



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

LA REALIDAD DE LA MUERTE EN XAVIER ZUBIRI Y EN LEONARDO POLO

A. Miñón

1. Introducción

Este artículo tiene como finalidad elaborar una comparación entre la interpretación de la muerte que Xavier Zubiri (1898-1983) lleva a cabo y la de Leonardo Polo (1926-2013). Para ello expondremos la visión que nos aportan las obras fundamentales de ambos filósofos sobre la muerte. Comenzaremos la exposición con Zubiri, estableciendo una vinculación con el pensamiento de Heidegger y, a continuación, centraremos la atención en Polo y su interpretación de la muerte desde su personal método de abandono del límite mental. Para concluir este artículo elaboraremos una comparación buscando los aspectos diferentes y similares que pueda haber entre estos dos grandes pensadores españoles.

La realidad de la muerte es algo que no suele tematizarse muy a menudo en la filosofía española al uso. Quizá sea esta una de las características más propias de nuestro tiempo: la trivialización de la muerte. Se suelen soslayar los grandes temas de la filosofía dando paso

muchas veces a cuestiones secundarias¹. Incluso en una época en que se ha revitalizado la filosofía práctica, no se suele dedicar mucho espacio a la muerte. Como excepción, es de notar que en el arte, la literatura y el pensamiento hispanos se suele conceder a la muerte un lugar notable. Baste citar aquí los nombres de Jorge Manrique (1440-1479), Unamuno (1834-1936), Ferrater Mora (1912-1991) –autor de *El ser y la muerte*– o Millán Puelles (1921-2005). Sin embargo, Zubiri y Polo sí se toman en serio pensar la muerte, aunque de hecho, en Zubiri son escasas las páginas que le dedica a este asunto, sin embargo, lo que en ellas afirma es muy relevante. Por el contrario, considero que Polo presta más atención a la muerte al abordarla desde su propio método de abandono del límite mental. Es de advertir que la preocupación personal sobre la muerte que cada uno de estos pensadores españoles tenga de la muerte es algo que se me escapa. A ese respecto sabemos más de la vida de Zubiri² que de la vida de Polo. Aventuro a pensar que como Zubiri y Polo eran reconocidos pensadores cristianos, la realidad de muerte la debieron de enfocar subjetivamente desde la fe. En todo caso, la muerte ha sido un tema recurrente a partir de la Primera Guerra Mundial con el desarrollo de la filosofía existencialista y vitalista, especialmente, para los lectores de las obras de Arthur Schopenhauer (1788-1860) y Sören Kierkegaard (1813-1855). Ni Zubiri ni Polo se consideraron a sí mismo pensadores existencialistas, aunque ambos reconocieron en Heidegger (1889-1976) a un inspirador. En efecto, tanto Zubiri como Polo se enfrentaron filosóficamente con el misterio de la muerte evitando el dramatismo propio del existencialismo.

Al margen del interés que pueda tener la filosofía de Zubiri o la de Polo, la muerte por sí misma es extremadamente interesante para

¹ La revista *Claridades* ha sido una excepción al dedicar un número a la visión de la muerte en la filosofía española contemporánea. *Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020).

² Existe una monumental biografía de Zubiri: COROMINAS, J.,- VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Editorial Taurus, Madrid, 2006.

cualquier persona. Los seres humanos han ensayado diferentes maneras de enfrentarse a la muerte y desvelar su posible significado. Desde siempre los hombres han elaborado un complicado comportamiento ante la muerte. Es patente que el único animal que cuida a sus muertos es el hombre. No existe nada más humano que la muerte, no en un sentido biológico como terminación de la vida, sino como acontecimiento real, como de algo de lo que somos conscientes. Las diferentes religiones han sido, por lo común, la manera más extendida de interpretar la muerte. La filosofía, por el contrario, ha dado algunas respuestas, pero la mayoría de las veces no han salido de los círculos de iniciados que forman el gremio de los filósofos. De hecho, la tendencia platonizante de distinguir tajantemente entre cuerpo y alma ha sido la tesis dominante. Esta tendencia platonizante, como veremos, fue rechazada de plano tanto por Zubiri como por Polo.

No puedo ocultar que comparto este interés por la muerte. Este ha sido uno de los motivos principales a la hora de elaborar este artículo. Sin embargo, este no ha sido el único motivo. Considero que las propuestas antropológicas de Zubiri y de Polo son lo suficientemente ricas desde el punto de vista filosófico que merecen por sí mismas un estudio. Me parece que una aproximación desde la realidad de la muerte puede servirnos para introducirnos en ellas.

2. Una aproximación a la antropología de Zubiri

El pensamiento antropológico de Zubiri lo podemos encontrar en varias obras. Una de ellas es su monumental *Sobre la esencia* (1963), sin embargo, considero que los libros de referencia deben ser *El hombre y Dios* (1984) y *Sobre el hombre* (1986). Además de estas, podemos hallar esta temática en algunos artículos publicados en vida y en muchos de los cursos que se han ido publicando posteriormente a su fallecimiento. En este artículo el libro de referencia va a ser *Sobre el hombre*, una obra

confeccionada por Ignacio Ellacuría (1930-1989) a partir de los cursos impartidos por Zubiri sobre esta materia. El capítulo X de *Sobre el hombre* debemos prestarle especial atención. Todo este capítulo pertenece al curso *El problema de hombre* que fue impartido por Zubiri en 1954-1955. Este curso, como afirma Ellacuría en la presentación del libro, tiene una gran importancia, pues Zubiri no volvería a tratar estos contenidos de una manera tan explícita y amplia³. Me parece especialmente interesante lo que dice Zubiri sobre el decurso vital del hombre. Pese a que Zubiri conoce bien el pensamiento de Agustín de Hipona (354-430), de Friedrich Nietzsche (1844-1900) o de Martin Heidegger, el estilo afectivo de estos autores y la temática existencial que desarrollan no parece que sean de su agrado. Zubiri es muy estricto consigo mismo y quiere ser un filósofo objetivo, e instalarse desde un principio en la máxima radicalidad metafísica.

Zubiri tiene una propuesta antropológica fundada en su propia visión metafísica de la realidad. El ser humano es una sustantividad en la cual las diferentes notas que la configuran presentan una unidad estructural. Zubiri no es partidario, ni del dualismo platónico, ni de concebir el alma, al estilo de Aristóteles (384-322 a. C.), como la forma de un cuerpo vivo. Desde los años cincuenta es claro que Zubiri insiste en la unidad radical entre cuerpo y alma⁴. La distinción tradicional entre alma y cuerpo es, como poco, una abstracción. De hecho, Zubiri prefiere usar el término *psique*. Sentado esto, para Zubiri el ser humano es una realidad abierta a lo real como real, que necesariamente debe contar con lo real para existir. Esta apertura está garantizada por la inteligencia sentiente con la que podemos actualizar lo que sentimos bajo la formalidad de realidad. Todo

³ ELLACURÍA, I., «Presentación» en ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. XIX.

⁴ «Debido seguramente a la influencia creciente de los avances científicos en materia de genética y embriología sobre su reflexión filosófica, Zubiri va a ir decantándose inexorablemente hacia una antropología basada en una concepción psico-orgánica, estrictamente *unitaria*, del ser humano, superadora de cualquier posición dualista o sustancialista». PÉREZ, M., «El problema de la muerte en Zubiri», en *Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020), p. 141.

ser humano se relaciona con el mundo y consigo mismo desde esta formalidad de realidad. Por esta razón, la existencia humana depende en gran medida de sí misma gracias a que actualiza lo real como real. Por esta razón, Zubiri denomina a la persona *suidad*. En definitiva, la persona es un tipo de realidad individual esencialmente abierta al mundo y a su propia realidad, lo cual viene posibilitado al poseer un inteligencia sentiente que aprehende lo real como real⁵.

