo juicio trasluce la personalidad del juez, éste sobre Aristóteles, que juzga en qué situación fragua su filosofía, hasta dónde llega, y qué deja sin resolver, nos sirve también para entender la panorámica desde la que el autor ve a Aristóteles y desde la que escribe a partir de él. Es relevante este juicio a Aristóteles, si atendemos a la trayectoria intelectual de Polo, porque explica ese compromiso personal antes mencionado. Intentaré ahora señalar la clave latente, o a veces muy patente, con que ha sido construída desde Aristóteles este libro.

Se trata, en primer lugar, de considerar como la más central aportación aristotélica a la filosofía, *el descubrimiento más importante de Aristóteles*, la noción

de *energeia*, o *praxis teleia*: el descubrimiento aristotélico del acto (pp. 66-7). En esta apreciación tiene que ver la propia filosofía de Polo, que muy tempranamente señaló un límite de la mente humana; y luego llegó a comprender que ese límite es precisamente la operación cognoscitiva intelectual, por cuanto conmensurada con su objeto; lo cual formuló de una manera axiomática en su teoría del conocimiento.

- Desde esta posición central se llena de contenido el comienzo de la filosofía en la admiración: *al admirarse se vislumbra lo extratemporal, lo actual* (p. 29); surge entonces la filosofía primera (cc. 1-3).
- También desde aquella posición se lee a Platón como quien dejó irresuelto el problema del conocimiento (c. 4): la aporía de la ciencia en sí, o su célebre cuestión de diferenciar al hombre despierto del dormido (*Teeteto, Eutidemo*).
- Y también desde esa susodicha posición se prioriza la pluralidad aristotélica de sentidos del ser: *el ente en cuanto verdadero y el ente real son las dos maneras primariamente distintas de decir el ente* (p. 78); lo que conlleva la debilidad del concepto de *entelecheia*, la actualidad de la *ousia*; pues la forma real es potencial, *si se admite la distinción real "essentia-esse"* (p. 78).

En segundo lugar, la filosofía se extiende al tiempo, a los asuntos temporales: es la articulación que establece Aristóteles entre filosofía primera y saberes segundos, que históricamente han constituido las ciencias positivas; relación que se torna conflictiva en la modernidad ante el despliegue de la llamada razón científica (cc. 7 y 8). Pero si la conexión depende de la actualidad de la *energeia*, en su discusión estará también la solución del conflicto planteado. Nos propone Polo que no es rigurosamente válida la idea de una evolución desde la filosofía antigua a la ciencia moderna, pues sienta un divorcio entre ambas. En su lugar, Polo encuentra un denominador común en las distintas visiones del cosmos que el hombre ha ido formulando en la historia: el principio antrópico (a cuyo examen dedica el c. 9); el principio antrópico exige al *universo estar hecho de tal manera que se corresponda con la dotación cognoscitiva del hombre* (p. 106). Pero resulta que la distinción entre la *energeia* cognoscitiva y el acto de ser real reduce el alcance de aquél principio, por lo que es menester señalar que en lugar de *revoluciones científicas, lo que hay es un intervalo entre la visión filosófica y su reposición* (p. 110). Frente al principio antrópico, Polo sostiene que nuestro conocimiento del universo es un conocimiento de causas y principios primeros (c. 10).

En tercer lugar, dos precisiones acerca del valor de la biología y lógica aristotélicas (cc. 11 y 12).

- La biología aristotélica tiene grandes errores en lo que a fisiología y anatomía se refiere. Pero el mismo Aristóteles es consciente de utilizar en ellas una lógica analógica, a la que *no concede un valor de certeza* (p. 149); fueron aristotélicos

posteriores quienes aceptaron dogmáticamente lo que no eran dogmas. En cambio, el concepto de vida -manifiesto porque la *energeia* es operación vital- sí fue certeramente formulado por el estagirita; y, puesto en diálogo con la ciencia actual, permite sugerencias atendibles: como la de entender el código genético no como *un simple mapa*, sino como *coordinación de unidades informáticas* (p. 137); a su vez, esta observación permite afrontar el tema de la evolución, al que Aristóteles no atendió.

- Por su parte, respecto de la lógica aristotélica Polo señala que se entiende de distinta manera *según el libro del "Organon" que se considere primario* (p. 141); con ello se flexibiliza notablemente la lógica aristotélica, frente al formalismo con que la recibimos habitualmente; pero *desde Aristóteles hay que defender que no hay lógica, sino lógicas* (p. 153). Y así en este libro Polo valora mucho el papel de la tónica, la retórica y la poética, así como la lógica analógica antes aludida; igualmente, discierne una pluralidad en el seno de la lógica inventiva: la abstracción alógica es diferente de la *epagogé* sistémica, y de la contemplación intuitiva del cosmos.

Finalmente la antropología aristotélica (cc. 13 y 14). Desde la noción de *energeia* se puede entender al hombre como *el único ser que tiene* (p. 155); y cabe además distinguir la tenencia propia de la *praxis teleia*, de aquellas otras posesiones corpóreas del hombre, y también del *nivel superior de posesión* que son los hábitos (p. 164). Pero la antropología de Aristóteles es limitada; básicamente le faltan una filosofía de la persona (*es patente que la persona no se puede reducir al ente griego*, p. 227) y una filosofía de la historia (p. 193). No son los únicos temas ausentes en la filosofía aristotélica (Polo habla también de la matemática no lineal, c. 15, y de Dios como persona, no sólo como ser primero), pero sí son temas que tienen que ver con la libertad, y con la orientación subjetivista de la filosofía moderna a la que un aristotélico debe hoy responder.

Por eso, en los últimos capítulos del libro Polo atiende a la persona y a la historia. Ante todo, la situación del hombre se caracteriza por su complejidad; tampoco *el estudio de la historia es ajeno al tema de la complejidad* (p. 208). Por su parte, la libertad comporta, según Aristóteles, contingencia, y los acontecimientos que de ella dependen, tanto como ella misma, son para el estagirita accidentales. Pero la complejidad y la contingencia apelan a una razón profunda, que *la inteligencia humana carece de criterios para medir*: la providencia divina; *si Dios cuida de todo, hay sitio para una filosofía de la historia* (p. 209), en otro caso no. Pero entonces la libertad es radicalmente filial, no un *ens per accidens*; en definitiva, al hombre le es posible decir: *soy, exclusivamente porque Dios ha querido que sea* (p. 211); y por esto, ser libre es también *ser requerido* (p. 223), estar abierto a un destino personal. Con esta libertad filial y destinal la noción de persona se constituye *en una ampliación de la filosofía en lo más propiamente suyo: la consideración de lo*

radical (p. 227): ser persona no es sólo ser dueño de los propios actos, sino radicalmente ser una intimidad apta para encontrarse con otra.