



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safecreative* nº 0910284775023

ESTAR A LA MANO FRENTE A SIMPLE PRESENCIA: MARTIN HEIDEGGER Y LEONARDO POLO

Antonio R. Miñón Sáenz

1. Introducción

Desde su juventud Leonardo Polo (1926-2013) estuvo interesado por la obra de Martin Heidegger (1889-1976)¹. En su producción escrita son abundantes las referencias que hace al pensamiento de Heidegger, que, junto con Aristóteles (384-322 a. C.) y Hegel (1770-1831), es el filósofo que, posiblemente, más cite. En su primer escrito *La distinción real*, que en parte fue publicada en los años sesenta bajo los títulos *El acceso al ser* (1964) y *El ser I* (1965), tiene en cuenta la propuesta filosófica de Heidegger, especialmente *Ser y tiempo* (1927). En la década de los ochenta, Polo comenzó a publicar su monumental *Curso de teoría del conocimiento* (1984-1996) y *Hegel y el posthegelianismo* (1985), y en ambas obras podemos encontrar extensas referencias a Heidegger.

¹ «Posteriormente, en el año 1950, leí *Ser y tiempo*, y creí que Heidegger estaba bastante de acuerdo con el abandono del límite mental. Luego me di cuenta que era una mal interpretación mía de Heidegger». POLO, L., *Conversaciones con Leonardo Polo*, en *Obras Completas*, serie B, vol. XXXIII, Eunsa, Pamplona, 2022, p. 385.

Cuando a comienzos del siglo XXI se fue dando a conocer gran parte de su obra y, tras su fallecimiento, se han publicado sus *Obras Completas*, especialmente sus textos inéditos, la presencia de Heidegger también es notable.

Es de sobra conocido que para Heidegger el cometido principal de la filosofía es el ser. Según Heidegger, el acceso al ser no es fácil de realizar puesto que el ser no deja de ocultarse. Tampoco el ser humano pone mucho de su parte para acceder al ser ya que, la mayoría de las veces, se enreda en la mera consideración de los entes. Como se ha mencionado, también Polo en sus primeros libros la problemática del ser tiene para él una importancia capital. La coincidencia entre ambos pensadores en que la filosofía tiene al ser como cometido fundamental no es anecdótica. Tanto Heidegger como Polo parten de un interés, digamos, cristiano en su quehacer filosófico, bien es verdad que Heidegger por motivos personales, no de todo claros, se aparta tajantemente del sistema católico de la filosofía, pero mantiene la motivación originaria de que el ser es el asunto más importante de la filosofía. La lectura que realizó Heidegger en su temprana juventud del libro de Franz Brentano (1838-1917) *Sobre los múltiples significados del ente según Aristóteles* despertó en él su vocación metafísica. Polo, que en la adolescencia² sintió el despertar de la vocación a la filosofía gracias a la lectura de *Filosofía fundamental* de Jaime Balmes (1810-1848)³, sin embargo, él sí pudo armonizar su interés por la filosofía con su fe cristiana. En todo caso, Heidegger y Polo, desde muy jóvenes, fue el ser como fundamento un tema de preocupación, en gran medida suscitado por el pensamiento cristiano de la época, que polemizaba con la filosofía moderna al considerar que esta se había extraviado por su subjetivismo del ser y de la verdad.

² «La verdad es que la filosofía me interesó desde muy niño. A los 12 años me leí un libro de filosofía». POLO, L., *Conversaciones*, p. 381.

³ «De su época de bachiller recuerda la lectura de la *Filosofía Fundamental* de Balmes. Contaba entonces 15 años». FRANQUET, M. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29), Universidad de Navarra, Pamplona, p. 303.

Para Heidegger el ser se oculta a nuestra mirada y, por esta razón, debemos prepararnos adecuadamente a la hora de formular con plena solvencia la pregunta por el ser. En este sentido, en *Ser y tiempo* se ocupa de estudiar al ser humano, que es el único ser que es capaz de cuestionarse por el sentido del ser. Por esta razón, este libro de Heidegger no es sólo un libro de metafísica, sino una extraordinaria exposición de antropología filosófica. Ahora bien, Heidegger insistirá que lo importante es la pregunta por el ser⁴, y si se cuestiona qué es el ser humano, es debido a este interés por el ser. De hecho, con el tiempo, la filosofía de Heidegger se escorará hacia el misterio del ser, postergando su interés por la antropología. Por el contrario, el proyecto filosófico de Polo, desde un principio, pone al ser humano en el centro de su atención. Una de sus últimas obras –*Antropología trascendental* (1999-2003)– Polo consideró que era la culminación de su andadura como filósofo⁵; un libro dedicado a indagar en ser del hombre y no en un sentido general del ser. Heidegger denostaba la palabra *humanismo*, ya que consideraba que era sinónimo de subjetivismo y, por consiguiente, de olvido del ser. Por el contrario, Polo hace del hombre su preocupación fundamental, y quizá sea esto debido a la fuerte inspiración cristiana que tiene toda su filosofía.

Polo sintoniza con la insistencia de Heidegger de que el tratamiento del ser, el sentido del ser, no ha sido bien planteado a lo largo de la historia de la filosofía. Polo considera, en efecto, que acceder al ser no es algo evidente de suyo, y esto es debido a que el pensamiento objetivo no es, digamos, apto para captar el ser en su sentido más pleno. Se da una cierta coincidencia entre Heidegger y Polo en la detección de la objetividad

⁴ «Desde el comienzo hasta el final de su carrera filosófica el esfuerzo de Heidegger está dirigido a pensar un único problema: el problema del significado del ser, de la unidad o diversidad de sus sentidos». RODRÍGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010, p. 23.

⁵ «Seguramente es libro es el vértice de mi investigación filosófica». POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsá, Pamplona, 2016, p. 21.

como ocultamiento del ser⁶. Por esta razón, Polo dedica su empeño en elaborar una nueva teoría del conocimiento que sea capaz de mostrar que el pensamiento objetivo es limitado. Si somos capaces de clarificar en qué consiste este límite estaremos en condiciones de poder superarlo. En opinión de Polo, como veremos, el método propuesto por Heidegger basado en el preguntar no es el más adecuado para superar el límite del pensamiento y acceder con solvencia al ser. Para Polo el diagnóstico de Heidegger de que exista una predisposición a olvidar el sentido del ser a lo largo del pensamiento occidental es, a grandes rasgos, correcta. Sin embargo, el olvido del ser se debe, fundamentalmente, al límite del pensamiento objetivo. Si se pudiera superar ese límite, el acceso al ser se lograría llevar a cabo con la debida solvencia. Para Polo el ser humano no tiene que quedar a la espera del desvelamiento caprichoso del ser por haber quedado el ser en el ámbito del misterio. En este sentido, podemos considerar que la actitud de Polo ante el sentido del ser es más optimista que la de Heidegger.

El objetivo de este trabajo es presentar cómo el ser humano accede al mundo que le rodea. Este acceso al mundo va a ser el punto de partida para advertir la existencia como fundamento. Como se verá, Heidegger presta preeminencia a un acceso al mundo de tipo pragmático. Por el contrario, Polo considera que la preeminencia la tiene la objetividad abstracta fruto de la primera operación de la inteligencia. De este modo, Heidegger va más allá de la presencia del objeto, pues la considera como un obstáculo para acceder al ser ya que posterga las otras dimensiones del tiempo, el pasado y el futuro. Si ampliamos el horizonte temporal podemos distinguir mejor el ente del ser⁷.

Para llevar a cabo esta investigación se va a prestar atención a algunos de los pasajes que Polo trata de manera más explícita la obra de Heidegger, en concreto, los tomos II y III del *Curso de teoría del*

⁶ FALGUERAS, I., «Heidegger en Polo», en *Studia poliana*, (2003), nº 6, p. 10.

⁷ FALGUERAS, I., *o. c.*, p. 11.

conocimiento, el final del libro *Hegel y el posthegelianismo* y el principio del texto recogido en *Itinerario hacia la antropología trascendental I* que pertenece a la segunda parte de la mencionada *La distinción real*⁸. En otros muchos pasajes de sus *Obras Completas* podemos encontrar el eco de la tarea del pensar que llevó a cabo Heidegger, especialmente, en sus primeros libros publicados. Esta investigación no pretende ser exhaustiva a la hora de presentar la visión que tiene Polo de la vasta producción de Heidegger por lo que se va limitar a estudiar la distinción entre *estar a la mano* y *simple presencia*, y de este modo establecer un diálogo entre Polo y Heidegger, que nos será útil para acercarnos, en otro momento, al problema del ser, que es, en definitiva, el objeto de la toda filosofía.

2. Martin Heidegger y su obra

En 1889 nació Martin Heidegger en una pequeña ciudad de Alemania llamada Messkirch en el seno de una modesta familia de artesanos. Su padre compaginaba su trabajo habitual con el oficio de sacristán en la parroquia católica de la ciudad. Desde niño Heidegger estuvo estrechamente vinculado a la vida parroquial y pronto decidió estudiar para ser sacerdote, incluso estuvo un breve tiempo como postulante para ser miembro de la Compañía de Jesús. La Iglesia apoyó este deseo del joven Heidegger financiando sus estudios. En 1907 Conrad Gröber (1872-1948), que llegó a ser arzobispo de Friburgo, le regalo el mencionado libro de Brentano⁹, marcando de este modo su camino como filósofo. Cuando terminó el bachillerato Heidegger comienza los estudios en la Universidad de Friburgo pensando todavía en el proyecto de ordenarse como presbítero. Pronto abandona esa idea para volcarse exclusivamente en los estudios puramente filosóficos y científicos. A través de Brentano descubre

⁸ GARCÍA, J., «Prólogo a la *Antropología fundamental*», en POLO, L., *Itinerario hacia la Antropología trascendental. Tomo I*, Eunsá, Pamplona, 2021, p. 38.

⁹ SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003, p 49

las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) de Edmund Husserl (1859-1938) que pasaron a ser un libro de culto personal¹⁰. Durante sus primeros años como profesor de filosofía sigue vinculado al pensamiento escolástico, incluso realiza su tesis de habilitación en 1915 sobre la obra de Duns Escoto (1266-1308). Por esta época se desvincula de sus relaciones católicas y se casa en 1917 con una mujer de confesión protestante, Elfride Petri (1893-1992). Trascurre la Gran Guerra movilizado, pero sin entrar en combate en el frente debido a problemas de salud. Es conocida por muchos su creciente animadversión hacia la Iglesia Católica desarrollando, a su vez, una fuerte sensibilidad luterana, aunque formalmente nunca se produjo una apostasía. Reiteradamente Heidegger rechazará el sistema del catolicismo, una filosofía que era como un hierro de madera¹¹. Es importante tener en cuenta esta circunstancia a la hora de entender su visión del ser humano como ser arrojado a la existencia¹².

En 1919 se convierte en el asistente más original de Husserl, que había sido nombrado catedrático de la Universidad de Friburgo en 1916. «De todos modos, ya en los primeros años de colaboración intensa con Husserl, Heidegger está empeñado en sacar las ideas husserlianas del contexto inmanente a la conciencia, para arrojarlas al mundo»¹³. A partir de 1923 Heidegger debió pasar unos años como profesor en la Universidad de Marburgo antes de sustituir a Husserl en Friburgo en 1928. Para este nombramiento Heidegger necesita tener una obra solvente para su ascenso académico y con esta finalidad escribe *Ser y tiempo*¹⁴, que

¹⁰ SAFRANSKI, R., *o. c.*, p. 51.

¹¹ «Heidegger dice que la filosofía cristiana es como un hierro de madera». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento. Tomo II*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. V, Eunsá, Pamplona, 2016, p. 57.

¹² «Heidegger habla a cerca de Dios de la misma forma que Husserl lo hace acerca de la realidad exterior a la conciencia. Husserl pone entre paréntesis la realidad, Heidegger pone entre paréntesis a Dios. Husserl, con sus paréntesis, quería alcanzar el campo de la conciencia pura y demostrar cómo esta contiene ya en sí y desde sí toda la pluralidad de lo real. Y Heidegger pone a Dios entre paréntesis para aprender la pura mundanidad del mundo, libre de toda tendencia a crearse dioses sustitutivos». SAFRANSKI, R., *o. c.*, p. 142.

¹³ SAFRANSKI, R., *o. c.*, p. 113.

