

MISCELÁNEA POLIANA



Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos

LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 30 (2010)

ISSN: 1699-2849

SEMINARIO DE PROFESORES

SOBRE EL LIBRO DE POLO

“CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, V. III”:

LEIBNIZ Y POLO

Segovia, 29-30 de mayo de 2010

Urbano Ferrer (Murcia):

La muerte desde el abandono del límite mental 2

Fernando Haya (Sevilla):

El método de la gnoseología 11

Juan José Padial (Málaga):

Hegel y la insuficiencia del saber humano [esquema] 24

TEXTOS DE LEONARDO POLO

La persona humana como relación en el orden del origen 28

Traducción al portugués, de Óscar Usman, del *prólogo a*

YEPES, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*

(Eunsa, Pamplona 1993; pp. 15-24). 42

RESEÑAS

POLO, L.: <i>Introducción a Hegel</i> (recensión en alemán de A. Rojas)	49
AHEDO, J.: <i>El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo</i> (R. Reyna)	51
GONZÁLEZ, A. L. (ed.): <i>Diccionario de filosofía</i> (PGB-JAGG)	51
ROJAS, A.: <i>La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger</i> (P. G ^a Briones)	52

SEMINARIO DE PROFESORES SOBRE EL LIBRO DE POLO "CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO, V. III": LEIBNIZ Y POLO

Segovia, 29-30 de mayo de 2010

LA MUERTE DESDE EL ABANDONO DEL LÍMITE MENTAL

Urbano Ferrer

¿Cómo afrontar el tema de la muerte desde el planteamiento antropológico trascendental de L. Polo? Primero importa deshacer las aporías en que se incurre cuando se la aborda con anterioridad al abandono del límite mental, presentándola como un objeto o bien como un hecho no suficientemente deslindado, tal como es expuesto en el capítulo X de *Curso de Teoría del Conocimiento III* y en la tercera parte de *Antropología trascendental II*. Ya con ello se despeja el camino para situar el enigma de la muerte en función del ser personal unitario en un segundo apartado. Por último, en *Quién es el hombre* se encuentran pistas para situarla en conexión sistémica con la cultura, lo cual dispensa a su vez alguna luz a la consideración antropológico-trascendental anterior. Se harán algunas referencias a otros autores, en la medida en que permiten ilustrar o confrontar las líneas del presente tratamiento. Por lo demás, la dificultad del tema hace inevitable cierta interpretación propia en mi modo de exponerlo y no darlo por cerrado, aun tomando por base las líneas polianas centrales.

I. La muerte como falta relevante del hecho corpóreo

Expresiones usuales como "eliminar el temor a la muerte" (adoptada por Epicuro) o "dejar de poseer el cuerpo" (basada en el dualismo platónico) son inadecuadas porque descansan en la objetivación mental previa de la muerte y del cuerpo, cuando lo cierto es que ni una ni otro pueden ser tenidos como objetos. A este nivel de objetivación nos enredamos con el pseudoproblema de qué hay más allá de ambos, ya sea en el orden espacial, temporal o como objeto pensado. Es un pseudoproblema porque se traslada la prosecución operativa de la inteligencia a la prosecución de los objetos, pasando por alto que lo pensado no piensa o, en otros términos, que el pensamiento humano carece de réplica. El "hay" se caracteriza justamente por la unicidad que le confiere la presencia mental: no hay un segundo hay que esté más allá. El límite de la presencia mental se refleja en que el haber no lo hay. Si no hay la muerte ni el cuerpo como algos que estén ahí, mundanalmente circunscritos, tampoco tiene sentido en rigor preguntarse qué hay después o al otro lado o bajo qué idea se los inscribe al pensarlos (aunque a veces nos resultan cómodos estos modos de expresarnos).

La cuestión se centra entonces en si la muerte, ya que no un objeto, es un hecho. Pero es esta una noción imprecisa y algunos de sus sentidos son sofisticos. Según un primer sentido, el hecho es lo irreductible, lo que se impone sin posibilidad de que se lo reduzca a objeto. La Fenomenología también advierte la irreductibilidad del hecho a su esencia, pero mientras el recorrido fenomenológico parte de los hechos y desemboca en las esencias mediante el procedimiento de la reducción eidética, por parte del objeto pensado y se topa con el hecho como lo irreductible a ser pensado, lo que no puede ser objeto. Pero esto no debe llevarnos a decir que el hecho no es el objeto, ya que la negación es una operación de la inteligencia y el hecho es más bien la detención condensada del pensar. La negación consiste en la declaración de que el abstracto –lo que hay– no agota la capacidad de pensar, y ello tiene lugar presentando un nuevo abstracto. El hecho, por el contrario, es lo ignoto, lo que solo se delata cuando se deja de pensar. Ahora bien, precisamente la operación de negar nos lleva a un nuevo sentido de hecho, a saber, el hecho como caso, que examinaremos más abajo en tercer lugar.

En este primer sentido el hecho es lo que está más allá del límite mental. Pero a la vez que revela la presencia del límite en lo pensado, lo rebasa en el mismo plano de la comparecencia objetiva y, por tanto, de un modo ficticio o por extrapolación. Por ello cabe oponerle con Husserl que no se ve más allá del ver. La fijación en el primer sentido del hecho se traduce en que con la muerte el alma viajaría a las regiones celestes (Platón), que están más allá de lo dado en el mundo.