Por lo pronto, la vida humana tiene un nacimiento, un desarrollo y una muerte⁶. El ser humano como *suidad* no solo ejerce una actividad desde sí mismo, sino que tiene un carácter apropiativo. El hombre al ejercer actos se apropia de algo modificando de este modo su propia realidad. Si a la sustantividad humana más radical la denomina Zubiri personeidad y de este modo fija el carácter de *suidad*, la modificación de la realidad personal que va logrando con sus actividades la llama personalidad. Por lo tanto, la personalidad es fruto del carácter de apropiación que tiene la persona. Nos interesa ahora prestar atención a la muerte, porque es el término del desarrollo vital. Zubiri va a entrar en diálogo con Heidegger y su peculiar interpretación de la muerte para tomar posición al respecto.

3. Crítica de Zubiri a la noción de muerte de Ser y tiempo

En *Ser y tiempo* Heidegger le da a la muerte un papel fundamental. El Dasein, que es como Heidegger llama a la sustantividad humana concreta,

⁵ «La esencia estrictamente abierta es suya *formal y reduplicativamente*, como he solido decir; no solo se *pertenece* a sí misma, sino que tiene ese modo peculiar de pertenecerse que es *poseerse* en su propio y formal carácter de realidad, en su propio *ser-suyo*. Es su realidad en cuanto tal lo que es *suya*. En acto segundo, este poseerse es justo la vida. Vivir es poseerse, y poseerse es pertenecerse a sí mismo en el respecto formal y explícito de realidad. La vida como transcurso es mero *argumento* de la vida, pero no es el vivir mismo. En la vida el hombre se posee a sí mismo transcurrentemente; pero este transcurso es vida solo porque es posesión de sí mismo. Tomado el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona». ZUBIRI, X., *Sobre la esencia. Nueva edición*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, p. 504.

⁶ «Este desarrollo está entre el polo del nacimiento y el polo de la muerte. La vida tiene un nacimiento, un desarrollo y una muerte». ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 657-658.

se anticipa con el cuidado y proyecta su existencia. Sin embargo, todo ser humano descubre su finitud, su muerte. El Dasein se anticipa a su propia muerte y es plenamente consciente de lo inexorable que es su final. Gracias a esta anticipación de la propia muerte tiene una experiencia muy alejada de la cotidianidad en la que la muerte se oculta. La vida en la que nos movemos habitualmente se desarrolla desde unos resortes impersonales. Por medio de la anticipación de la propia muerte, el Dasein pone en evidencia de manera originaria su existencia⁷.

La muerte está presente en nuestro mundo de muchas maneras, pero en la mayoría de los casos su presencia es un ocultamiento de su propia realidad. Heidegger, por el contrario, quiere desvelar el carácter finito, mortal, de la existencia personal. *Ser y tiempo* tiene unas páginas memorables al respecto. La muerte significa ante todo el fin del Dasein como ser-en-el-mundo⁸. Heidegger quiere describir de forma fenomenológica la manera en que nuestra vida es afectada por la muerte. Heidegger quiere ser un pensador un objetivo y distanciado, y evitar un discurso conmovido⁹. Sin embargo, Zubiri considera que el estado de ánimo de la angustia no es tan objetivo como pudiera parecer, y está más vinculado a una moda pasajera¹⁰.

Mientras estamos vivos la muerte se experimenta en los otros que mueren. La muerte es la posibilidad más cierta, pero como no ha acontecido, como todavía no ha llegado, el Dasein sigue en sus asuntos

⁷ «Debemos insistir en tomarnos nuestra propia muerte en serio, aunque esquivemos el pensamiento sobre ella. El Dasein es para la muerte en la medida en que es. El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber-llegado-a-fin del Dasein (*Zu-Ende-sein*), sino a un *estar vuelto hacia el fin* de parte de este ente (*Sein zum Ende*). La muerte es una manera de ser de la que el Dasein se hace cargo tan pronto como él es. *Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir*». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2016, p. 262.

⁸ «Su muerte es la posibilidad del no-poder-existir-más». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 267.

⁹ SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003, p. 201.

¹⁰ «Con la angustia, sin embargo, pasará lo que aconteció con el *malheur* de la época romántica: desaparecerá sin dejar grandes huellas conceptuales en la filosofía». ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 658.

de la vida. Tenemos una fuerte tendencia a ocultarnos la muerte propia. «El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte»¹¹. Sin embargo, la sustantividad humana puede mirar a la muerte cara a cara. El Dasein descubre su más propio poder ser. De manera sintética, la muerte es estar vuelto hacia su propio fin. Como afirma Heidegger: «El concepto ontológico-existencial pleno de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein. La *muerte*, como fin del Dasein, *es* en el estar vuelto de este *hacia* su fin»¹².

Según Zubiri, Heidegger ha considerado la muerte desde la vida. En efecto, la vida es posibilidad siempre amenazada por la muerte. Lo cierto es que la vida humana está dentro de la posibilidad. El hombre vive proyectando su vida y en esto consiste la futurización. Mientras se vive, se vive entre posibilidades, que el hombre va escogiendo o rechazando. Una de esas posibilidades con las que la vida cuenta es su terminación, su muerte. «La muerte no pertenece a la vida porque la vida es pura posibilidad, sino al revés: la vida es una pura posibilidad, porque a ella intrínsecamente le pertenece la muerte»¹³. Zubiri insiste en que lo determinante para nuestro asunto es preguntarnos por la realidad de la muerte y no por su vivencia, que nunca es propiamente la muerte¹⁴. Además, no todos los hombres ejecutan la vivencia de la muerte del mismo modo¹⁵. Heidegger considera que aquel hombre que no ejerce esa futurización de su propia muerte tiene tan solo una existencia impropia. Zubiri no comparte esta opinión. En efecto, la futurización no es el único

¹¹ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 270.

¹² HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 275.

¹³ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 659.

¹⁴ «La muerte es una realidad y no simplemente una vivencia». ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 659.

¹⁵ «Por mucho que el hombre piense en la muerte, tiene también que olvidarla; por mucho que la aguarde, cuenta también con que no venga. Cuando la ve venir, la aguarda con la singular mezcla de miedo, repugnancia, aceptación, alegría, deseo, y probablemente entrega». ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 669.

elemento del decurso vital. El emplazamiento es otra de las dimensiones del decurso de la vida humana. Zubiri quiere ir más lejos que Heidegger, sacando la muerte del horizonte de la mera vivencia y reubicar la muerte en el horizonte de la realidad.

4. La realidad de la muerte según Zubiri

Cuando Zubiri se pregunta por la dimensión de este emplazamiento de la vida humana pretende señalar una estructura real de la vida, una estructura consistente, lo que se va logrando a lo algo de la vida, pese a que siempre lo es de manera no definitiva. Lo primero que tenemos que decir es que el decurso de la vida del hombre se da como un *mientras*¹⁶. La vida no cesa, pero no es tan solo que se va de una situación vital a otra. Este *mientras* viva tiene un carácter más profundo. El hombre, *mientras* vive, se está auto-poseyendo. Esta auto-posesión que constituye la vida humana es más profunda que la mera autoconciencia. Más bien, la autoconciencia, que es auto-presencia intelectual de sí mismo como realidad, está posibilitada por la auto-posesión¹⁷. La persona en el decurso de su existencia tiene un camino. En el fondo, la meta de ese camino no es otro que sí mismo, aunque este camino pase por la dimensión de lo irreal. El hombre debe proyectar una imagen de sí para seguir actuando. Como dice el maestro donostiarra. «El decurso vital consiste en ir realizándose en una figura determinada conforme a lo que en cada instante el hombre quiere ser efectivamente. Vivir en secuencia, seguir viviendo, precisamente porque es seguir viviendo hacia sí mismo, significa que ninguna autodefinición pasa de ser provisional. (...) Seguir viviendo no es mera futurición, ni es mera duración incesante, sino que es el carácter

¹⁶ «Seguir viviendo significa seguir recorriendo el camino de la vida, como viadores, realizándonos en una figura determinada, y definiéndonos en cada situación». PÉREZ, M., «El problema de la muerte en Zubiri», en *Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020), p. 148.