¹⁴ SAFRANSKI, R., *o. c.*, p. 178.

dedicará a su maestro Husserl. Como es sabido, las relaciones entre ambos se fueron enfriando, sobre todo a partir de 1933. Heidegger se afilia al partido nacionalsocialista y Husserl, al ser de origen judío, sufre la postergación, pese a su probado patriotismo. A este ciclo de *Ser y tiempo* también pertenecen las obras *Kant y el problema de la metafísica* (1929) y *De la esencia del fundamento* (1929). Poco antes de ir a Marburgo compra una parcela en Todtnauberg y construye con sus propias manos un refugio de montaña en que pasará muchos momentos de retiro filosófico y en el que escribirá gran parte de su obra¹⁵.

Debemos recordar que la intención de la fenomenología de Husserl era lograr la fundamentación del saber y que de este modo se pudiera iniciar una renovación profunda de la filosofía. Para ello se mira a las cosas, tal y como estas se presentan, suspendiendo todo presupuesto interpretativo. El lema de «a las cosas mismas –*zu den Sachen selbst!*–» llegó a traer a muchos jóvenes pensadores que buscaban una renovación de la filosofía. Heidegger comparte esta intención, pero es más radical que Husserl¹⁶. Considera que la tradición filosófica occidental ha ocultado la cuestión más importante del quehacer filosófico: la pregunta por el ser. Lo verdaderamente radical es prepararnos para que tenga lugar esta pregunta genuina por el sentido del ser. En cierto sentido, Heidegger fue más allá que Husserl al plantearse como meta de caminar de la filosofía qué es el ser y no centrarse en responder a qué es la conciencia.

En efecto, Husserl quiere establecer de nuevo el afán filosófico por la verdad, y superar el positivismo y el relativismo imperante a finales del siglo XIX. Como se ha mencionado, su lema será ir a las cosas mismas, tal y como estas se presentan, y evitar así la confusión y la superficialidad. La conciencia adquiere un papel muy relevante, pues Husserl se percata de

¹⁵ SAFRANSKI, R., *o. c.*, p. 162.

¹⁶ «El pensamiento de Heidegger es todo menos moderado. El filósofo conoce los extremos y habla sin rodeos, en cuanto pone como norma lo extremo y no quiere pensar en otra dirección». TRAWNY, P., *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Editorial Herder, Barcelona, 2017, pp. 11-12.

su peculiar carácter. En efecto, los objetos siempre se dan en referencia a una conciencia, y esta conciencia, junto con este mismo darse de los objetos, no presenta una naturaleza igual al resto de las cosas que nos rodean. La fenomenología muestra que la conciencia está volcada hacia fuera, dirigida a la alteridad¹⁷. Desde este punto de vista, la conciencia es un remitir a algo que no es ella misma. No es un receptáculo de representaciones como la entendía el psicologismo, sino que está abierta al mundo¹⁸. Y esto es posible porque la conciencia fenomenológica es intencional, *in-tendere* o conciencia de; no está aislada o encerrada en su inmanencia. La conciencia está en relación con el mundo, y la intencionalidad es este dirigirse a lo otro de sí. El objeto intencional, *nóema*, es el correlato del acto intencional, *noésis*. Debemos advertir desde un principio que Polo rectifica este planteamiento de la fenomenología al insistir que lo que es propiamente intencional es el objeto conocido –*nóema*– y no el acto de conocer –*noésis*– ni la conciencia¹⁹.

Los años en que Alemania estuvo bajo el dominio del partido nazi fueron para Heidegger unos años llenos de sin sabores. Es cierto que Heidegger se embarcó en el movimiento nazi una vez que este logro el poder. Fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo en 1933 y al año presentó la dimisión, quizá desencantado ante la política estrecha y de bajos vuelos de las autoridades nazis de Friburgo²⁰. Muchos discípulos de origen judío o contrarios al nazismo se apartaron de su compañía, forzados por las nuevas circunstancias y desencantados. Las mismas autoridades nazis no se fiaban del todo de la figura que Heidegger

¹⁷ MORENO, C., *Fenomenología y filosofía existencial. Volumen I. Enclaves fundamentales*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010, p. 50.

¹⁸ MORENO, C., *o. c.*, p. 52.

¹⁹ «El objeto es la intencionalidad pura, o mejor, la pura intencionalidad o solo intencionalidad». POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento. Tomo I*, en Obras Completas, Serie A, Vol. IV, Eunsá, Pamplona, 2015, p. 110.

²⁰ «Heidegger, con su crítica radical al cristianismo, no pudo imponerse en los núcleos centrales del Partido, que de momento querían avenirse con los poderes tradicionales». SAFRANSKI, R., *o. c.*, p. 319.

representaba, aunque sí valoraban positivamente su hostilidad al catolicismo. La guerra y la movilización de sus dos hijos al frente oriental sumieron a Heidegger en una profunda depresión y aislamiento²¹. Durante esa época Heidegger profundiza en su búsqueda del ser con lo que se ha venido a denominar su Giro (*Kehre*), a su vez, se dedica a estudiar intensamente la obra de Nietzsche (1844-1900) y la de Hölderlin (1770-1843). Terminada la Segunda Guerra Mundial, su situación empeora considerablemente: se le expulsa de la Universidad, se requisa su casa y su biblioteca, sus hijos están prisioneros bajo el poder de los soviéticos, Karl Jaspers (1883-1969), con el que había tenido una estrecha relación, escribe una carta a las autoridades francesas desaconsejando la habilitación de Heidegger como profesor²², etc.

Poco a poco Heidegger, lo mismo que parte de Alemania, va recuperando la normalidad después de los desastres de la guerra. Se le permite volver a la docencia, se le devuelve su hogar, sus hijos regresan de Rusia, se producen reencuentros con viejos amigos y discípulos. De nuevo Heidegger asiste a congresos, comienza a publicar, a viajar, prepara la edición de sus obras completas, etc. Sin embargo, su pasado como partidario de Hitler (1889-1945) le sigue como una sombra. Tras su muerte en 1976, aparece una entrevista concedida a *Der Spiegel* en 1966 en el que Heidegger intenta explicar las razones por las que se unió al nazismo. Lo cierto es que dicha entrevista no hizo sino avivar la polémica respecto a su filosofía y sus implicaciones con el nazismo. Que el núcleo de su pensamiento esté estrechamente relacionado con el movimiento

²¹ PAYEN, G., *Martin Heidegger. Catolicismo, revolución y nazismo*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2024, p. 380.

²² «El antiguo rector-*Führer* había supuesto que encontraría apoyo en Jaspers. Esta carta, inspirada por el espíritu de justicia, mecanografiada el 22 de diciembre, era una verdadera acusación contra Heidegger, a quien hubiera interesado más que no se hubiese escrito ni enviado nunca». PAYEN, G., *o. c.*, p. 425.

político de Hitler es algo que, para muchos, todavía no está aclarado del todo²³.

Durante los años del nazismo, Heidegger se dedicó a estudiar la filosofía de Nietzsche, especialmente sus últimos escritos antes de su colapso de 1889, y la poesía de Hölderlin. De esa época tenemos obras fundamentales como *¿Qué es metafísica?*, *De la esencia de la verdad*, *Introducción a la metafísica*, *El origen de la obra de arte*, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, *La doctrina de Platón acerca de la verdad*, *Aportaciones a la filosofía*, etc., algunas de ellas publicadas póstumamente. Relevantes pensadores franceses entran en contacto con Heidegger después de la guerra restableciendo de nuevo relaciones entre ellos. Fruto de esto es la importante *Carta sobre el Humanismo* en donde Heidegger, a requerimientos de Jean Beaufret (1907-1982), se propone esclarecer su postura ante el existencialismo francés tan de moda en que aquel momento. En esta obra Heidegger pone de relevancia el giro ha ido tomando su filosofía frente a *Ser y tiempo*.

Como se ha mencionado, a partir de su rehabilitación sigue dando cursos y conferencia, publica algunas obras y, sobre todo, trabaja en la edición de sus obras completas que a día de hoy están concibias que abarquen unos 102 volúmenes²⁴. Entre las obras más relevantes publicadas tras la guerra podemos destacar: *Caminos del bosque*, *Nietzsche I-II*, *Conferencias y ensayos*, *¿Qué significa pensar?*, *Identidad y diferencia*, *Serenidad*, *Tiempo y ser*, etc. Una obra extremadamente compleja y, en gran medida, inabarcable. Heidegger, que no busca establecer un sistema de pensamiento al modo de la filosofía moderna, presenta sus escritos como *camino*s, *no obras*, en donde muchas veces la

²³ «Treinta años después de la tormenta mediática desatada por Víctor Farías, ya es hora de que el nazismo de Heidegger sea debatido más seriamente, sin negacionismo ni sensacionalismo: el respeto a los lectores tiene ese precio. El nazismo, ineludibles en los textos de Heidegger después de 1933, no puede ser ocultado sin riesgo de tergiversar su pensamiento; y no hay necesidad de caricaturizarlo, dado la abundancia de fuentes actuales». PAYEN, G., *o. c.*, p. 533.

²⁴ RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, p. 14.

dificultad de acceder a su contenido se convierte en un reto casi insuperable. La interpretación que hace Polo del pensamiento de Heidegger puede ayudarnos, en gran medida, en esta difícil tarea de clarificar la vasta obra de este pensador alemán.

3. El estar-en-el-mundo del Dasein

Ser y tiempo ha sido, posiblemente, el tratado de filosofía más importante e influyente del siglo XX. Es un libro extremadamente seductor, lleno de referencias y alusiones a toda la tradición filosófica y religiosa occidental. La pretensión de Heidegger es muy ambiciosa: quiere clarificar el asunto más grave que se ha ocupado la filosofía a lo largo de su historia, esto es, el sentido del ser. Heidegger postula que para dar una respuesta satisfactoria debemos elaborar correctamente el planteamiento mismo de la pregunta²⁵. Como se ha indicado más arriba, la intención de esta obra es claramente metafísica o, con la expresión que a Heidegger le gustaba usar, ontológica.

Heidegger pretende elaborar la pregunta por el sentido del ser dirigiendo su atención al ser humano, que es el único ser que le afecta intrínsecamente el ser. El hombre no tiene una existencia fija, cerrada, como el resto de los seres, sino que tiene entre sus manos a su propia existencia; es un ser lleno de posibilidades. Partiendo del ser humano concreto y particular, Heidegger se propone hacer un estudio libre de los presupuestos teóricos que sostienen a la tradición del pensamiento occidental. Este ser humano, que tiene que vivir y orientarse en su existencia, lo denomina ser-ahí o *Dasein*²⁶, que es un término referido en

²⁵ «Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2016, p. 25.

²⁶ «El *Dasein*, en cuanto le es abierto el ser –suyo y de las cosas– es comprensión del ser, es el ámbito en el que *hay* ser. Por eso, mejor que la expresión *ser-ahí*, la habitual desde la traducción de José Gaos de *Ser y tiempo*, sería *ahí del ser*, que hace visible de modo

exclusiva a la existencia humana. Esta existencia humana particular es el lugar en el que se va a dar la comprensión del ser, el ámbito en el que hay o aparece el ser²⁷. El *Dasein* no un ser humano general como la especie *–homo sapiens–* o cualquier otro tipo de abstracción interpretativa. Es el hombre o la mujer concreta, que no tiene la existencia ya hecha, algo propio de la condición humana²⁸.

El estudio del *Dasein* emprendido por Heidegger tiene un interés eminentemente ontológico. Esto no lo debemos perder de vista, pese a que aquí se pretenda exponer qué entiende Heidegger por mundo, y este mundo que se descubre presenta un aspecto más bien antropológico. En este sentido, parece ser que a su maestro Husserl no le gustó este análisis que su discípulo hizo del *Dasein* y juzgó que Heidegger caía en una especie de *antropologismo* de menor altura que su fenomenología trascendental²⁹. Heidegger había partido de la fenomenología, pero tras estudiar la obra de Agustín de Hipona (354-430), Lutero (1483-1546), Kierkegaard (1813-1855), Dilthey (1833-1911) y Aristóteles, centra su atención en la vida fáctica del ser humano, alejándose del punto de vista de la fenomenología trascendental³⁰. Heidegger considera que el camino iniciado por la fenomenología debe ser aún más radical y superar el supuesto con el que opera la fenomenología, que no es otro que la

más directo la referencia a ser que Heidegger quiere hacer patente». RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, p. 59.

²⁷ RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, p. 232.

²⁸ «El *Dasein* no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente le va en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser este se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*. La peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, pp. 32-33.

²⁹ RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, p. 61.

³⁰ No debemos dejar de lado el importantísimo papel que jugó en la formación de Heidegger el estudio de la obra de Aristóteles, en particular, la *Ética a Nicómaco*. «Pero sin duda, su reinterpretación del método fenomenológico de Husserl y su radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles constituyen dos de los pilares básicos que sustentan el complejo entramado temático y metodológico de su programa filosófico de juventud». ADRIÁN, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Editorial Herder, Barcelona, 2010, p. 224.

relación entre sujeto y objeto, *cogito-cogitatum*. Heidegger estima que este punto de vista no es originario, pues depende de una interpretación filosófica. Debemos adentrarnos en la existencia fáctica del *Dasein* y dejar al margen cualquier supuesto teórico. Para Heidegger el lema husserliano de ir a las cosas mismas presupone, de manera implícita, un ideal incuestionado de cientificidad, heredado de la modernidad.

En *Ser y tiempo* Heidegger despliega un análisis existencial del *Dasein* basado en explicar cómo el *Dasein* existe en concreto, cómo es el hombre particular. Para Heidegger, el ser humano está necesariamente vinculado a un mundo. Esta observación no tendría nada de sorprendente, si no se destaca la especial manera de estar el *Dasein* en el mundo. Este estar en el mundo es estructural con la propia realidad del *Dasein* y, junto con esto, esta estructura es de carácter primario. Como se ha indicado, no es una interpretación de carácter teórico, y, por lo tanto secundaria, de lo que es el ser humano³¹. Este estar en el mundo no debemos entenderlo como un mero estar en el espacio, como una cosa dentro de otra o algo por el estilo. Heidegger a esta manera de estar la denomina categoriales³², porque el *Dasein*, su esencia, consiste, más bien, en su existencia³³. Sus rasgos propios no los tiene de suyo, sino que son posibilidades de ser. El *Dasein* es cada vez su posibilidad y no a la manera de una propiedad. En efecto, la modo de estar-en del *Dasein* es diferente a la de cualquier otra cosa. En este sentido el estar-en del *Dasein* es más bien un habitar³⁴. Para Heidegger el *Dasein* primariamente está en el

³¹ «El *Dasein* es un ente que en su ser se comporta comprensoramente respecto de este ser. Con ello queda indicado el concepto formal de existencia. El *Dasein* existe. El *Dasein* es, además, el ente que soy cada vez yo mismo. Al *Dasein* existente le pertenece el ser-cada-vez-mío como condición de posibilidad de la propiedad e impropiidad. El *Dasein* existe siempre en uno de estos modos o en la indiferencia modal de ellos. Ahora bien, estas determinaciones de ser del *Dasein* deben ser vistas y comprendidas *a priori* sobre la base de la constitución de ser que nosotros llamamos el estar-en-el-mundo. El punto de partida adecuado para la analítica del *Dasein* consiste en la interpretación de esta estructura». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 74.

³² HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 75.

³³ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 63.

³⁴ «La estructura destacada es la de la pertenencia a un ámbito con el cual ya se está familiarizado. Se trata de la habitación o residencia que se efectúa mediante ocupaciones

mundo de una forma práctica e instrumental, no de manera teórica. Es un saber manejarse con las cosas, estar ocupado de las cosas³⁵. El *Dasein* no está frente a las cosas, sino que primariamente está ocupado de las cosas, que es como una carga o encargo indisponible y a la vez ineludible³⁶.

Ahora es oportuno destacar el rechazo de Heidegger por una interpretación de estar-en-el-mundo propia de la filosofía tradicional, caracterizado por entender el mundo como lo que está ante mí, ante mi mirada. En su opinión, la pura presencia es el modo de conocer propio de toda la metafísica tradicional y no es adecuada ni para pensar el ser ni el ente. El mundo para Heidegger no es un objeto, entendido este como un ser ante los ojos, ante la mente. El conocimiento es la determinación contemplativa de lo que está-ahí-delante. El rasgo primordial de todo ente intramundano es el de ser útil, de estar siendo a la mano. Heidegger pretende mostrar que el comportamiento teórico se genera a partir del comportamiento práctico-operativo de la ocupación cotidiana. Se trata de un comportamiento o relación intencional, cuyo correlato es el ente presente ahí-delante. Sin embargo, esto tiene como condición de posibilidad el mismo comportamiento práctico-operativo cotidiano, es decir, la ocupación³⁷. Parece claro que en Heidegger la existencia humana se caracteriza originalmente como existencia práctica, y la intencionalidad como intencionalidad práctica o instrumental. Heidegger rechaza el planteamiento tradicional de origen griego de que lo más originario es la

habituales en un ámbito próximo o familiar». RUBIO, R. G., «El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del *Dasein*», en RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario Fenomenológico*. Editorial Tecnos, Madrid, 2015, p. 74.

³⁵ «La multiplicidad de estas formas puede ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar... Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del *ocuparse* (*Besorgen*), un modo de ser que deberá caracterizarse aún más a fondo. Maneras de ocuparse son también los modos *deficientes* del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de *nada más que* respecto de las posibilidades del ocuparse». Heidegger, M., *Ser y tiempo*, p. 78.

³⁶ RUBIO, R. G., *o. c.*, p. 76.

³⁷ RUBIO, R. G., *o. c.*, p. 84.

teoría y la contemplación. En la medida en que se interprete la fenomenología de Husserl como un posible derivado de la tradición filosofía griega, la crítica de Heidegger sobre su maestro no deja de reiterarse. Por esta razón, la noción de intencionalidad adquiere en Heidegger un sentido más amplio que en Husserl. Si la intencionalidad husserliana se convertía en la correlación entre *nóesis* y *nóema*, Heidegger sustituye la primera *–nóesis–* por el ejercicio de la vida y el *nóema* por el entramado de referencia de los útiles. Si la fenomenología trascendental convierte las cosas en sentidos, Heidegger va a las cosas mismas, entendidas como el sentido de los comportamientos intencionales de carácter utilitario³⁸.

En efecto, el mundo para Heidegger no es el conjunto de las cosas que tenemos ante una mirada desinteresada. El mundo son más bien nuestras ocupaciones y, por esta razón, debemos denominar a las cosas³⁹ con el término griego de *prágmata*, «es decir las cosas consideradas no abstractamente por una mirada que contempla sus propiedades, sino como aquello con lo que tratamos en nuestro vivir diario»⁴⁰. Las cosas son, ante todo, útiles⁴¹. Heidegger consigue salvar para la filosofía algo que estaba desatendido: el mundo de lo que está a la mano⁴².

³⁸ «El ente que somos está referido a lo intramundano entrelazándolo; a ese plexo de referencias Heidegger lo llama mundo (Heidegger dice que el hombre es un *ser-en-el mundo*; yo prefiero decir que «está-en-el mundo»). *Estar-en-el mundo* significa estar en un plexo de entes constituyéndolo, es decir, entrelazando dichos entes; «estar-en-el mundo» es la misma relación entre el interés y lo interesante. Hay cierta analogía de la organización interesada en cuanto indicio de la persona con lo que Heidegger llama el ser del *Dasein*, el existente». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 48.

³⁹ «La palabra cosa traduce aquí lo que los griegos llamaban *prágmata*, cuya mejor traducción, como dice Zubiri, es *cosas de la vida*». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 49.

⁴⁰ RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, p. 86. Sería conveniente recordar aquí a José Ortega y Gasset (1883-1955) cuando prestó tanta atención la circunstancia en la que necesariamente existe cada hombre. «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo», ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Editorial Cátedra, Madrid, 1984, p. 77.

⁴¹ «El trato ajustado al útil, que es el único modo en que este puede mostrarse genuinamente en su ser, por ejemplo, el martillar con el martillo, no *aprehende* temáticamente este ente como una cosa que se hace presente para nosotros, ni sabe en absoluto de la estructura pragmática en cuanto tal. El martillar no tiene un mero saber del carácter pragmático del martillo, sino que se ha apropiado de este útil en la forma más adecuada que cabe. En este modo del trato que es el uso, la ocupación se subordina al para-algo que es constitutivo del respectivo útil; cuanto menos solo se contemple la

El fenómeno mundo es, por lo tanto, la totalidad de las relaciones de los útiles enlazados unos con otros, al formar un sistema de referencias prácticas, pero destacando la primacía del *Deasein*⁴³, pese a estar intrínsecamente referido a este mundo, y el mundo, a su vez, estar referido al *Dasein*⁴⁴. El mundo es aquello a lo que siempre ya estamos referidos, es *a priori*, y necesariamente precede a la captación de una determinada cosa⁴⁵. El mundo no es meramente la suma de los útiles, ya que el *Dasein* dispone de los útiles, sin embargo, el *Dasein* no puede disponer del mundo. El mundo es algo necesario al ser del hombre, es un existencial⁴⁶. El mundo lo podemos entender como el espacio de juego de las posibilidades de ser de las cosas de uso, siempre cuando están referidas al *Dasein*, a las propias posibilidades de ser del agente práctico⁴⁷.

Para Heidegger el mundo tiene una manera peculiar de ser fenómeno. Los útiles se descubren porque se los maneja en función de *para qué*

cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, como útil. El martillar mismo descubre la *manejabilidad* específica del martillo. El modo de ser del útil en que este se manifiesta desde él mismo, lo llamamos el *estar a la mano* (*Zuhandenheit*). Solo porque el útil tiene *este ser-en sí* y no se limita a encontrarse ahí delante, es disponible y *manejable*, en el más amplio sentido. El puro *mirar-hacia* tal o cual *aspecto* de las cosas, por agudo que sea, no es capaz de descubrir lo a la mano». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 91.

⁴² SAFRANSKI, R., o. c., p. 193.

⁴³ «Esto es un indicio de la persona. No es que la intimidad del hombre consista en habitar, sino que solo un ser con intimidad es capaz de habitar. Lo mismo que no puede decirse que el sujeto humano se reduzca a *res cogitans*, como hace Descartes, tampoco debe decirse que el sujeto humano es un puro interés. Pero es clara la abundancia y la riqueza de plexos humanos». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 49.

⁴⁴ «El *estar-entre* es siempre una dualidad: interés-interesante; el interés es respectivo a lo interesante en tanto que lo interesante es un *entre*, un plexo. No hay interés en sentido estricto por una cosa aislada, sino por lo que pertenece a un *entre*». POLO, L., *Curso de teoría*, II, 47.

⁴⁵ RODRÍGUEZ, R., o. c., p. 89.

⁴⁶ «Pero la totalidad respectiva misma remonta, en último término, a un para-qué que ya no tiene *ninguna* condición respectiva más, que no es un ente en el modo de ser de lo a la mano dentro del mundo, sino un ente cuyo ser tiene el carácter del estar-en-el-mundo y a cuya constitución de ser le pertenece la mundaneidad misma. Este primario para-qué no es ningún para-esto, como posible término de una respectividad. El primario *para-qué* es un por-mor-de (*Worumwillen*). Pero el por-mor-de se refiere siempre al ser del *Dasein*, al que en su ser *le va* esencialmente este mismo ser.». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 105.

⁴⁷ RUBIO, R. G., o. c., p. 97.

están hechos, de un saber manejarse con ellos, teniendo en cuenta su utilidad. Los útiles se presentan *ya* desde un mundo. Por esta razón, los entes intramundanos se muestran desde el mundo y no desde su propia particularidad: el mundo tiene que estar *ya ahí*, de una manera inobjetiva. De hecho, Heidegger introduce el término *abrir* (*erschliessen*) para indicar que el mundo está *abierto* y *abre* el espacio en el que las cosas se dan. Abrir no debe pensarse desde la intencionalidad objetivante de la fenomenología tradicional como un acto de conciencia dirigido a un objeto. El estar-en-el-mundo pone de manifiesto que la intencionalidad primaria para Heidegger no está referida a series sucesivas de objetos, sino a una totalidad de significado *abierto*⁴⁸.

Debemos advertir que Heidegger siempre tiene en la cabeza un estado del *Dasein* normal, entendido este como vida cotidiana. Esto significa que lo habitual es que el *Dasein* –también el *Dasein* que se dedica a pensar–, exista normalmente entregado a un mundo de útiles de modo irreflexivo. El *Dasein* no suele vivir desde un sí mismo auténtico y personal, sino como uno más de sus congéneres, compartiendo un mundo común⁴⁹. La existencia así vivida es una existencia descargada de la responsabilidad de ser un sí mismo. Esta manera cotidiana de ser del *Dasein* no es un concepto sociológico asimilable a hombre masa, sino la forma primaria de como existimos confundiéndonos con los otros⁵⁰.