¹⁷ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 662.

interno de una definición siempre abierta y más o menos indeterminada. Indeterminada *mientras* siga viviendo»¹⁸.

Zubiri destaca que la vida humana tiene un carácter intrínseco de provisionalidad. La figura que cada hombre tiene de sí mismo, que en parte ha logrado y que en parte sigue siendo una posibilidad, puede ser cambiada en cualquier momento. Zubiri afirma que, frente a los existencialistas, que hablan de una existencia sin esencia, el hombre es una esencia abierta¹⁹.

La muerte en su sentido real aquí entra en juego. La vida humana va en camino hacia sí misma, siempre abierta. Sin embargo, en algún momento se acabará la provisionalidad de nuestra vida. Zubiri destaca que al hombre, por ser una inteligencia sentiente, se le presentan las cosas que le rodean de manera, digamos, efímera, las cosas empiezan y acaban. En la inteligencia sentiente, como actualización de lo real, no tiene sentido hablar de comienzo y final. «Estar en la realidad no es una acción sino pura actualidad: ni empieza ni termina; lo que empieza y termina son las cosas en que estar»²⁰. Sin embargo, son las cosas las que empiezan y acaban, mi propio ser cuenta con esas realidades, que tienen su comienzo y su fin para poder existir. Zubiri afirma que «porque es sentiente, las situaciones son físicamente insostenibles, porque lo sentiente es, en tanto que estructura, constitutivamente insostenible»²¹. La inteligencia sentiente muestra su carácter de finitud por su unión estructural al organismo. En algún momento la figura de sí mismo lograda será la última. Por esta razón el vivir humano se las tiene que ver con el futuro, con la posibilidad de llevar a cabo la figura que tengo de mí. La muerte pone un punto y final a lo que puedo ser. Solo se es lo que ya he sido. Con la muerte cesa el argumento de la vida que soy y puedo llegar a ser. Zubiri afirma que el hombre muere en soledad, en absoluta y radical soledad, porque la

¹⁸ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 664.

¹⁹ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 665.

²⁰ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 665.

²¹ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 666.

respectividad con las cosas y el resto de las personas se pierde en el momento de la muerte, ya que lo determinante es que se tiene una versión de sí mismo definitiva²².

Zubiri insiste, contra Heidegger, que el barrunto de la muerte, por muy vivo que este sea, no es la muerte en su sentido real. «Cuando la ve venir, la aguarda con esa singular mezcla de miedo, repugnancia, aceptación, alegría, deseo y posiblemente entrega. Pero nada de eso nos aclara que es morir real y físicamente»²³. La muerte, física y realmente, es la destrucción de la corporeidad humana, una desestructuración que afecta a la configuración estructural de la sustantividad, de la persona. Si esto es así, el morir es primariamente un fenómeno psicofísico y no metafísico; no consiste el morir en el que el psiquismo se despida del cuerpo, sino en que el cuerpo se despida del psiquismo, en el que uno se queda sin la vida que se le va. Cuando esto sucede, la sustantividad humana deja de existir²⁴.

Para cerrar este apartado, debo mencionar que Zubiri mantuvo su esperanza cristiana en la resurrección de los muertos. Al final de su vida, y debido a su insistencia en la unidad estructural de la sustantividad humana en que la psique y el cuerpo eran subestructuras que se implicaban entre sí, consideraba que la inmortalidad del alma era algo más que problemático. Después de una conversación en 1973 con el dominico Marie-Émile Boismard (2016-2004), miembro de la Escuela Bíblica de Jerusalén, Zubiri se convence de que las definiciones dogmáticas de la Iglesia no le obligan a mantener la idea de alma²⁵. «La noción de

²² «Es la soledad del hombre consigo mismo, que no es aislamiento, porque los demás hombres y las demás cosas están formalmente incluidos en la respectividad consigo mismo. Pero en cuanto constituye su carácter de personalidad definitoria y definitiva, está en versión respecto de sí mismo, en eso constituye la soledad». ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 668.

²³ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 669.

²⁴ ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, p. 671.

²⁵ Por el contrario, en la *Carta sobre algunas cuestiones referentes a la escatología* publicada en 1979 por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe podemos encontrar lo siguiente. «La Iglesia afirma la supervivencia y la subsistencia, después de la muerte, de un elemento espiritual que está dotado de conciencia y de voluntad, de

sustancialidad y al tesis de la pervivencia del alma desaparecen definitivamente de la filosofía de Zubiri»²⁶. La resurrección debe ser interpretada como una recreación, una gracia por parte de Dios. Zubiri como cristiano cree en la resurrección de la persona²⁷. Su mujer, Carmen Castro, hace grabar en su tumba: «Aleluya, aleluya, aleluya; Cristo ha resucitado; No es vana nuestra fe». En efecto, cara a Dios nuestra vida puede ser eterna. Dios puede recrearnos si hemos optado por Él²⁸. Zubiri desde su libro *Naturaleza, Historia, Dios* (1944)²⁹, concibe que la esencia del cristianismo consiste en un proceso de deiformación del ser humano y, en este sentido, la muerte se presenta como algo extremadamente serio porque esta deiformación se determina de forma definitiva con el término de nuestro decurso vital³⁰.

manera que subsiste el mismo *yo* humano. Para designar este elemento, la Iglesia emplea la palabra *alma*, consagrada por el uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Aunque ella no ignora que este término tiene en la Biblia diversas acepciones, opina, sin embargo, que no se da razón alguna válida para rechazarlo, y considera al mismo tiempo que un término verbal es absolutamente indispensable para sostener la fe de los cristianos. La Iglesia excluye toda forma de pensamiento o de expresión que haga absurda e ininteligible su oración, sus ritos fúnebres, su culto a los muertos; realidades que constituyen substancialmente verdaderos lugares teológicos».

²⁶ COROMINAS, J.,- VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Editorial Taurus, Madrid, 2006, p. 661. La tesis de Marie-Émile Boismard están resumidas en PÉREZ, M., «El problema de la muerte en Zubiri», en *Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020), pp. 143-145.

²⁷ Recordemos que en su artículo de 1973, «El hombre y su cuerpo», afirmaba: «Digamos, de paso, que cuando el cristianismo, por ejemplo, habla de supervivencia e inmortalidad, quien sobrevive y es inmortal no es el alma, sino el hombre, esto es, la sustantividad humana entera. Lo demás no es de fe». ZUBIRI, X., *Escritos Menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 107.

²⁸ PÉREZ, M., «El problema de la muerte en Zubiri», en *Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020), p. 157.

²⁹ Especialmente el capítulo final titulado «El ser sobrenatural: Dios y la deificación de la teología paulina».

³⁰ «Así pues, una persona que mediante sus acciones ha llevado una vida *plena*, es decir, ha adquirido mediante sus actos una figura lo más aproximada posible a la realidad suprema, gracias a su versión real hacia Dios –lo que Zubiri llama *deiformidad*–, puede adquirir eternamente figura humana en el momento de la muerte, dependiendo de hasta qué punto se haya sentido religado al poder de lo real, que es Dios, y se haya dedicado a deificarse, es decir, a buscar a Dios, la realidad-fundamento». PÉREZ, M., «El problema de la muerte en Zubiri», p. 156.

5. La relación de la muerte con la noción de hecho

El límite mental es la personal propuesta metodología de Polo, descubierta cuando era un joven pensador, y a la que dedicó su trayectoria como filósofo. Una exposición detallada de este método nos sacaría del objetivo de este trabajo, sin embargo, considero que sería oportuno exponer brevemente en qué consiste este método. Polo entiende el conocimiento como acto perfecto³¹ que posee un objeto intencional, y ambos –acto y objeto– son propios de todo conocimiento objetivo, también del conocimiento sensible. Sin embargo, el límite mental es algo más propio del conocimiento objetivo que ha sido llevado a cabo por la inteligencia³². Todo conocimiento objetivo es limitado, pero no todo conocimiento es objetivo. Para Polo también existe el conocimiento habitual por el cual se conocen las operaciones cognoscitivas.

Si prestamos atención al objeto pensado como tal, debemos pasar por alto su contenido y fijarnos en la manera propia de darse ese contenido en nuestra inteligencia, si queremos advertir su límite. Este caer en la cuenta de lo propio del objeto, de la objetualidad en su sentido más estricto, es el comienzo de lo que Polo ha venido a llamar el detectar el límite mental. Lo primero que debemos tener en cuenta es que la objetualidad del objeto no es algo propio del contenido de lo pensado, sino la manera de estar lo pensado en el pensamiento. Por lo tanto, es algo común a todo objeto pensado independientemente de su contenido. Y esto que es común a todo objeto pensado no comparece como una nota más. Lo pensado se destaca por sí mismo, ocultándose su objetualidad. «Lo pensado es objeto en la medida en que el acto no se inmiscuye»³³.

³¹ Para Polo todo conocimiento es acto y este acto lo concibe como acto perfecto, *enérgeia, práxis teleía*. En esto Polo sigue estrechamente a Aristóteles.

³² «Los objetos sensibles son poseídos ya, pero no cabe establecer la noción de objetualidad sensible». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, II*, en *Obras Completas*, serie A, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 96.

³³ POLO, L., *Curso de teoría, II*, p. 104.

En efecto, el objeto está presente en el mismo acto de pensarlo, pero el acto de pensarlo no comparece en el objeto, ya que solo hay objeto abierto a lo real. Si queremos pensar el acto de conocer, sería necesario pensarlo con otro acto, y al pensar el acto, este acto pensado comparecería como objeto. «Cuando pienso que pienso, el pensar que pienso está objetivado; es decir lo presente es que pienso; pero el pensar como objeto no es el acto por el que pienso, sino que es objeto pensado: no hay reflexión en el objeto mismo. La operación cognoscitiva con la que se conoce una operación cognoscitiva no es la operación cognoscitiva conocida»³⁴. Como se ha mencionado más arriba, la forma apropiada de conocer los actos cognoscitivos es por medio de los hábitos.

Si como venimos diciendo, solo hay objeto al pensar, y no comparece el acto de pensarlo, podemos caer en la cuenta que se nos está ocultando algo. No se nos oculta nada del objeto, que es manifiesto, y está presente en la medida en que lo pensamos y mantenemos la operación. El objeto es manifiesto, pero el acto de pensarlo no lo es, el acto se ejerce, pero se oculta³⁵. La presencia es el pensar operativo, es la suposición del objeto. Al conocer operativamente lo que hay es el objeto, la presencia se oculta para que el objeto sea intencional³⁶. La presencia, el suponer, confiere al objeto la constancia, y darse cuenta de esto nos da la oportunidad de ir más allá del objeto en un sentido muy superior a seguir pensando operativamente. Si libremente se aprovecha esta oportunidad, se pueden advertir los principios últimos y radicales de lo real. Polo aborda la realidad de la muerte desde esta propuesta metodología basada en la detección del límite mental. Considero que los dos textos más significativos sobre

³⁴ Polo, L., *Curso de teoría, II*, pp. 103-104.

³⁵ «El acto de pensar es sumamente discreto; pensar es respetar. Para pensar un contenido es menester que el acto de pensar se oculte; si no se oculta, es imposible conocer un contenido. Dicha discreción se describe estrictamente así: la presencia es el ocultamiento que se oculta». POLO, L., *Curso de teoría, II*, p. 106.

³⁶ «La presencia es la suposición del objeto. Lo que hay-ya es el objeto, no la presencia; pero lo que hay-ya exige la presencia: sin presencia no hay. (...) Expresado unitariamente, presencia significa: suponer ocultándose lo que hay ya inmediatamente abierto». POLO, L., *Curso de teoría, II*, p. 109.

esta temática los podemos encontrar en la Lección Décima de su *Curso de Teoría del conocimiento, III*³⁷ y en la Tercera Parte de su *Antropología trascendental*³⁸.

Según Polo existen otras maneras de enfocar la muerte, pero considera que son insuficientes³⁹. Sin embargo, me parece oportuno destacar lo que la interpretación que hace Polo de Heidegger. Como ya se ha mencionado más arriba, Heidegger considera la muerte como el fin de las posibilidades de la existencia humana. Esta existencia debe ser considerada en un sentido personal, de ahí que Heidegger utilice el término Dasein para referirse al ser humano. La muerte es sobre todo de cada uno⁴⁰. Según Polo, Heidegger interpreta la muerte desde la noción de posibilidad. Heidegger se aleja del interés moderno por pensar la posibilidad total que abarcaría lógicamente todo el tiempo posible y se convertiría con la noción de existencia necesaria. Por su parte, Heidegger considera al tiempo no en este sentido de tiempo entero sino como tiempo finito y, por esta razón, el papel que juega la muerte adquiere tanta relevancia. Según Polo, esta es una tesis más bien lógico-modal. Es más radical enfrentarse con la constitución del objeto que ir directamente a la noción de posibilidades finitas. Estas últimas solo tienen sentido desde el objeto. Además, y en esto coincide con Zubiri, la vivencia de la muerte no es la muerte⁴¹.

Es el momento en que entremos en directo en la manera original como Polo considera la muerte. Polo pone en relación la noción de cuerpo

³⁷ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, III*, en *Obras Completas*, serie A, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 327-371.

³⁸ POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016, pp. 563-589.

³⁹ Las interpretaciones sobre la muerte que Polo menciona son: la del realismo materialista, el dualismo platónico, la de Hegel, la de Heidegger y la propia de la tradición aristotélica. POLO, L., *Antropología trascendental*, pp. 577-581.

⁴⁰ «Nadie me supe en la muerte, nadie puede morir por mí; como fin de la posibilidad, la muerte pertenece a su mismo orden: es la posibilidad pura y por eso siempre ya estoy presto para morir, o al borde de la muerte, y la vivo de acuerdo con esta inminencia: la inminencia de la anulación de cualquier otra posibilidad por la posibilidad en cuanto tal». POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 578.

⁴¹ POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 579.

propio y la noción de hecho de una manera que no es nada intuitiva. El filósofo madrileño insiste en que nuestro cuerpo no es una realidad más del mundo físico, de tal modo que podemos considerarlo sin más desde la causalidad física propia de la física filosófica. Tampoco la ciencia nos aporta un conocimiento fundamental de nuestro cuerpo, pese a que es extremadamente útil a la hora de desplegar un tipo de actividad humana como es la medicina. Si con la física filosofía logramos devolver el abstracto a sus principios o causas por medio de lo que Polo llama pugna, con la ciencia consagramos un conocimiento objetivo que no alcanza la principialidad de las causas, aunque este conocimiento objetivo nos pueda servir para el dominio de la naturaleza. Polo considera que la física filosófica consiste en un tipo de conocimiento en que la realidad material se alcanza tal como es, tal como ocurre. Al ser un conocimiento de la con-causalidad física no permite su manipulación. El cuerpo como realidad con-causal no está disponible, pero sin disponer de algún modo del cuerpo no podemos llamarlo cuerpo propio?⁴² Sin embargo, si relacionamos el cuerpo propio con el pensamiento nos percatamos de que no comparece al objetivar. En efecto, el pensamiento destaca lo pensado y no el cuerpo, y no obstante, para actuar necesitamos el cuerpo⁴³. Para dilucidar este problema Polo nos propone cuatros sentidos de hecho.