⁴⁸ RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, pp. 89-90

⁴⁹ «El quién no es este ni aquel, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quién es el impersonal, *el se* o *el uno* (*das Man*). (...) Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del *montón* como *se* debe hacer; encontramos *irritante* lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 146.

⁵⁰ RODRÍGUEZ, R., «El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno», en RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martín Heidegger. Un comentario Fenomenológico*. Editorial Tecnos, Madrid, 2015, p. 141. Por otro lado recordemos que «la opinión pública en democracia es de hecho el escenario del *uno*», SAFRANSKI, R., *o. c.*, p. 206.

Como veremos a continuación, Polo no da preeminencia a un habérselas con el mundo en sentido práctico. Las cosas son útiles y el hombre crea un mundo de útiles porque es capaz de objetivar. Primero se piensa y después se crea un mundo de útiles. Para Heidegger el conocimiento está entrelazado con la actividad práctica. En Polo es la objetividad la que posibilita dicha actividad. «Pensar es pararse a pensar»⁵¹.

4. La noción de mundo en Polo

La tendencia general es considerar el mundo como el conjunto de las cosas que nos rodean, y al pensamiento como la reproducción de estas cosas que, de una manera fisiológica, se produce en nuestro sistema nervioso central y en los órganos sensitivos correspondientes. La fenomenología se ha presentado como un modo original de indagar qué es el mundo, al descubrir que, ni el pensamiento, ni el mundo, son nociones tan sencillas de comprender como parecen. En efecto, el pensamiento tiene una estructura peculiar, muy diferente al de los seres naturales que nos rodean. Para la fenomenología el pensamiento es intencional, es un puro remitir; no es una cosa natural más, cerrada sobre sí misma. Tampoco el mundo es algo que tenemos originariamente ante los ojos, sino que es primariamente el mundo en el que vivimos. Como hemos visto más arriba, la filosofía, la más de las veces, ha soslayado el aspecto práctico de acceso del ser humano a la realidad. En el fondo, Heidegger, parte de un descubrimiento capital: el ser humano no es una cosa más, no es algo sólo físico, *cósico*. En gran medida esta intuición de Heidegger ya estaba presente en la filosofía práctica de Aristóteles. Pese a que Heidegger conocía bien la obra de Aristóteles, es oportuno mencionar varias ideas provenientes de la tradición aristotélica, que se pueden

⁵¹ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 62,

encontrar en la obra de Polo, pero a las que Heidegger no presta la suficiente atención.

Es obligado comenzar con la afirmación de Aristóteles de que el conocimiento es el acto por antonomasia. Existe un famoso pasaje en su *Metafísica* que explica cuál es la naturaleza propia del acto cognoscitivo⁵². En efecto, la operación cognoscitiva tiene simultaneidad con su objeto, entender en acto y lo entendido en acto es uno en acto, el mismo acto⁵³. No hay acto de conocimiento –*enérgeia*– sin objeto conocido –*télos*–⁵⁴. No hay nada de la actividad de conocer que no se identifique con lo conocido. Esta actividad no es un simple medio para lograr lo conocido, esta actividad *ya* posee su fin –*télos*–. La inmanencia significa precisamente esto: que ya posee su fin. El acto de conocer no se puede entender como un proceso, como el construir una casa. En efecto, hay construcción mientras no se tiene la casa. Cuando se ha logrado la casa, se deja de construir. La casa es extrínseca al proceso constructivo⁵⁵. Me atrevo a sugerir que esta manera de entender la *enérgeia* le hubiera dado que pensar a Heidegger y le hubiera proporcionado más luz a la hora de entender qué es conocer. Heidegger, por el contrario, parece entender la noción de *enérgeia* más en el ámbito del poder y de la obra concluida⁵⁶.

Por otro lado, en Polo la intencionalidad no es una propiedad del acto cognoscitivo, ni del yo pensante, ni de la conciencia, ni del plexo de los útiles, ni de nada por el estilo. La intencionalidad está referida tan sólo al objeto conocido. El resto de intencionalidades son posibles gracias a la

⁵² ARISTÓTELES, *Metafísica*, IX, 6, 1048b, 18-35, Editorial Gredos, Madrid, 2003.

⁵³ «La conmensuración conocer-conocido implica el *simul*, la coactualidad del acto de conocer y lo que se conoce, y también que no hay más acto que lo conocido ni más conocido que acto. No hay nada ciego en el acto de conocer y tampoco hay una dación unilateral del objeto, que pudiera atribuirse a su iniciativa». POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 105.

⁵⁴ «El acto como *enérgeia* en Aristóteles tiene un significado insospechado por Heidegger y en modo alguno recibido por la filosofía moderna». POLO, L., *Hegel y los posthegelianismos*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VIII, Eunsa, Pamplona, 2018, p. 315.

⁵⁵ POLO, L., *Curso de teoría*, I, pp. 65-72.

⁵⁶ POLO, L., *Hegel*, p. 315, n. 38.

misma intencionalidad del objeto conocido. La noción de intencionalidad en Polo es congruente con que el conocimiento es acto. En efecto, el conocimiento –*enérgeia*– posee el objeto –*télos*–. Lo conocido no tiene realidad, no es algo físico, sino intencional, respeta a la realidad en su máxima integridad. Como diría Aristóteles: «Toda vez que lo que está en el alma no es la piedra sino la forma de esta»⁵⁷. Si al conocer una cosa, de alguna manera, esta se hiciera realidad en nuestro cerebro, no sería posible conocer la cosa misma, nos destruiría, porque su efectividad colisionaría con la de nuestro organismo. El acto de conocer el fuego es la posesión del fuego como mera forma, un remitir al fuego real y efectivo. El fuego pensado no quema⁵⁸. Si interpretamos la operación cognoscitiva como resultado de algún tipo de movimiento físico, nos llevaría a confundir por completo estas dos dimensiones, la real y efectiva, por un lado, y la objetiva e intencional, por otro.

Esta concepción del objeto como intencionalidad nos permite explicar cómo el objeto conocido nos remite completamente a lo real, sin necesidad alguna de una comparación posterior que establezca con seguridad la adecuación entre la cosa pensada, el objeto, y la cosa real. «El objeto consiste exclusivamente en remitir»⁵⁹. El conocimiento no nos instala inmediatamente en un mundo de espejismos del que tengamos que salir. La intencionalidad significa que entre el acto de conocer y lo conocido no hay nada intermedio a modo de representación. Lo que aparece en el conocimiento es la cosa conocida. El conocimiento humano está abierto a lo real. «La intencionalidad pura no es copia. La intencionalidad es una iluminación de la realidad»⁶⁰. El realismo gnoseológico destaca, por un lado, la intencionalidad del objeto conocido, y, por otro, la autonomía de la realidad que se conoce. El ser real se corresponde con las realidades actualmente existentes, y es independiente

⁵⁷ ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, III, 8, 431b 29, Editorial Gredos, Madrid, 1983.

⁵⁸ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 101.

⁵⁹ POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 117.

⁶⁰ POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 130.

de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad. Las cosas existen, y al conocerlas no se altera su realidad.

A todo lo anterior debemos añadir la tajante distinción que Polo establece entre conocer y desear, el conocimiento es un acto perfecto que posee el fin y el deseo no lo es⁶¹. Entender el *Dasein* como estar-en-el-mundo, tal y como lo presenta Heidegger en *Ser y tiempo*, no tiene presente esta noción de *enérgeia* y, además, está confundida con la actividad práctica del ser humano, que no es estricta *enérgeia*, ya que tiene un elemento desiderativo que no cumple los requisitos de poseer ya el fin. Si se desea algo es porque no se tiene. De hecho, en la obra de Heidegger, aparecen reiteradamente los afectos como el modo más propio de conocer. Quizá, si restringimos la noción de intencionalidad al *télos* del acto perfecto *–enérgeia–*, podemos abrir un ámbito nuevo de diálogo entre Heidegger con la filosofía de Aristóteles.

Siguiendo este hilo filosófico, Polo concibe por mundo algo muy diferente de lo que entiende Heidegger. En efecto, el mundo lo refiere Polo primariamente al conocimiento. «Al conocer, la persona está en el mundo»⁶². Por el contrario, como se ha visto, Heidegger considera que lo que es propiamente primario es el mundo de los *prágmata*. El conocimiento de la cosa presupone este estar en el mundo de referencias instrumentales. Como se ha ido exponiendo, la cosa se me muestra, sobre todo, en su uso. Como se está preguntando por el sentido del ser, Heidegger parte de que el sentido de las cosas se muestra en el uso que nosotros hacemos de ellas. Las cosas en sí mismas consideradas son posteriores a su uso. «Cree que la pura consideración del conocimiento (la

⁶¹ «No se debe confundir la operación cognoscitiva con el deseo (no ya con las acciones transitivas), puesto que hay *órexís* mientras se aspira al fin pero no se tiene. De modo que la inmanencia (volvemos a desechar significados de la palabra que no son aristotélicos) no consiste en que la operación se saque de la manga, o sea el principio del que surge el objeto. El objeto no surge de ninguna parte, puesto que es el *télos*: *télos* poseído que indica la superioridad de la operación sobre la acción, que es para el fin, o sea, un medio. *El conocimiento no tiene razón de medio*». POLO, L., *Curso de teoría*, I, p. 73.

⁶² POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 46.

teoría del conocimiento) es un derivado abstracto de este estatuto primario que es el conocimiento en la acción misma; según esto, el fenómeno del sentido es ante todo pragmático»⁶³.

Para Polo, si llegamos a comprender qué es conocer como operación inmanente debemos advertir que lo primario es el conocimiento. El acto de conocer *–enérgeia–* posee el fin *–télos–* en la medida en que se ejerce. El requisito para implementar una actividad pragmática es que, previamente, la inteligencia objective. «El pensamiento objetivo o en presencia, es previo y superior al pensamiento práctico»⁶⁴. Puede existir actividad práctica inconsciente o estereotipada, asunto que debemos encomendar a la psicología, lo que no parece acertado es considerar que la actividad *poiética* sea el origen de los objetos de conocimiento. El acto de conocer y lo conocido no es un derivado de la *poiésis*. Más bien es lo contrario, primero se objetiva, nos paramos a pensar, aunque sea rudimentariamente, y después actuamos. «El conocimiento es previo a la acción y aunque la acción sea ocasión de nuevos conocimientos, estos han de ser considerados al margen de la acción»⁶⁵.

Esto le permite a Polo insistir de manera más clara en la noción de persona humana. En efecto, en el mundo de los *prágmata* el *Dasein*, como se ha mencionado, está por encima de ellos, el crea este plexo de útiles y se interesa por la articulación que puede encontrar entre ellos. Se puede afirmar que el *Dasein* es la condición básica para que exista un mundo formado por cosas interesantes. Sin embargo, Heidegger, como veremos, insiste en la condición de caída del *Dasein*, en la pérdida de ser sí mismo que todo *Dasein* tiene al vivir en un mundo. Polo es mucho más optimista. Al conocer, el ser humano ya ha alcanzado el fin. Incluso «el *télos* de la vida humana se concentra en la intelección, no en la práctica»⁶⁶. El conocimiento nos muestra la verdad, el conocimiento no fracasa. La

⁶³ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 52.

⁶⁴ FALGUERAS, I., *o. c.*, p. 29.

⁶⁵ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 53.

⁶⁶ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 53.

acción práctica puede fracasar la más de las veces. «La verdad es lo más aprovechable de las cosas, su rendimiento máximo. La verdad no tiene equivalente útil. La utilidad es inferior a la verdad»⁶⁷. Más bien, el error nace al intentar conocer el mundo ejerciendo una operación inmanente inadecuada, al conculcar algunos de los axiomas cognoscitivos, forzando, desde nuestra libertad, la misma actividad cognoscitiva. En todo caso, el ser humano está en el mundo de muchas maneras, pero la condición fundamental de este estar en el mundo es que abstraemos. Propiamente, estamos en el objeto, y a partir de aquí podemos conocer mejor la realidad e implementar una actividad práctica muy variada.