El primer sentido de hecho consiste en considerar que el objeto intencional poseído es gracias a acto cognoscitivo y este se corresponde con algo fuera de sí. Lo que está fuera del objeto sería el hecho⁴⁴. Para

⁴²POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 564.

⁴³ «En consecuencia, el cuerpo no puede entregarse enteramente a la causas, porque entonces no sería cuerpo *propio*. En el hombre existiría un cuerpo ya hecho: éste es el enfoque cartesiano, que en el fondo es una confesión de que no se puede entender la concausalidad como propia. Desde luego, no puede ejercerla de modo pensante, pues la explicitación comporta la pugna de la presencia mental con la temática física. Asimismo, tiene sentido decir que los objetos pensados se traspasan a la acción y que de esta manera se dota al objeto de realidad, pero el cuerpo humano tampoco es un producto cultural». POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 564.

⁴⁴ «Las nociones objetivas son susceptibles de una doble situación: una le corresponde como términos inmanentes del pensar; otra en el plano de los hechos. El hecho es la realidad del objeto». POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 329.

Polo esta noción de hecho entraña no haber entendido que el objeto es intencional, que es un puro remitir. El objeto no se corresponde con una realidad exterior similar a aquel. La realidad no puede tener las características propias del objeto. Por lo pronto, no puede ser intemporal como el abstracto. En efecto, al conocer operativamente el objeto está exento de la causalidad. La realidad física es la concurrencia de las causas. Por esta razón, conocer la realidad como realidad consiste en devolver el objeto a las causas. Y esto se lleva a cabo por medio de la pugna.

El segundo sentido de hecho fija la atención, más que en el objeto, en el acto cognoscitivo. El mismo pensar es considerado como un hecho⁴⁵. Esta noción de hecho presupone la ruptura entre el acto de pensar y el objeto pensado al modo cartesiano. Me quedo con el hecho de pensar, con la duda, al prescindir de las ideas pensadas, de sus contenidos.

Los dos primeros sentidos de hecho entrañan una confusión por lo que se refiere al conocimiento y Polo los considera sofísticos, solo se pueden sortear, si se detecta el límite mental y se supera correctamente⁴⁶. Por el contrario, el tercer sentido de hecho presupone la prosecución de la inteligencia en la línea de la generalización. En efecto, este sentido de hecho está esencialmente vinculado a una idea general y significa el caso sobre el que rige esta idea general. Polo considera que la inteligencia puede ir más allá del abstracto negando alguna diferencia de los abstractos y formulado una ideas general que funciona como regla. Desde la idea general, los diversos abstractos se convierten en hechos. La idea iluminaría parte de estos abstractos y el abstracto pasaría a ser un hecho

⁴⁵ «Por otro lado, se admite también que el pensar es un hecho (o que se piensa de hecho). Si se piensan hechos también es un hecho que se piensa. El hecho es la realidad del pensar». POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 329.

⁴⁶ «En ocasiones se ha advertido que estas dos correspondencias son inadmisibles. Pero los esfuerzos encaminados a eliminarlas no han culminado en ninguna formulación aceptable. El sofisma, al ser rechazado, ha llevado la interpretación del pensar por caminos aberrantes. Por eso, se decía antes que el sofisma aparece como inescusable: sin abandonar la presencia, esquivarlo conduce a consagrarlo en el modo de una injerencia arbitraria de la voluntad». POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 329.

o caso en el que se cumple esta idea general⁴⁷. Por medio de la generalización se pueden establecer las leyes científicas y de este modo estudiar el cuerpo humano dando lugar a la anatomía, fisiología, etc. y, en un sentido práctico, a la medicina. La práctica médica no es una ciencia positiva más pues tiene como fin principal la superación de la enfermedad y la eliminación del dolor.

Por último, nos encontramos con el cuarto sentido de hecho. Polo lo denomina corporeidad y tampoco es sofisticado. Como se ha mencionado más arriba, este es el sentido de hecho que más nos concierne. De manera muy resumida, cuando conocemos se destaca el objeto y, sin embargo, nuestro cuerpo está oculto. En el objeto nunca comparece el cuerpo; no interfiere en modo alguno en el objeto⁴⁸. Este sentido de hecho es difícil de captar, si uno no se percata del límite que conlleva el conocimiento objetivo. Hay objeto al pensar, pero el cuerpo no se objetiva, queda como oculto⁴⁹. Sin embargo, el cuerpo es necesario de alguna manera. «La corporeidad permite que el objeto se destaque»⁵⁰. Hay objeto al pensar, pero exento de causalidad. Sería oportuno recordar que el pensamiento operativo es acto perfecto, *enérgeia*, en el que el acto y el fin se dan a la vez. En absoluto el objeto, el fin, es resultado de una actividad física.

Polo aclara que este tipo de hecho es muy diferente de la consideración de hecho como correlato extramental del objeto pensado y como hecho identificado con el acto de pensar. Ambos casos son nociones

⁴⁷ «La aplicación del pensar negativo, o validez de las leyes objetivas generales (en el plano de los casos), es otro respecto al hecho. Aquí el hecho es la correspondencia que *cumple* o determina la generalidad pensable». POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 331.

⁴⁸ «El pensamiento objetivo aparece, mientras que la corporeidad no aparece. Lo cual no tiene nada de extraño si la inteligencia es una facultad inmaterial y el objeto es lo único que aparece –es decir, *lo que hay*–. La corporeidad resulta así aquel sentido del hecho que no turba la unicidad del pensamiento objetivo». POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 333.

⁴⁹ «El cuerpo es el no-pensamiento que subyace al pensamiento poniéndole límite. No es un límite que delimite lo que aparece de lo que está allende, sino que el límite en el aparecer está condicionado por el cuerpo que no aparece». FERRER, U., «La muerte desde el abandono del límite metal», en *Miscelánea poliana*. Serie filosófica, nº 30 (2010), Málaga.

⁵⁰ POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 346.

sofisticas. Es sofisticado pasar del límite mental al hecho y, sin embargo, entre el límite mental y la corporeidad no existe confusión. Por un lado, el objeto sigue estando, pero, por otro lado, la corporeidad está debajo del objeto sin comparecer⁵¹. Esta dualidad entre hecho –mi propio cuerpo– y lo pensado se nos presenta de una determinada manera: mi propio cuerpo no puede faltar al pensar, pero no comparece en el objeto pensado, porque, si esto no fuera así, no podríamos hablar de unicidad objetiva⁵². Una vez planteada la corporeidad propia en estos términos, Polo viene a decir que la muerte es la falta de este hecho, la falta de la corporeidad. «Esta falta es la muerte»⁵³.

Polo accede a la realidad de la muerte desde su propio método basado en detectar el límite mental y abandonarlo. Esta original manera de enfocar el problema de la muerte nos produce extrañeza. Como se ha mencionado, el mismo Polo considera que existen otras formas de abordar teóricamente la muerte y es evidente que pueden darse algunas más, e incluso a estas debemos añadirles las propias de las ciencias positivas, de las ciencias sociales, de la religión, etc. Cada ser humano de manera personal puede enfocar la realidad de la muerte con una actitud diferente: miedo, angustia, huida, ocultamiento, resolución, alegría, paz, etc. De esto último, aunque sea brevemente, nos ocuparemos más abajo. Ahora debemos profundizar en la tesis de Polo sobre la muerte y el límite mental. La muerte es debida a que hay objeto. La muerte entraña la desposesión del objeto y esto lo interpreta como un misterioso castigo. Es importante aclarar que Polo no dice expresamente que el límite mental

⁵¹ «Si *hay*, únicamente *hay*, y el hecho “está bajo” el *haber*, es irreductible y no aparece en cuanto coextensivo. Sin hecho no *hay*, y *hay* es la medida del hecho: el hecho “está bajo”, no falta –ni excede–. No es posible un influjo del hecho en el objeto sin destrucción de éste. También es imposible el objeto si el hecho falta». POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 349.