En efecto, según Polo estar en el mundo es estar en el objeto conocido. «Aquí mundo significa objetualidad, fenomenidad»⁶⁸. El objeto es lo que está delante, lo que se nos muestra gracias a la operatividad de la inteligencia. Para Polo este estar en mundo es sinónimo de estar en lo *abierto* de modo *inmediato*; no hay que esperar, se está *ya* en el mundo; el mundo, en el que se está, es lo que *hay*. «Objetividad significa descriptivamente lo abierto, lo inmediato, lo que hay, lo dado. Estas notas son completamente equivalentes»⁶⁹. El objeto es lo que hay inmediatamente abierto⁷⁰. Polo centra su atención en el objeto tal y como lo está describiendo y, de este modo, logra exponer su noción de límite mental. El objeto se da al ser pensado, y como objeto es intencional, es pura referencia. *Lo que hay* significa que es, porque está siendo pensado, el objeto no sorprende al pensamiento; el pensamiento no es su causa como un proceso físico. El pensar objetivo y el objeto son *ya*, porque son uno, al ser una operación inmanente o *enérgeia*. «Lo pensado es el objeto en la medida que el acto no se inmiscuye»⁷¹. Es importante advertir que en Polo la expresión *lo que hay inmediatamente abierto* no añade nada al

⁶⁷ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 64.

⁶⁸ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 61.

⁶⁹ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 66.

⁷⁰ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 100.

⁷¹ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 104.

objeto en cuanto a sus notas o contenido. La objetualidad del caballo pensado no es una nota más de su esencia que se le da al caballo al pensarlo.

El objeto es lo inmediatamente abierto como el umbral de una casa que te abre el camino. Si nos quedamos en el umbral como tal, se muestra que el objeto es apertura y sólo eso. No tenemos que hacer nada más para abrir, ya que es la apertura misma. El objeto es pensado, pero como objeto se destaca en su pura referencia intencional a lo real. Este sentido de *abierto* es más radical que el sentido de *abierto* al que se refiere Heidegger. Gracias a la intencionalidad del objeto el hombre ilumina lo real, está en lo real y puede, entre otras muchas cosas, crear un mundo de útiles, un plexo.

Es el momento de insistir en algo extremadamente importante y obvio, el acto de conocer como tal, se oculta, quedando el objeto destacado. Este estar destacado es la presencia, que sólo se da en el pensamiento, pero este, como tal, no comparece. «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»⁷². Todo esto es congruente con la noción de *enérgeia* antes expuesta. En efecto, la presencia mental es la suposición del objeto, y esto significa que el pensamiento exime al objeto del acto de ser, del ser real. Recordemos que el objeto es intencional. «La suposición es un límite. Llamo a la presencia mental, a la suposición, el límite mental porque exime al objeto del acto de ser»⁷³. En este sentido es límite, porque el pensamiento necesita ocultarse para destacar el objeto y eximirlo del acto de ser y de las causas físicas. Por esta razón, para hacer filosofía e ir a los principios últimos debemos luchar contra el pensamiento objetivo, porque los principios de lo real no comparecen adecuadamente

⁷² POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 106.

⁷³ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 123.

en el objeto. No podemos acceder, ni a los principios de lo real, ni al ser personal de manera satisfactoria, si no detectamos el límite mental y logramos trascenderlo. De este modo podemos establecer una distinción entre el mundo objetivo, lo que nos permite implementar una conducta práctica, y el acceso al ser del universo físico, lo que se logra yendo más allá del límite mental. Este acceso al ser como tal es meramente contemplativo. El acceso al ser debe llevarse a cabo de un modo tal que el pensamiento objetivo no se inmiscuya y esto sólo es posible gracias a los hábitos intelectuales, una temática que está ausente en la filosofía de Heidegger.

La operación cognoscitiva presenta sólo el objeto, que no es poco. La operación misma no nota el límite pues su fin es el objeto. Para notar el límite no se debe reiterar el conocimiento objetivo que sólo versa de objetos, diversos entre sí en la medida en que se ejercen actos cognoscitivos diferentes. Sin embargo, si nos hemos dado cuenta del límite es que se está conociendo de otro modo. Polo llama a este otro modo de conocer conocimiento habitual, inspirándose libremente en la tradición aristotélica. Para la escolástica existía un modo de conocer que era como una memoria intelectual que versaba sobre las operaciones cognoscitivas ejercidas. Polo considera que los hábitos intelectuales son más que un recuerdo intelectual, son actos por los cuales, y gracias a la iluminación del intelecto agente⁷⁴, la inteligencia crece y conoce la operación ejercida. Algo de esto es advertido por Heidegger, pues considera que la conciencia no se puede conocer objetivamente y, por esta razón, hace intervenir a la afectividad. El ser del *Dasein* no se puede conocer objetivamente, por lo que, a nuestro ser debemos acceder por medio de la afectividad.

⁷⁴ «La propuesta de Heidegger está fundada en una incomprensión del intelecto agente confesada por él mismo». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 222.

5. La caída y la angustia del *Dasein*

Heidegger considera que la manera de existir cotidiana del *Dasein* es el estado de caída. Este estado es una manera impropia de ser del *Dasein*⁷⁵. El estado de caída es la manera cotidiana de vivir de todo ser humano como existencia inauténtica, esto es, la existencia no es asumida como mi propio ser que he de construir, como una posibilidad mía. El *Dasein* es visto desde lo que no es él, desde las cosas. En efecto, el término *caída* (*Verfallen*) viene a significar como la tendencia que tiene el *Dasein* a la pérdida de sí mismo para caer en las *cosas* e interpretarse desde ellas⁷⁶.

El mundo en el que habita el *Dasein* se me puede presentar de manera negativa al perder el interés por las cosas. Esta pérdida de interés se pone de manifiesto cuando me aburro o cuando el mundo se me hace tan hostil que sucumbo al terror⁷⁷. Antes de entrar en qué es la angustia debemos reseñar que Heidegger considera que el *Dasein* no sólo está volcado al mundo, sino que, además, presenta una darse cuenta de cómo se encuentra. El *Dasein*, gracias a sus estados de ánimo, tiene una cierta

⁷⁵ «Este término no expresa ninguna valoración negativa; su significado es el siguiente: el *Dasein* está inmediata y regularmente *en medio* del mundo del que se ocupa. Este absorberse en... tiene ordinariamente el carácter de un estar perdido en lo público del uno. Por lo pronto, el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el mundo. El estado de caída en el mundo designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. (...) El no-ser-sí-mismo representa una posibilidad *positiva* del ente que, estando esencialmente ocupado, se absorbe en un mundo. Este *no-ser* debe concebirse como el modo de ser inmediato del *Dasein*, en el que este se mueve ordinariamente. Por consiguiente, el estado de caída del *Dasein* no debe ser comprendido como una *caída* desde un *estado original* más puro y más alto. De ello no solo no tenemos ninguna experiencia óptica, sino tampoco posibilidades y cauces ontológicos de interpretación». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 194. No vamos a desarrollar la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad, como otros muchos temas de *Ser y tiempo*, pero no extendernos demasiado.

⁷⁶ RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, p. 93.

⁷⁷ «El interés desaparece de dos modos. El primero es el tedio: el que se aburre diluye el plexo, todo le es igual; si el tedio es oceánico, el *por mor* se ha terminado. Se puede hacer una fenomenología del tedio; Heidegger la lleva a cabo tomándola de Kierkegaard. El otro modo de no tener que ver con el plexo es ser expulsado del plexo mismo. A ello se llama terror. El terror es la amenaza por parte del plexo interesante, que se hace hostil. El terror es la experiencia de ser expulsado del mundo por el mundo mismo; insisto, entendiendo el mundo como el plexo de lo interesante». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 51.

noción de sí mismo. La afectividad nos abre al puro hecho de ser, un hecho que está lejos de interpretarse, como se ha mencionado, en términos objetivos. El *Dasein* es puesto ante su *facticidad* gracias a afectividad. El encontrarse para Heidegger es el modo irreflexivo de saber sobre su propia facticidad⁷⁸. El encontrarse –*Befindlichkeit*– expresa la condición básicamente afectiva de la existencia humana. Mediante ella, la existencia se siente a sí misma en su situación de estar-en-el-mundo⁷⁹.

Heidegger considera que el ser humano debe ocuparse de su propia existencia, es un ser abierto y lleno de posibilidades. Por lo tanto, debe anticiparse a estas posibilidades, si quiere llevarlas a cabo y realizarlas. Debo anticipar constantemente lo que voy a ser. Esto es el principio de cuidado –*Sorge*–: un pre-ser-se-ya-en el mundo. Este cuidado se presenta siempre en una circunstancia concreta⁸⁰. El ser peculiar de *Dasein* debe definirse como cuidado, el hombre se halla siempre ante el problema de realizar su existencia⁸¹. Para Heidegger el temple de ánimo en donde el cuidado se manifiesta de manera genuina es, la angustia, un modo fundamental de encontrarse que nos sitúa, de golpe, ante nuestro ser en el mundo⁸². La admiración para Heidegger como comienzo de la filosofía, tal y como lo definieron los griegos, es menos radical que el cuidado al estar este por encima de la distinción entre vida teórica y vida práctica⁸³.

⁷⁸ DE LARA, F., «El ser-en como tal» en RODRÍGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario Fenomenológico*. Editorial Tecnos, Madrid, 2015, p. 147.

⁷⁹ RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, p. 230.

⁸⁰ «La totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein* debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* (*Sorge*), que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, pp. 210-211.

⁸¹ La condición humana en esta vida es cuidado como cuenta la fábula de Higinio. «Tomaron por juez a Saturno, y éste, equitativo, juzga: Tú, Júpiter, porque el espíritu le diste, en la muerte el espíritu y tú, Tierra, pues le diste el cuerpo, el cuerpo recibid, reténgalo Cura mientras viva, porque fue la primera en modelarlo. Y en cuanto a la disputa entre vosotros por el nombre, llámesele hombre, ya que del *humus* ha sido hecho». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 216.

⁸² RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, p. 103.

⁸³ «La determinación puramente contemplativa de algo que está-ahí no tiene menos el carácter del cuidado que una *acción política* o un distraerse recreativo. *Teoría y praxis*

La angustia es un modo de encontrarse de extrema importancia. No la debemos confundir con el miedo, que es un estado de ánimo producido por algo concreto que, de alguna manera, nos amenaza y del que queremos alejarnos. Las cosas del mundo pierden interés con la angustia. La angustia es el sentimiento de los sentimientos que muestra el ser como más allá de nuestro hacer⁸⁴. La angustia nos pone ante la nada, y lo que es peor: con la nada el ser humano no puede hacer gran cosa⁸⁵. Si en la cotidianidad nos encontramos como en casa, familiarizados con nuestro mundo, la angustia despierta el sentimiento contrario, el de inhospitalidad –*Unheimlichkeit*– entregado en su mismo ser a la responsabilidad de sí mismo⁸⁶. Con el cuidado el *Daesein* se anticipa y proyecta su existencia. Sin embargo, todo ser humano descubre su finitud, su muerte. Es en la anticipación de la propia muerte como el *Dasein* tiene una experiencia más alejada de la cotidianeidad y pone en evidencia de manera originaria su existencia.

La muerte está presente en nuestro mundo de muchas maneras, pero en la mayoría de los casos, su presencia es, a la vez, un ocultamiento. Heidegger, por el contrario, quiere desvelar el carácter finito, mortal, de la existencia. *Ser y tiempo* tiene unas páginas memorables al respecto. La muerte significa, ante todo, el fin del *Dasein* como estar-en-el-mundo⁸⁷. Mientras que estamos vivos, la muerte se experimenta en los otros que mueren. La muerte es la posibilidad más cierta, pero como no ha acontecido, y como todavía no ha llegado, el *Dasein* sigue enredado en las

son posibilidades de ser de un ente cuyo ser debe ser definido como cuidado». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 211.

⁸⁴ SALINAS, I., *o. c.*, p. 27.

⁸⁵ «El mismo Heidegger, cuya ontología trasciende el plano del interés, se planta ante la nada. Está claro que con la nada no puede hacerse nada. Los entes permiten pragmática, pero el sentido del ser (si se entiende la diferencia ontológica), no». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 62.

⁸⁶ RODRÍGUEZ, R., *o. c.*, pp. 103-104.

⁸⁷ «Heidegger quiere describir fenomenológicamente las diversas formas bajo las cuales nosotros en la vida somos afectados por la muerte, pero no con un discurso conmovido, sino con una terminología bien preparada, objetiva y distanciada». SAFRANSKI, R., *o. c.*, p. 201.

cosas de la vida. Tenemos una fuerte tendencia a ocultarnos la muerte propia⁸⁸. Debemos insistir en tomar nuestra propia muerte en serio, aunque muchas veces esquivemos el pensamiento sobre ella. Se debe hacer el esfuerzo de mirar a la propia muerte a la cara y, de este modo, descubrir nuestro más propio poder ser. La muerte es estar vuelto hacia su propio fin. El *Dasein* es para la muerte en la medida en que es⁸⁹. «El concepto ontológico-existencial plenario 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»⁹⁰. La páginas de *Ser y tiempo* dedicadas a la muerte son, no cabe duda, muy sugestivas, sin embargo, la muerte se presenta con unos tonos eminentemente trágicos cerrados a otras posibles consideraciones⁹¹, como, por ejemplo, la creencia cristiana de que el hombre es concebido para vivir y no para la muerte.

Este interés en Heidegger por la afectividad radica en su crítica a la posibilidad de acceso a nuestro ser por medio del pensamiento objetivo. *Antropología fundamental* de Polo fue un proyecto de libro que terminó por publicarse en el volumen XXVIII de sus *Obras Completas*. Este texto fue escrito en los años cincuenta del siglo pasado, y se corresponde con el

⁸⁸ «El encubridor esquívamento de la muerte domina tan tenazmente la cotidianidad que, con frecuencia en el convivir, las *personas cercanas* se esfuerzan todavía por persuadir al *moribundo* de que se librará de la muerte y de que en breve podrá volver nuevamente a la apacible cotidianidad del mundo de sus ocupaciones. Este género de *solicitud* piensa incluso *consolar* de esta manera al *moribundo*. Quiere reintegrarlo a la existencia (*ins Dasein*) ayudándole a encubrir todavía hasta el final su más propia e irrespectiva posibilidad de ser. El uno procura de esta manera *una permanente tranquilización respecto de la muerte*. (...) El uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte». HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 270.

⁸⁹ «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*, p. 262.

⁹⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, p. 275.

⁹¹ «El hombre no es para la vida, sino para la muerte. Ni los más trágicos de los filósofos paganos han entendido la muerte de modo tan intrínseco al hombre». Falgueras, I., *o. c.*, p. 30.

segundo volumen de *La distinción real*⁹². Al principio de la *Antropología fundamental* Polo hace una interesante exposición de la antropología de Heidegger basándose sobre todo en *Ser y tiempo*. Como ya se ha indicado, Polo destaca, entre otras cosas, que Heidegger es consciente de la insuficiencia que presenta el conocimiento objetivo para dilucidar el ser del hombre⁹³. El pensamiento moderno sobrevalora la capacidad de nuestra inteligencia de hacer transparente al sujeto con el pensamiento objetivo; tiene la esperanza de que la conciencia, el yo, puedan ser tan claros como el objeto pensado. Este intento se tropieza con la existencia misma del yo, que no comparece en el pensamiento objetivo⁹⁴.

Polo considera que el objeto pensado es el *haber* y este *haber* es intencional. Por esta razón es, de por sí, refractario a la existencia. La conciencia hace presente al objeto, pero ella misma como yo existente no puede aclararse por medio del pensamiento objetivo. Sin embargo, conocer objetivamente la realidad no es nada superfluo. El mundo conocido como objeto es hacer presente lo real ante la inteligencia. Pese a lo maravilloso que es objetivar, el yo que piensa, mi existencia, no comparece en el objeto⁹⁵. Si no podemos acceder a nuestra existencia con el pensamiento objetivo, la pretensión moderna de autoconciencia no se puede lograr. Polo introduce el adverbio *además* para referirse a que la existencia humana es una realidad que no coincide con el pensar

⁹² Este libro estaba concebido como tesis doctoral en Filosofía de Derecho. «El ser del Derecho, en conexión con el ser de la Sociedad, se mostrará tan solo si antes han conseguido unos resultados antropológicos mínimos». POLO, L., *Itinerario*, I, pp. 50-51.

⁹³ «Heidegger es el pensador antiobjetivista por excelencia». POLO, L., *Itinerario*, I, p. 54.

⁹⁴ «La conciencia no es, por tanto, el terreno para el *ahí* del *Dasein*. De aquí arranca la observación decisiva. Existir para el yo significa no encontrarse jamás. En ello se concreta la significación metafísica de lo que hemos llamado estructura inalterable de la conciencia. El hombre encuentra el ente pero de ningún modo el yo». POLO, L., *Itinerario*, I, p. 60.

⁹⁵ «La inteligencia es así una divina facultad de recreación de *lo que es*. *Lo que es* una piedra está, en un cierto sentido, ausente de la piedra misma. La inteligencia es poder de hacerlo *presente* con mayor plenitud que en ella. El sujeto es el alguien para el que el ente es –está presente– y resulta así que se realiza relativamente al ente, viéndolo». POLO, L., *Itinerario*, I, p. 63.

objetivo⁹⁶. Polo insiste en que si *hay* objeto, al ser el objeto intencional, no se muestra el acto cognoscitivo, ni el ser del que lo ejerce; la existencia humana es *además* del objeto. «No hay sin existencia humana. Pero por ello mismo la existencia humana no la hay»⁹⁷. La pregunta que nos debemos hacer es cómo accedemos a nuestra existencia si el pensamiento objetivo es inadecuado para esta tarea. Como ya se ha indicado más arriba, Heidegger propone que sea la afectividad, el estado de ánimo, el modo más genuinos de advertir nuestro propio ser. La persona humana como existente se muestra en la afectividad puesto que el pensar no puede acceder nuestro ser. El *Dasein* como estar-en-el-mundo puede tener noticia de sí mismo por medio de la afectividad, especialmente, la angustia. En efecto, la angustia desvela que se puede perder este mundo. Si puedo perder el mundo al morir, me destaco por encima del mundo, soy *además* del mundo.

6. El abstracto y el comienzo de la filosofía occidental según Polo

Es el momento de que prestemos atención al comienzo del ejercicio de la inteligencia. Siguiendo a Aristóteles, Polo distingue diferentes niveles de conocimiento. En primer lugar, Polo destaca una serie de facultades sensibles, reconociendo una dinámica propia de este nivel del conocimiento. De hecho, Polo dedica gran parte del tomo I de su *Curso de teoría del conocimiento* al estudio de las operaciones y de las facultades sensibles. Para el asunto que estamos tratando debemos centrarnos en lo que la tradición ha venido a denominar los sentidos internos. En segundo lugar, Polo también afirma que el ser humano posee una potencia inorgánica, la inteligencia, que puede ejercer operaciones muy diversas y

⁹⁶ «Lo decisivo es la advertencia de que el hombre no es autoconsciente, no por falta de objeto adecuado, sino porque la existencia humana *es, además* del objeto. O lo que es igual: la conciencia tiene una dimensión de claridad y otra existencia que no coinciden. POLO, L., *Itinerario*, I, p. 65.

⁹⁷ POLO, L., *Itinerario*, I, p. 66.

que, además, puede crecer por medio de los hábitos. Respecto a la temática tratada debemos considerar que la primera operación de la inteligencia es la abstracción⁹⁸ cuyo objeto propio tiene la peculiaridad que articula el tiempo de la sensibilidad interna. Heidegger, como se ha indicado, rechaza la idea que lo primario en el conocimiento humano sea la simple presencia, el tener delante un objeto en el que el tiempo que se destaca es el presente. La filosofía griega, como veremos, considera que la presencia, lo intemporal, tiene un carácter superior al discurrir del tiempo⁹⁹. El olvido del ser, tal y como lo ve Heidegger, está en estrecha relación con esta simple presencia¹⁰⁰. Para los griegos el ser por antonomasia es la Idea o la sustancia. Estas nociones poseen la característica de trascender el discurrir del tiempo, de estar más allá del movimiento y el cambio.

Según Polo, la sensibilidad interna del ser humano objetiva el tiempo por medio de la imaginación. Para Polo la imaginación puede objetivar la regla de un discurrir isocrónico¹⁰¹. A su vez, la memoria capta el pasado como tal y la cogitativa abre la sensibilidad al futuro. La inteligencia, al formar el abstracto, articula el pasado, presente y futuro en un objeto intemporal, el abstracto. Si consideramos a las nociones abstractas de perro o caballo, en opinión de Polo, se han formado gracias a la iluminación del intelecto agente¹⁰² sobre los objetos de la sensibilidad, que sí muestran un discurrir temporal. El abstracto, por el contrario, es en

⁹⁸ Con el objeto de centrar nuestra atención en el origen de la filosofía occidental no se estudiará la operación de la conciencia.

⁹⁹ «Heidegger sostiene que en los presocráticos el criterio presencial es más débil, o que se da de modo estricto en Platón». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 223.

¹⁰⁰ «Si las otras dimensiones del tiempo son del mismo rango que la presencia, y así constitutivas del horizonte de comprensión, ese horizonte se hace más amplio, y se pasa, dice Heidegger, de la metafísica a la ontología». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 208.

¹⁰¹ «El tiempo de la memoria no es un puro fluir, pues con la memoria aparece el pasado y si hay pasado se detiene; la retención del pasado no es el fluir del tiempo. A su vez, la proyección del futuro lo destaca, lo cual no es posible con el puro fluir del tiempo». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 203.

¹⁰² «Lo conocido a nivel de la imaginación, en conexión con la memoria y la cogitativa, es iluminado por el intelecto agente y se objetiva con la actualidad de una presencia que lo articula». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 212.

cuanto lo objetivamos y, como tal, es intemporal. La noción de caballo, directamente vinculada a los objetos de la sensibilidad interna, está en presente, está exento de movimiento. «Los abstractos básicos tienen una referencia empírica directa y son llamados determinaciones directas»¹⁰³.

Polo, al destacar que el abstracto está en presente, que abstraer en presentar, no está afirmando que el ser sea similar al abstracto, que el ser sea una articulación del tiempo. En cierto modo, la filosofía tiende a pensar que esto es así, que lo auténticamente real está en la línea de lo presente, pero esto es debido al límite mental. El abstracto es intencional respecto a lo real. Qué sea el ser, no lo puede mostrar el abstracto al ser este un objeto intencional. «La presencia no es un carácter de la realidad física: es exclusiva del pensamiento»¹⁰⁴. Si prestamos la debida atención, el pasado y el futuro se dan a nivel de la sensibilidad, el presente en tanto que estable es propio del objeto abstracto, y esto es gracias a la inteligencia. Estamos en un nivel superior del conocimiento, de hecho el presente como presencia mental no es temporal. «La presencia, como estatuto de la intencionalidad misma del abstracto, no pertenece al tiempo; el abstracto es presente en tanto que la presencia articula el tiempo desde arriba. La presencia mental es un aunar: no deja que el pasado pase ni que el futuro se extinga porque los articula, y los lleva a cabo sin confusión de nivel»¹⁰⁵.

Una de las aportaciones más interesantes de Polo a la teoría del conocimiento son los hábitos intelectuales. Cada vez que se ejerce una nueva operación cognoscitiva la inteligencia crece, pues se ha actualizado intrínsecamente la inteligencia por medio de un nuevo hábito. El intelecto agente ha iluminado la operación ejercida y, de este modo, se ha formado el nuevo hábito. «Hacer inteligible la operación es desocultarla. Sólo así la operación está en la inteligencia, pues no se integra en ella como

¹⁰³ SANGUINETI, J. J., *Conocimiento y mundo físico en Leonardo Polo*, Editorial Síndéresis, Madrid, 2020, pp. 62-63.

¹⁰⁴ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 213.

¹⁰⁵ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 211.

operación sino como hábito»¹⁰⁶. Para Polo los hábitos intelectuales no son mero recuerdos de las operaciones de la inteligencia, aunque tienen cierta similitud. Al formarse el nuevo hábito cognoscitivo conocemos cómo se ejerce ese acto y lo podemos volver a repetir sin dificultad. Polo rechaza que la operación cognoscitiva sea reflexiva ya que se vuelca plenamente en el objeto conocido. No puede haber algo del acto que se ocupe de sí mismo, ya que todo se ha empeñado en actualizar el objeto. Para conocer la realidad de la operación debemos ejercer un tipo de acto diferente y a esto es a lo que se refiere Polo con hábito cognoscitivo. Cada tipo de operación permite formar el hábito cognoscitivo correspondiente, en el caso de la abstracción se ha formado el hábito abstractivo, que es lo que permite, si se concentra la atención, entender el origen de la filosofía occidental.

Este hábito abstractivo lo denomina Polo hábito lingüístico porque gracias a él aparece el nombre y el verbo en su sentido más esencial. Como con el hábito se capta la realidad de la operación ejercida, los abstractos pueden presentarse, a la vez, como términos nominales y verbales. El objeto se corresponde con el nombre y la operación con el verbo. Cuando se abstrae formo un objeto *presentificando*. «El primer nivel lingüístico habitual se corresponde con la abstracción. Ese lenguaje da lugar a los nombres (los abstractos son nominales en cuanto son presentes) y los verbos (en cuanto la presencia articula el tiempo)»¹⁰⁷. Como sabemos, en el conocimiento objetivo la operación y el objeto se dan a la vez, por lo tanto, nombre –objeto– y verbo –operación– no se pueden separar, no están unidas de manera, más o menos, combinatoria y posterior. Este tipo de lenguaje, que une y separa nombres, verbos, adjetivos, etc., es posterior al que estamos estudiando.