⁵² «O el pensar se destaca del hecho, o es imposible la unicidad objetiva. Pero el mismo destacarse indica que sin cuerpo propio es imposible el pensamiento objetivo. Con esto no se indica un influjo, sino un *no faltar*. “Estar bajo” la presencia significa “no faltar”». POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 349.

⁵³ POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 351.

cause la muerte, sino que ambos tiene un mismo origen⁵⁴. Es evidente que Polo se está refiriendo al pecado original, que como nos dice la teología cristiana, trajo como consecuencia la muerte para todos los descendientes de Adán y Eva⁵⁵. Esta condena entraña la pérdida del objeto, lo que conlleva la pérdida del mundo y dejar la historia⁵⁶.

6. La inmortalidad del alma en Polo

Polo ha explicado la muerte como la destrucción de nuestra corporeidad y la desaparición del objeto. Esto no significa que nuestro ser desaparezca por completo. En el pensamiento de Polo podemos encontrar argumentos en defensa de la inmortalidad del alma. Esta convicción de que el alma es inmortal lo aparta claramente de la visión que tiene Zubiri del ser humano. En la obra *Quién es el hombre* Polo nos ofrece los siguientes argumentos sobre la inmortalidad. En primer lugar, Polo se adhiere a la tesis clásica basada en la inmaterialidad de la inteligencia. La diferencia entre el conocimiento sensible y la inteligencia la encontramos en que la inteligencia es capaz de formar un objeto inmaterial, por ejemplo, el abstracto, que está más allá del tiempo, de lo efímero. Si el hombre es capaz de formar este tipo de objetos universales es un indicio

⁵⁴ FALGERAS, I., «Logos y legein en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo», en SELLÉS, J. F., -ZORROZA, M^a. I., (EDITORES), *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2018, p. 129.

⁵⁵ «Comerás el pan con el sudor de tu rostro, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás». *Biblia de Jerusalén*, Génesis, 3, 19. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2019.

⁵⁶ «La muerte es debida a que hay. Ésta es la tesis. La muerte tiene que ver con el conferimiento del límite, no con el ser del hombre. Morir no significa no ser, sino no hay. La expresión "sin hecho no hay" equivale a decir "sin hay el hecho no podría faltar". Puesto que "sin hecho no hay", la muerte, la falta del cuerpo, es un castigo. El castigo consiste en el cese de la posesión de objeto. Cesar la posesión significa perderla. Sólo se pierde lo que se posee; dicha pérdida lo es para la capacidad de poseer. Insisto, si la muerte se debe a que hay, es un castigo. La idea de indiferencia ante la muerte es absurda: la indiferencia es el cuerpo propio, un hecho, no una idea. El cuerpo no es la cárcel del alma, sino que la falta del cuerpo es un castigo, pues "sin hecho no hay". El hombre es castigado a perder el mundo –lo abierto en presencia–, a salir de él, y a dejar la historia. El hombre es castigado de esta manera si ha cometido una falta. *Post peccatum, mors*». POLO, L., *Curso de teoría, III*, p. 353.

de que tiene algo propio superior al decurso temporal. En efecto, el ser humano, al ejercer la teoría, se adentra en lo intemporal⁵⁷. En segundo lugar, Polo nos aporta otra prueba también basada en la inteligencia. Si prestamos atención sobre lo que significa negar, solo el ser humano es capaz de objetivar ideas generales, que son fruto de la negación de lo particular. Es evidente que la negación es un indicio de que el ser humano está más allá de lo dado materialmente. De hecho, la negación denota la capacidad infinita de la inteligencia⁵⁸. En tercer lugar, Polo menciona la capacidad que tiene la inteligencia de ser reflexiva y esta reflexibilidad de la inteligencia es otro indicio de la inmaterialidad de la inteligencia. Debemos advertir que la noción de reflexión es extremadamente problemática en la filosofía poliana, pero este asunto lo dejaremos para otro momento. Lo cierto es que la inteligencia humana es una potencia abierta a todo lo real, y, como decía Aristóteles, el alma es en cierto modo todas las cosas⁵⁹. Estos argumentos ponen en evidencia el ser humano es capaz de ejercer un tipo de actividad que va mucho más allá de lo estrictamente material. Cuando se corrompa la materia no hay razón alguna para pensar que se deba corromper también el principio por el que se ejerce estas actividades inmateriales.

En su *Curso de teoría del conocimiento* podemos encontrar una visión de la inteligencia que muestra la inmortalidad del alma. Polo se apoya en lo que llama el axioma A –el conocimiento es acto– y en el axioma lateral

⁵⁷ «Lo importante, por tanto, en este contexto, son las características de lo inteligido que permiten concluir que en nosotros algo es inmortal. Se engloban en una noción acuñada por los filósofos: la de «universal». Nuestro conocimiento teórico es universal y esto se manifiesta en lo inteligido: conocemos objetos universales. Para que sea posible poseer objetos universales es necesario estar por encima de lo que sucumbe al tiempo; eso es, justamente, lo inmaterial». POLO, L., *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, serie A, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 165.

⁵⁸ «Con el *no* estamos eliminando teóricamente todo lo que un algo tenga de real particular, y nos mantenemos de un modo constante en esa eliminación». POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 167.

⁵⁹ «En principio, el hombre es capaz de pensarlo todo. Aristóteles lo dice así: *psyche pos panta*, el alma en cierto modo lo es todo. Ese modo es el conocer intelectual. Hay algo real en nosotros que responde por él, y que tiene que ser inmortal». POLO, L., *Quién es el hombre*, p. 169.

F –el objeto es intencional–. El conocimiento operativo es una actividad que posee el objeto como fin del propio acto de conocer ya que es acto perfecto –*enérgeia*–. Este fin ya no es término de un acto, sino que se da en el mismo acto. El conocimiento operativo de la inteligencia es un grado altísimo de vida en el que el fin ya se posee y, en su opinión, tiene un estatuto interminable que no parece sucumbir a la corrupción del cuerpo. No existe nada en el mundo físico que posea su fin de forma plena y absoluta, si exceptuamos el conocimiento intelectual. Otra cosa es que el conocimiento intelectual en el hombre será intermitente, pues nos debemos dedicar a las cosas de la vida⁶⁰.

7. La muerte y la esperanza

Una vez expuesto cómo Polo tematiza la realidad de la muerte debemos adentrarnos, aunque sea someramente, en su Antropología trascendental. Al ser esta propuesta antropológica extremadamente compleja no podemos llevar a cabo una exposición detallada de sus contenidos. Nos conformaremos con que vislumbremos lo fundamental de su planteamiento y seamos capaces de iluminar algo más el misterio de la muerte.

El método del abandono de límite mental abre cuatro grandes campos de investigación: el ser del universo, la esencia del universo, el ser del hombre y la esencia humana⁶¹. Lo que ahora nos incumbe es el ser

⁶⁰ «La reducción del fin a término empieza a superarse con la vida, y acaba de romperse en la intelección. Claro es que cabe preguntar qué hacer después de la posesión del fin. Es posible que desde Aristóteles no pueda demostrarse que el alma inmortal sea práctico-factiva (si el *lógos praktikós* es inherente al alma, en este planteamiento su inmortalidad es problemática). En todo caso, la consideración del fin eleva el tema de lo necesario sobre el agobio de las necesidades de la vida. El intelectualismo es el máximo optimismo respecto de la naturaleza como principio del movimiento. Quien no admita el axioma A no puede ser optimista de este modo porque sin la posesión inmanente del fin la primacía de lo natural se corresponde con la del deseo». POLO, L., *Curso de teoría, II*, p. 146.