¹⁰⁶ POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento. Tomo III*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016, p. 27.

¹⁰⁷ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 229.

En opinión de Polo el comienzo de la filosofía occidental está en la línea de la abstracción. Los primeros filósofos indagaron sobre la naturaleza –*physis*– y la vieron como algo que está permanentemente fundando. El pasado, el presente y el futuro de la *physis* han quedado estabilizados en un presente intemporal¹⁰⁸. Estos primeros filósofos están pensando la naturaleza desde el nivel de la abstracción. Por esta razón, cuando mencionan el *arjé* de las cosas lo identifican con algo que actúa sin agotarse. Para Tales de Mileto era el agua, para Anaxímenes, el aire, para Parménides, el ser. «Dice Parménides: *el ente es* ¿Qué quiere decir el *ente es*? que el ente es un nombre en intrínseca relación con un verbo: es. Desde el punto de vista histórico, ente-es, como articulación lingüística, es el precedente del juicio al nivel de la abstracción. *Ente-es* significa *estar siendo*. El ente está brotando en estricta presencia y por tanto consiste en entidad nominal. Así empieza la filosofía»¹⁰⁹. Posteriormente, como los filósofos griegos no se contentaron con pensar la realidad desde la abstracción, ejercieron niveles superiores de conocimiento. El ser, en opinión de Polo, no se accede desde la abstracción. Por esta razón, si nos obstinamos en regresar a los presocráticos para acceder al ser, se ha escogido un modo inadecuado. La insistencia de Heidegger en el estudio de los presocráticos nos debe poner sobre aviso de que este camino ya ha sido ensayado antes y ha dado unos resultados más bien limitados.

7. La pregunta como método de conocimiento metafísico

En 1985 Polo publicó un libro titulado *Hegel y el posthegelianismo* en el que se recogían lecciones transcritas, guiones de clase o seminarios¹¹⁰. La parte fundamental del libro está dedicada a Hegel, un autor que desde

¹⁰⁸ «La *physis*, el fundamento asistente, es la firmeza no salpicada de eventualidad, es decir, lo siempre presente. Ella implica la unidad». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 256.

¹⁰⁹ POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 231.

¹¹⁰ PADIAL, J. J., «Introducción», en Polo, L., *Hegel*, p. 13.

muy joven le había interesado¹¹¹. Polo considera que el sistema de Hegel había intentado lograr un saber absoluto en el que la posibilidad, la necesidad y la existencia se identificaran plenamente. La dialéctica, método basado en la operación de negar, lograba desplegar todas las posibilidades y culminar en un saber absoluto y necesario. Para Hegel el tiempo por excelencia es el presente; el saber absoluto es un presente, también, absoluto. El trabajo de la dialéctica tiene como finalidad sacar a luz todas las posibilidades y de este modo lo efectivo, lo posible y lo necesario convertirse entre sí¹¹². Los posthegelianos, entre los que se encuentra Heidegger objetaron, por diferentes razones, que este saber absoluto nunca llegaba a culminar. En el capítulo V de este libro Polo expone sus objeciones al pensamiento de Heidegger desarrollando un extenso comentario a la «Introducción» de *Ser y tiempo*.

En efecto, si Hegel había considerado que por medio de la dialéctica se podía llegar al saber absoluto, Heidegger rechaza este método dialéctico y lo sustituye por la pregunta, haciendo imposible un saber absoluto. Heidegger, como hemos visto, rechaza la preeminencia del presente respecto del pasado y del futuro. Por medio del método de la pregunta Heidegger cree que puede introducir el pasado, el presente y el futuro en la consideración del ser. Sin embargo, Polo considera que ambos métodos –la dialéctica y la pregunta– se basan en la operación de negar o generalización. Como vimos anteriormente, la abstracción es la operación más básica de la inteligencia por la que se articula el tiempo de la sensibilidad interna formando el abstracto. La inteligencia no se agota en abstraer ya que, según Polo, puede seguir su actividad de dos modos diferente. Por un lado, devolviendo progresivamente el abstracto a la

¹¹¹ PADIAL, J. J., *o. c.*, p. 21

¹¹² «Para Hegel la dimensión principal del tiempo es el presente, y su proceder dialéctico obedece al proyecto de alcanzar un presente absoluto que abarque todo el saber posible, cuya edición efectiva corre a cargo de la dialéctica. Según esto, la efectividad es elementalmente posibilidad y de acuerdo con ella, todo el saber posible es la total posibilidad elevada a realidad como conectivo interno de la necesidad». POLO, L., *Hegel*, pp. 278-279.

realidad. Por otro lado, detectando que el abstracto es insuficiente y que se puede seguir pensando de modo más general. Este segundo modo de ejercer la inteligencia lo ha desarrollado de manera extraordinaria la filosofía moderna. Hegel y Heidegger, pese a sus notables diferencias, utilizan profusamente este método de conocer, pues para Polo el método de la pregunta es una modalidad de la operación de negar¹¹³. En efecto, al preguntar partimos de lo que ya conocemos, lo que ya está supuesto, para ir más allá. Lo sabido queda debilitado, porque no es definitivo, porque es un no saber, y esto suscita un cierto grado de perplejidad¹¹⁴. Con este método de la pregunta, basado en unos supuestos, que a su vez se niegan, no parece que se vaya a obtener un saber completamente nuevo, prístino o trascendente¹¹⁵, pues de donde se parte, lo supuesto, influye demasiado en la formulación de la misma pregunta.

Para Polo pregunta por el sentido del ser entraña cierta ambigüedad. Parece que, al utilizar la palabra sentido, Heidegger no está indagando en la realidad misma, sino en la manera en que el *Dasein* accede al ser. No va a la realidad en sí misma, sino a la verdad del ser en cuanto se nos da. En efecto, Polo considera que el pensamiento moderno es fruto de una sustitución del trascendental ser por el trascendental verdad, haciendo que la verdad se funde el ser, y no como proponían los pensadores clásicos que afirmaban que la verdad dependía del ser¹¹⁶. Por esta razón, no es extraño que *Ser y tiempo* sea, ante todo, un libro en que Heidegger se expone su visión del ser humano.

¹¹³ «Heidegger muestra claramente (ya estaba mostrado en el *Menón* platónico) que las preguntas son el uso extremo de la negación. En la pregunta la negación es referida, ante todo, al saber que se tiene. Es el principio socrático "sólo sé que no sé". Se interroga en la medida en que no sabe; pero esa medida no está referida en directo a una ausencia de conocimiento, sino que recae, como una investidura, en lo que se sabe. Preguntar es declarar que no se sabe relativamente a lo que se sabe, usar la negación de manera reactiva; la negación intenta entonces retroceder hacia el punto de partida: incluso más allá de él, la pregunta se orienta hacia la indeterminación como ausencia de todo saber en acto, es decir, la simple potencialidad intelectual». POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 312.

¹¹⁴ SALINAS, I., o. c., p. 15.

¹¹⁵ SALINAS, I., o. c., p. 17.

¹¹⁶ POLO, L., *Hegel*, p. 283.

Como se ha visto más arriba, para Heidegger el *Dasein* no está originariamente ante algo en presente como es el objeto pensado, sino que lo originario es la unificación entre pasado, presente y futuro. Mientras existe el *Dasein* vive de y para las posibilidades, que sólo concluyen con la muerte. La finitud del *Dasein* implica que la conversión entre posibilidad y necesidad no puede jamás llevarse a cabo¹¹⁷. Heidegger es consciente que acceder al *Dasein* sólo se puede lograr por medio de la afectividad. La reflexión pura no es posible y, en esto, coinciden Heidegger y Polo. Ahora bien, el sentido del ser en Heidegger se va a plantear desde la existencia del *Dasein*, si esta existencia se aclara, se podrá formular con solvencia la pregunta por el sentido del ser. Es evidente que el ser real no se tiene en cuenta. El ser por el que Heidegger se pregunta está, como se ha planteado, en la línea del ente veritativo. Para Polo «el ser humano y el ser en general no son lo mismo»¹¹⁸. Existe el ser y, *además*, existe el ser humano. Para Polo, ni es ser ni la persona se pueden conocer con solvencia, si no partimos de la presencia del abstracto, que es lo originario al principio del conocer, y la trascendemos gracias a los hábitos intelectuales. Si rechazamos la preeminencia de la presencia del abstracto y nos instalamos en el tiempo de la sensibilidad interna podemos caer en la perplejidad.

A todo esto le demos añadir la siguiente consideración. Según Polo el ser del hombre se confunde con su operativa¹¹⁹. Para Heidegger parece que no existe un núcleo en donde la operativa humana tenga su raíz. En Polo es claro que ser humano es una persona y su operativa es refrendada por la misma persona. En Polo se distingue el ser del universo del ser personal que es *además*. Heidegger pretende que el ser del hombre se someta al ser, un ser que a veces se muestra y a veces se oculta de forma

¹¹⁷ «Con esto se corresponde la finitud insuperable de la posibilidad. Esta finitud es confesada en la interpretación de la muerte, y distingue netamente a Heidegger del idealismo, para el cual la modalidad posibilidad es infinita». POLO, L., *Hegel*, p. 288.

¹¹⁸ POLO, L., *Hegel*, p. 296.

¹¹⁹ POLO, L., *Hegel*, p. 304.

más bien caprichosa. Todo esto entraña cierta confusión respecto de qué es el ser humano y qué es el ser en general. Desarrollar esta problemática nos llevaría a confrontar las nociones de creación, de Dios y persona de Polo con el planteamiento de Heidegger en que se rechaza de plano una filosofía abierta a un Dios creador de la persona y del ser.

Para terminar esta exposición debemos preguntarnos qué es el ser para Polo. Responder a esta cuestión merece un estudio aparte, sin embargo, debemos indicar, al menos, algo al respecto. Polo ha establecido con nitidez la distinción entre objeto pensado y ser. El objeto pensado es intencional, el ser es el fundamento de lo real. Ni las causas físicas ni el fundamento comparecen en el objeto pensado por ser este intencional. El acceso al ser sólo se podrá llevar a cabo por medio de un conocimiento no operativo. Para Polo solo es posible acceder con solvencia al ser por medio de los hábitos intelectuales. Si advertimos que el pensamiento objetivo es limitado y despejamos el *haber*, hemos logrado advertir la existencia, el ser extramental. El abstracto no nos permite advertir el ser, y esta es la limitación de la filosofía presocrática. Una idea general del ser que trascienda las categorías aristotélicas tampoco nos muestra adecuadamente el ser. El ser no comparece en la noción de hecho como se pensó desde Descartes (1596-1650); el hecho está esencialmente vinculado a los casos de una idea general. La propuesta del idealismo que pretende fusionar la existencia, la posibilidad y la necesidad, en ningún caso, muestra la novedad absoluta que representa el ser. Acceder al ser por medio del hábito de los primeros principios nos da la posibilidad, según Polo, de elaborar una metafísica en la que se advierte que el ser es creado, que es novedad absoluta, que es persistencia, que ni cesa ni es seguido¹²⁰.

¹²⁰ «El acto de ser no es antecedido, pero sobre todo no es seguido, sino que persiste. El *actus essendi* creatural significa persistencia, porque no se le añade algo creado más perfecto, sino que él es, a su modo, lo más perfecto. El ser creado no cesa, porque no hay nada que le pueda hacer cesar, o porque no depende de un dios mitológico que proceda a un reparto de realidad. Si el ser creado cesara, estaría sometido a una

8. Conclusiones finales

El estudio que se ha llevado a cabo ha pretendido elaborar un diálogo entre el primer Heidegger, cuya obra fundamental es *Ser y tiempo*, y el pensamiento de Polo. Para ello se ha escogido la noción de mundo. Si para Heidegger el mundo más originario en el que está el hombre comienza en la actividad práctica, manejando útiles y creando un plexo de relaciones y posibilidades, para Polo el mundo del ser humano comienza con la abstracción¹²¹. En este contexto la noción de tiempo es extremadamente importante. Desde un principio Polo destaca que el abstracto está en presente, ya que se ha formado articulando el tiempo de la sensibilidad interna. El pasado y el futuro lo sentimos gracias a las intenciones de la memoria y la cogitativa; con la imaginación podemos representarnos un tiempo que se distiende isocrónicamente. Sin embargo, el presente como tal está en el abstracto, advertir esto ya nos pone sobre la pista de qué es el límite mental. Por el contrario, Heidegger establece desde el comienzo una relación esencial entre pasado, presente y futuro. Estas tres modalidades temporales se remiten entre sí. De este modo Heidegger pone en cuestión el prestigio del presente de la filosofía occidental con la esperanza de revitalizar el interés por el ser y sacarlo del olvido. Polo considera que este camino ensayado por Heidegger no es el acertado porque la inteligencia es capaz de articular el tiempo de la sensibilidad. Heidegger parece que confunde el nivel de la sensibilidad interna con el nivel del abstracto¹²².

necesidad previa. Es el planteamiento pagano, que ignora la creación. El acto de ser es comienzo, pero no se consume como consistencia en su carácter de comienzo: es un comienzo que no cesa, lo que significa que no es seguido». POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 298.