⁶¹ «¿Qué se entiende, en concreto, por abandonar el límite del pensamiento? Estas cuatro cosas: 1) Despejar, apartar el haber, para abrirse fuera. El tema accesible entonces es la existencia extramental. 2) Eliminar el haber de aquello que el haber nos da, para realizar

humano –la persona– y su esencia. Polo considera que cada ser humano es una persona y esto significa algo nuevo en el universo. El ser de hombre lo denomina Polo *además*. Con el término *además* Polo presenta algo con una riquísima densidad teórica. De manera sencilla diremos que lo que se alcanza con la tercera dimensión del abandono del límite mental es la persona humana en su sentido más pleno. La realidad de la persona se alcanza por medio de un hábito intelectual innato que Polo denomina hábito de la sabiduría⁶². Por su parte, la cuarta dimensión del abandono del límite mental consiste en demorarse de manera creciente, y esto significa que todo ser humano posee la capacidad de ir perfeccionándose intrínsecamente por medio de hábitos y virtudes⁶³. A esto debemos sumar la capacidad de integrar nuestro cuerpo dentro de nuestro ser. De este modo se abren los campos temáticos de la ética, la cultural, la sociedad y la historia.

Desde una antropología filosófica –Polo la denomina de antropología trascendental– la muerte presenta un carácter mucho menos dramático de lo que pudiera parecer. Según Polo, si salimos del objeto pensado, si trascendemos el límite, nos instalamos en un tiempo diferente al tiempo

plenamente la devolución. Éste es el tema de la esencia extramental. 3) Dejar estar el haber para superarlo y alcanzar 'lo que es-además'. Se trata ahora de la existencia humana. 4) Eliminar la reduplicación del haber, para llegar a su intrínseco carácter de no-sí-mismo. Es el tema de la esencia humana». POLO, L., *El acceso al ser*, en *Obras Completas*, serie, A, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2015, pp. 292-293.

⁶² «De acuerdo con la tercera dimensión del abandono del límite mental se *alcanza* la co-existencia humana. La co-existencia humana ni se advierte, ni se halla, ni permite demorarse en ella, sino que se alcanza. A ese alcanzar es inherente lo que llamo carácter de *además*. Con otras palabras: alcanzar la co-existencia significa metódicamente carácter de *además*. La co-existencia, la ampliación del orden de los trascendentales, es la persona, la intimidad irreductible en la medida en que se alcanza: ese alcanzar es indisoluble de su ser». POLO, L., *Antropología trascendental*, p. 136.

⁶³ «La esencia del hombre es el perfeccionamiento intrínseco de una naturaleza, el cual se corresponde con el acto de ser co-existencial. Esa perfección es habitual, y se describe como *disponer*. Consideradas desde la esencia, las operaciones que el hombre ejerce son modalidades dispositivas con las que se posee lo disponible. El disponer no debe confundirse con lo disponible. No incurrir en dicha confusión es un deber moral, que el hombre conculca cuando pretende lo que se suele llamar autorrealizarse. Esa pretensión es ilusoria y, por otra parte, estéril, porque el ser humano se distingue realmente de la esencia del hombre que, en este sentido, se dice *demora creciente*, la cual es realmente distinta del carácter de *además*». POLO, L., *Antropología trascendental*, pp. 139-140.

propio del abstracto, que es intemporal. Por el contrario, para la persona humana se le abre un tiempo que no se agota, un futuro que no se objetiva, que no se desfuturiza, porque la persona es apertura en un sentido neto. Cada persona tiene un comienzo que no se lo da a sí mismo y desde este inicio abre el futuro. Pensar que el hombre necesariamente queda cerrado sobre sí mismo es considerar el carácter de *además* de modo reflexivo. La persona es una apertura que busca algo más allá de sí, que descifre quién es. En este punto entra en juego Dios en un sentido de relación personal siempre misteriosa. Del mismo modo que en Zubiri aparece la fe cristiana a la hora de desentrañar el misterio de la muerte, en Polo su antropología le lleva a establecer una apertura a lo absolutamente novedoso, a lo irresistiblemente otro, a lo sorprendente⁶⁴. Enfocar el problema de la muerte de este modo es posible, entre otras cosas, porque hemos caído en la cuenta de que la muerte no debemos objetivarla ni pensarla como un hecho. Si pensamos la muerte y la objetivamos, ese objeto no es propiamente la muerte. A su vez, la muerte no es un hecho que esté más allá del objeto, porque, como hemos visto más arriba, la corporeidad es un hecho que no comparece en el objeto. Por terrible que pueda ser perder el hecho de la corporeidad y salir de la historia, el futuro que se le abre a la persona, al *además*, no lo podemos concebir como concluido.

Desde mi punto de vista esta concepción de la persona da un sentido a la muerte diferente que el de Zubiri. Como se ha afirmado más arriba, la muerte para Zubiri representa el cierre de las posibilidades de lo que puede llegar a ser cada persona. Solo cabe esperar que seamos integrados en la vida divina y haber adquirido de manera definitiva una forma concreta. Esta esperanza no es algo menor. Sin embargo, la vida después de la muerte, tal y como creo que se puede deducir de la filosofía de Polo, sigue abierta a un mayor crecimiento. No es congruente concebir la persona como algo que pueda tener una forma definitiva. Como sea

⁶⁴ FERRER, U., «La muerte desde el abandono del límite mental», p. 6.

este crecimiento es algo que se me escapa, aunque puedo aventurar que tal crecimiento debe partir de las virtudes y los hábitos adquiridos en esta vida y, a partir de aquí, seguir creciendo en presencia con lo único que es réplica de nuestro ser: Dios.

Para terminar esta exposición debemos señalar cómo debemos afrontar la muerte según Polo. En el pequeño artículo titulado *La muerte de los imbéciles* Polo recoge la expresión de Georges Bernanos (1888-1948) que considera que la muerte de los imbéciles es la propia de las personas que no han sabido encontrar un sentido a la muerte, que la han trivializado. Polo nos viene a decir que esta falta de sentido de la muerte tiene su origen en la falta de sentido de la vida. Como hemos adelantado, esta vida que se nos ha otorgado es una oportunidad única que tenemos para crecer. La existencia humana adquiere sentido desde el crecimiento, y este solo es posible desde la generosidad intrínseca de la persona⁶⁵. Si concebimos nuestra existencia desde el egoísmo, no lograremos advertir que lo más propio de la persona estriba en la generosidad de dar y el agradecimiento al recibir los dones. «Únicamente cuando lo útil deja de ser el valor supremo de la vida humana se puede reducir la conflictividad y la violencia que la búsqueda obsesiva de la utilidad lleva consigo»⁶⁶.

8. Conclusiones

Una vez expuestas las tesis de Zubiri y de Polo sobre la muerte podemos establecer las coincidencias básicas. Algunas de ellas ya se han señalado a lo largo del artículo. Es evidente que ambos rechazan la interpretación que Heidegger hace de la muerte por la sencilla razón de que adelantar subjetivamente la muerte propia no es exactamente lo

⁶⁵ «El hombre, entonces, no es un ser para la muerte. Porque no es la muerte la que dota de su auténtico sentido a la vida, sino la persona la que dota de sentido tanto a la vida como a la muerte». GARCÍA, J. A., «La propuesta de Polo: la muerte se debe al límite mental», en *Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020), p. 208.