¹²¹ «Habitar el mundo es una característica del hombre, pero no es lo más alto que hay en él». POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 63.

¹²² «Heidegger sostiene que a lo largo de la historia de la filosofía se ha entendido al ser desde el tiempo; prueba es que se ha entendido desde la presencia. Esto sería una prueba si la presencia fuera una parte del tiempo; si no es así la pretendida prueba se

Este planteamiento de Heidegger posibilita interpretar al *Dasein* como un ser esencialmente temporal, sin advertir que, si es capaz de formar objetos intemporales, puede ser que el tiempo no sea la respuesta definitiva. Que la inteligencia humana pueda articular el tiempo no nos excusa de que indagemos cómo afecta el tiempo a la vida humana. Tampoco la posibilidad de la inteligencia de articular el tiempo nos permite contentarnos con esta preeminencia de la presencia a la hora de interpretar el mundo real. La filosofía de Polo es un acicate para seguir pensando más allá del abstracto y, de este modo, advertir el ser del mundo físico y alcanzar el ser personal que somos. El abstracto es el principio del conocimiento, no es el final. El ser y la persona no se conocen de manera adecuada por medio del conocimiento objetivo. Se ha de lograr un conocimiento de otro tipo, y este conocimiento no es otro que el conocimiento habitual, en el caso del ser, por medio del hábito de los primeros principios, y en el caso de la persona, por el hábito de sabiduría.

Heidegger siempre insistió en la importancia del preguntar a la hora de ejercer como pensador, lo cual, en sí mismo es altamente positivo. El problema nace cuando el método de la pregunta adquiere un papel incontrolado. Para Polo, como se ha indicado, la pregunta, considerada en sí misma, es una versión de la operación generalizante. Esta operación declara que los abstractos son insuficientes frente a la potencia intelectual, siempre podemos pensar más. De manera intuitiva, todos advertimos que, si abstraemos gato y perro, podemos formar una idea que abarque a ambos abstractos como, por ejemplo, carnívoro. Esta operación presenta, por un lado, el resultado de la generalización, la idea, y por otro lado el campo que abarca, los casos que caen bajo esa idea. En el ejemplo que hemos puesto el abstracto gato y el abstracto serían los casos de la idea general de carnívoro. Esta operativa generalizante pone de manifiesto que

anula. Este es el equívoco fundamental de ser y tiempo, y también del llamado segundo Heidegger» POLO, L., *Curso de teoría*, II, p. 211.

la inteligencia es infinita, que puede formas cuantas ideas generales quiera, no se va a dar una última idea general. Esto implica que la pretensión de la filosofía moderna¹²³ de convertir entre sí la existencia, la posibilidad y la necesidad no puede lograrse, siempre se puede seguir pensando. En opinión de Polo, Heidegger, pese a ser crítico con los supuestos de pensamiento moderno, sigue su método cognoscitivo preferido: la generalización. La pregunta es una modalidad de pensamiento generalizante.

En efecto, la pregunta siempre presupone un conocimiento previo al que se considera insuficiente y, por esta razón, se pregunta para ir más allá de lo conocido. Es entender la generalización antes expuesta de modo inverso. Se tiene un conocimiento y se ensaya una idea general que lo abarque. Si ya tenemos una determinación concreta, un caso, la inteligencia sale de ahí para tantear una posible idea general a la que pueda vincular tal determinación, porque toda pregunta lo que encuentra es una generalidad¹²⁴.

Polo pretende corregir al Heidegger de *Ser y tiempo* desarrollando con precisión una teoría de conocimiento en la que los diferentes actos cognoscitivos no se confundan entre sí. Por un lado, están los actos de los sentidos internos por los que percibimos el discurrir del tiempo; por otro lado, la abstracción, por la que formamos un abstracto iluminando los objetos de la sensibilidad interna y articulando el tiempo en un presente; por último, la inteligencia puede seguir pensando formando ideas general y elaborando preguntas. Heidegger ha postergado la presencia y le ha dado preeminencia al tiempo de la sensibilidad interna y al método basado en la pregunta a la hora de acceder al ser. Quizá, debido a esta confusión

¹²³ «El ejercicio del tipo de operación cuyos objetos son las ideas generales es predominante en la filosofía moderna y en la actividad científica (piénsese, por ejemplo, en la física-matemática)». POLO, L., *Curso de teoría*, III, p. 83.

¹²⁴ «También Heidegger usa la generalización en el nivel de la interrogación. Heidegger encarece la dificultad de la heurística de la pregunta por el sentido del ser (la pregunta fundamental). Pero toda pregunta, si algo encuentra, encuentra una generalidad». POLO, L., *Teoría del conocimiento*, III, p. 304.

de niveles cognoscitivos, se ha visto abocado a cierta perplejidad filosófica, impidiendo la culminación de *Ser y tiempo*.

La propuesta de Polo es más clara que la de Heidegger: debemos detectar el límite mental. El conocimiento operativo, las ideas, no muestran, ni nuestro ser, ni el ser del mundo, tan sólo logran captar formalidades más bien esenciales. En este punto coincide con el pensador alemán. Pero Polo insiste en que debemos mantener nuestra atención en los hábitos cognoscitivos a la hora de desvelar, tanto el ser del universo como el ser personal. Debemos caer en la cuenta del conocimiento habitual para detectar el límite en condiciones en las que podamos superarlo.

La imposibilidad de dar respuesta a nuestro ser por medio del pensamiento objetivo le sugiere a Heidegger estudiar al *Dasein* desde el punto de vista de la afectividad. En gran medida, las consideraciones que Heidegger hace en *Ser y tiempo* al respecto son extremadamente sugerentes e inspiradoras. Polo no parece que sintonice con la negatividad de mucha de estas descripciones. Quizá Heidegger sea demasiado patético, muy en consonancia con los estados de ánimo de la época de entre guerras, en las que Europa había perdido gran parte de las ilusiones del proyecto moderno. La condición del *Dasein* como cuidado, caída, inautenticidad, aburrimiento o angustia podrían ser compensadas con otros como admiración, creatividad, alegría, belleza, etc. que, posiblemente, nos permitan sintonizar más con la originalidad de nuestra existencia, de nuestro ser y con la novedad de la existencia extramental. La insistencia de Heidegger de mantener alejada de su tarea filosófica la fe cristiana y a las Sagradas Escrituras le ha impedido, al menos en esta época, entender los existenciales del *Dasein* de manera mucho más completa. Por ejemplo, su discípula Hannah Arendt (1906-1975) advirtió este asunto desarrollando una rectificación de muchos de los planteamientos de su maestro todos ellos en una línea más optimista como la natividad, la acción junto a otros seres humanos o el amor a este

mundo que nos ha tocado vivir juntos. Un diálogo entre la filosofía de Polo y el pensamiento de Arendt merecería que se llevara a cabo.

9. Bibliografía

- ADRIAN, J., *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Editorial Herder, Barcelona, 2010.
- ARISTOTELES, *Metafísica*, Editorial Gredos, Madrid, 1994. (Traducción: Tomás García Calvo).
- ARISTOTELES, *Acerca del alma*, Editorial Gredos, Madrid, 1983. (Traducción: Tomás García Calvo).
- CORAZON, R., «¿Advertencia o concepto de existencia?», en FALGUERAS, I.,-GARCIA, J. A.,-PADIAL, J. J., (Coords.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga 2003, pp. 23-34.
- CORAZON, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Rialp, Madrid, 2011.
- DE LARA, F., «El ser-en como tal» en RODRIGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario Fenomenológico*. Editorial Tecnos, Madrid, 2015
- FALGUERAS, I., *Crisis y renovación de la metafísica*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1997.
- FALGUERAS, I., *Realismo trascendental*, en FALGUERAS, I.,-GARCIA, J. A.,-PADIAL, J. J., (Coords.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga 2003, pp. 35-92.
- FALGUERAS, I., «La trayectoria filosófica de Heidegger», en LIZARRAGA, P.-LAZARO, R., (eds.), *Nihilismo y pragmatismo: claves para la comprensión de la sociedad actual*. Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 149, Pamplona, 2002, pp. 35-72.
- FALGUERAS, I., «Heidegger en Polo», en *Studia Poliana*, nº6, Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, pp. 7-48.
- FRANQUET, M. J., «Trayectoria intelectual de Leonardo Polo», en *Anuario Filosófico*, 1996 (29), Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 303-322.

- GARCIA, J., *Principio sin continuación. Escritos sobre metafísica de Leonardo Polo*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga, 1998.
- GARCIA, J., «La metafísica de Leonardo Polo», en *Intus-legere Filosofía*, 2010, vol. 4, nº 2, pp. 75-90.
- GRONDIN, J., *Introducción a la metafísica*, Editorial Herder, Barcelona, 2006. (Traducción: Antoni Martínez Riu).
- HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Editorial Trotta, Madrid, 2016. (Traducción: Jorge E. Rivera).
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, Editorial Herder, Barcelona, 2025. (Traducción: Ángela Ackermann).
- HEIDEGGER, M., «Carta sobre el humanismo», en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. (Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte).
- HEIDEGGER, M., «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000. (Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte).
- MORENO, C., *Fenomenología y filosofía existencial. Volumen I. Enclaves fundamentales*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010.
- MORENO, L. F., *Martin Heidegger. El filósofo del ser*, Editorial Edaf, Madrid, 2002.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Editorial Cátedra, Madrid, 1984.
- PAYEN, G., *Martin Heidegger. Catolicismo, revolución y nazismos*, Editorial Sal Terrae, Santander, 2024. (Traducción: Fernando Montesinos).
- PIA, S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos Anuario Filosófico, Pamplona, 1997.
- PIA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2001.
- PIA, S., «La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo: sus antecedentes y una propuesta de prolongación», en FALGUERAS, I.,-GARCIA, J. A.,-PADIAL, J. J., (Coords.), *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo*

- Polo*, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Málaga, Málaga 2003, pp. 259-282.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento. Tomo I*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. IV, Eunsa, Pamplona, 2015.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento. Tomo II*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. V, Eunsa, Pamplona, 2016.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento. Tomo III*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VI, Eunsa, Pamplona, 2016.
- POLO, L., *Curso de teoría del conocimiento. Tomo IV*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VII, Eunsa, Pamplona, 2019.
- POLO, L., *Hegel y los posthegelianismos*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. VIII, Eunsa, Pamplona, 2018.
- POLO, L., *Antropología trascendental*, en *Obras Completas*, Serie A, vol. XV, Eunsa, Pamplona, 2016.
- POLO, L., *Itinerario hacia la Antropología trascendental. I*, en *Obras Completas*, serie B, vol. XXVIII, Eunsa Pamplona, 2021.
- POLO, L., *Conversaciones con Leonardo Polo*, en *Obras Completas*, serie B, vol. XXXIII, Eunsa, Pamplona, 2022.
- RODRIGUEZ, R., *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2010.
- RUBIO, R. G., «El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein», en RODRIGUEZ, R. (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario Fenomenológico*. Editorial Tecnos, Madrid, 2015.
- SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets Editores, Barcelona, 2003. (Traducción: Raúl Gabás).
- SANGUINETI, J. J., «El método de la metafísica. La propuesta de Leonardo Polo», en Martínez, M. E., (ed.), *El abandono del límite mental*, Colección Compilaciones, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de la Sabana, Chía, 2015 (Colombia), pp. 41-58.

SANGUINETI, J. J., *Conocimiento y mundo físico en Leonardo Polo*, Editorial Sindéresis, Madrid, 2020.

TRAWNY, P., *Martin Heidegger. Una introducción crítica*, Editorial Herder, Barcelona, 2017. (Traducción: Raúl Gabás).