⁶⁶ POLO, L., *Escritos Menores (1951-1990)*, en *Obras Completas*, serie A, vol. IX, Eunsa, Pamplona, 2017, p. 196.

mismo que morir. Por esta razón, el problema de la muerte sigue abierto y merece una consideración en sí misma. Cada uno de ellos la establece desde sus propios presupuestos antropológicos. Zubiri desde la consideración de la persona como *suidad* abierta a lo real gracias a la inteligencia sentiente, y Polo desde su propuesta metódica de abandono del límite mental y la consideración de la persona como *además*. La diversidad de puntos de partida, pese a ser ambos pensadores españoles filósofos de clara raigambre realista, les lleva a considerar la muerte de una manera notablemente diferente. Sin embargo, ambos insisten en acercarse a la muerte desde un planteamiento realista, mirándola directamente. Zubiri, por su parte, la entiende como la terminación del curso vital de ser humano y la fijación definitiva de su realidad. Por su parte, Polo concibe la muerte como la falta del hecho de la corporeidad y la pérdida del objeto y consecuentemente el término del mundo y la salida de la historia de todo ser humano.

A partir de este punto se extreman las diferencias. Zubiri no es capaz de demostrar la pervivencia del alma después del óbito. Las razones de esta dificultad debemos encontrarla en su propia teoría de la sustantividad y de la inteligencia sentiente. Por muy atractivas que puedan parecernos estas teorías, considero que no son capaces de dar una explicación satisfactoria de las diferentes experiencias cognitivas que el ser humano es capaz de tener por las que formamos objetos más allá de la sensibilidad. Desde mi punto de vista, Zubiri ha destacado con acierto la estrecha unidad entre lo psíquico y lo corporal, pero no ha podido dar razón de la integración que existe entre la inteligencia y nuestro cuerpo. Al cargar las tintas sobre la unidad entre cuerpo y psique, condena al hombre a una mortalidad radical, que solo es salvada por la intervención gratuita de Dios al resucitar nuestra sustantividad completa.

El planteamiento de Polo sobre la muerte es, en este sentido, diferente. Por un lado, destaca la inmortalidad del alma. La unidad entre cuerpo y alma es lo suficientemente profunda para no considerarla un

mero accidente. Sin embargo, considera que el cuerpo es vida recibida de los padres. Junto a esto la persona es una realidad mucho más vital, una realidad que depende directamente de Dios. Parece Polo considera que el límite mental se da debido a la imposibilidad del ser humano de hacerse completamente con el cuerpo. Para conocer el alma humana queda en el objeto separándose del cuerpo quedando solo como forma del cuerpo y no como esencia⁶⁷. De hecho morimos porque la actividad radical de la persona no puede integrar completamente la vida recibida, el cuerpo⁶⁸. Si así fuera no tendría sentido el límite mental y la muerte. Esta opacidad del cuerpo respecto a la actividad de la realidad personal no tiene una razón natural evidente y Polo lo achaca a una consecuencia del pecado original. Sin embargo, la muerte, pese a ser un castigo, no es algo definitivo.

No quiero aventurarme en la teología de la fe, pero creo que si prescindimos de ella, no contextualizaremos de manera suficiente la filosofía de Zubiri y de Polo. Sabemos que Zubiri si tuvo una formación teológica profunda y que se relacionó con algunos de los teólogos más importantes del siglo XX. Nunca quiso tener discrepancias teológicas con las autoridades de la Iglesia, y en esto tuvo razones personales de peso. Por esta razón fue cauto a la hora de dar como definitiva la imposibilidad de que el alma humana fuera inmortal. En todo caso, subjetivamente la imposibilidad de concebir filosóficamente la inmortalidad del alma no le afectó para ser un cristiano convencido. Como hemos mencionado, Zubiri tenía la esperanza en la resurrección de la carne.

También Polo fue un cristiano convencido que esperaba la resurrección de la carne. No nos consta que tuviera una formación teológica de un nivel similar a la de Zubiri. Como miembro numerario del Opus Dei

⁶⁷ FALGERAS, I., «*Logos y legein* en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo», p. 130.

⁶⁸ «Como la persona no se apropia completamente de su cuerpo, éste le puede ser expropiado. La persona al morir pierde la propiedad de su cuerpo. El cadáver ya no es el cuerpo propio de la persona finada, sino sus restos: un cuerpo del que se apropia la naturaleza, sometiéndolo a diversos procesos físicos (principalmente de descomposición); y también la sociedad, que dispone de él según proceda». GARCÍA, J. A., «La propuesta de Polo: la muerte se debe al límite mental», p. 207.

presupongo que había adquirido la licenciatura eclesiástica en teología. En todo caso, Polo, desde la década de los setenta, buscó entablar un diálogo continuo con la filosofía tradicional de inspiración tomista. Su propia Antropología trascendental la concibe como una prolongación de los hallazgos fundamentales de Tomás de Aquino (1224-1274). Lo que quiero reseñar antes de terminar esta conclusión consiste en manifestar mi dificultad a la hora de comprender cómo es posible un crecimiento irrestricto después de la muerte⁶⁹. Esta idea de crecimiento irrestricto me es más grata que la propuesta de Zubiri consistente en la fijación definitiva de nuestra forma tras la muerte. Sin embargo, cómo sea esto posible está fuera de mi comprensión.

⁶⁹ «Pero para un pensador creacionista la diferencia radical implica dependencia, y como implica dependencia el acto es acto hacia adelante, de ninguna manera hacia atrás. Por eso soy tan futurista. Tan futurista, que no admito el tradicionalismo; pero por eso tampoco soy presencialista. En metafísica no puedo serlo y en antropología menos. A veces lo he dicho de forma muy brusca: el hombre no se puede decir que sea sino que *será*, y si no será se suprime la dependencia. Si me muero y me voy a la nada, en ese mismo momento he dejado de depender». POLO, L., *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, serie A, vol. XIX, Eunsa, Pamplona 2017, pp. 49-50.

Bibliografía

Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2019.

COROMINAS, J.,- VICENS, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Editorial Taurus, Madrid, 2006.

ELLACURÍA, I, «Presentación» en Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

FALGERAS, I., «Logos y *legein* en la teoría del conocimiento de Leonardo Polo», en SELLES, J. F., -ZORROZA, Ma. I., (Editores), *La teoría del conocimiento de Leonardo Polo. Entre la tradición metafísica y la filosofía contemporánea*, Eunsa, Pamplona, 2018, pp. 83-131.

FERRATER MORA, J., *El ser y la muerte*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.

FERRER, U.: «La muerte desde el abandono del límite mental», *Miscelánea poliana*, 30 (2010), pp. 1-9.

GARCÍA, J. A., «La propuesta de Polo: la muerte se debe al límite mental» en *Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020), pp. 189-209.

HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2016. (Traducción: Jorge Eduardo Rivera).

PEREZ, M., «El problema de la muerte en Zubiri», en *Claridades. Revista de filosofía* 12/1 (2020), pp. 137-160.

POLO, L., *El acceso al ser*, en *Obras Completas*, serie, A, vol. I, Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, I*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015.

POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, II*, en *Obras Completas*, serie A, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016.

POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento, III*, en *Obras Completas*, serie A, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016.

POLO, L., *Escritos Menores (1951-1990)* en *Obras Completas*, serie A, vol. IX, Eunsa, Pamplona, 2017.

POLO, L., *Quién es el hombre*, en *Obras Completas*, serie A, vol. X, Eunsa, Pamplona, 2016.

POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016.

POLO, L., *Persona y libertad*, en *Obras Completas*, serie A, vol. XIX, Eunsa, Pamplona 2017.

SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003.

ZUBIRI, X., *Sobre el hombre*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

ZUBIRI, X., *Sobre la esencia. Nueva edición*, Alianza Editorial, Madrid, 2008.

ZUBIRI, X., *Escritos Menores (1953-1983)*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.