El segundo sentido de hecho es el hecho de pensar o el pensar de hecho: se puede llegar a él desde el sentido anterior, ya que resulta de evitar la extrapolación del objeto refiriendo el hecho a la operación. Pero

la operación necesitaría de otra operación más alta para hacerse explícita, dada la correlación axiomática de toda operación con su objeto y el axioma de la jerarquía entre las operaciones. Según ello, la primera operación se habría de presentar a la segunda no como un hecho, sino como un objeto integrado en un orden cognoscitivamente superior (por ejemplo, el ver no se ve sino que se capta por el sensorio común como operación distinta del oír). En suma, ninguno de los dos sentidos nos ha proporcionado una noción inteligible del hecho, acabando por remitir ambos al objeto.

Este segundo sentido de hecho corresponde al sum cartesiano. Es el cogito en tanto que afectado por el cuantificador existencial: es cogito y no no-cogito, retraído a sí mismo como pura posición en tanto que mediado por el dudar, sin contenido inteligible o determinación ideal alguna. Tiene su antecedente en el factum de Anselmo de Canterbury, al que se sustrae todo valor pensable como ser-sólo-no-en-el intelecto, para que pueda agregarse como posición de existencia al máximo pensable (id quo magis nequit cogitari). La inteligibilidad del Ser supremo ya está en la mente como maximum de quiddidad y, por tanto, lo que tiene de ser es su facticidad o posición fuera de la mente, superpuesta a su quiddidad. Sin embargo, el factum anselmiano se diferencia del factum de Descartes en que no se refiere tanto al hecho de pensar como al hecho de que lo máximo pensable es pensado, y es aquí –en la objetividad de lo pensado que no piensa– donde reside la detención de la operación de pensar asimilable al primer sentido del hecho.

Pero quedan todavía otras dos posibilidades. Primero, el tercer sentido del hecho resulta de la operación de generalización objetiva, en tanto que niega las diferencias entre los abstractos: "A y B son G". Como con las ideas generales no se pueden pensar los abstractos A y B, estos se convierten en hechos al aplicarse a ellos la idea general G. Los hechos designan aquí casos particulares, iluminados solo en parte por la idea general. Los hechos son, entonces, determinaciones plurales de un abstracto. El hecho es más que la idea general, a la que parcialmente se lo reduce, a diferencia del primer sentido, en que el hecho era lo enteramente irreductible.

La operación de negar descubre como caso el hecho a que se aplica la idea general resultante del negar. Es una operación no conmensurada con objeto alguno y que puede, por tanto, obturar la prosecución operativa, al inmiscuirse la noción inanalizada de todo: "A no es todo lo pensable". A esto último cabe replicar que como los distintos abstractos no son homogéneos, no se los puede reunir o abarcar en un todo. A través de la negación se ha pasado de los abstractos a las ideas generales sin correspondencia total, ya que las unas no son la simple negación de los otros.

Es lo que no ocurre en los números, cuyas ideas generales se ajustan perfectamente con sus distintas determinaciones: los números no son abstractos o meros casos de ideas generales, por estar ya definidos.

En efecto, la clasificación de los números se hace a partir de operaciones de negar, en ajustamiento sin residuos con sus determinaciones: de los números naturales se pasa a los negativos excluyendo la positividad, pero si lo que se declara de ellos es la negación de los fraccionarios se pasa a los enteros (positivos y negativos), a su vez si de los enteros se hace explícita la negación de los irracionales tenemos los racionales y, por último, por exclusión de los imaginarios aparece el amplio espectro de los números reales. En el sentido inverso, el paso de los números reales a los racionales, de estos a los enteros y de los enteros a los números naturales comporta progresivas determinaciones. Por contraposición, si niego que perro sea gato, lo hago desde la idea general de mamífero, de la que ambos son casos, y no como pura exclusión de un abstracto por otro.

La primacía de este tercer sentido de hecho, con olvido de los otros, es lo que está latente en la interpretación hegeliana de la muerte como recuperación del espíritu objetivo a través del hacerse de la historia. En efecto, la muerte es entendida por Hegel como negación que se supera (*Aufhebung*) en la generalidad de la vida que se renueva. También la interpretación platónica de la muerte acude a la negación por generalidad, en la medida en que el alma es la idea en sí o general que sobrevive a la muerte tras la desaparición del cuerpo (a diferencia de la versión hegeliana, Platón deja a salvo la inmortalidad del individuo).

El cuarto sentido del hecho es aquí el decisivo: consiste en que el cuerpo propio no aparece al pensar, pero sin él este no es posible en tanto que objetivo. El cuerpo no puede aparecer significa que está por debajo del límite de los objetos, que no se destaca por sí. Por gozar el objeto de antecendencia o estar ya dado, la condicionalidad del cuerpo sobre él no puede aparecer de ningún modo o es enigmática. El hecho y el hay componen una dualidad que no se puede pensar, ya que la presencia es única. "Hay y hecho son una dualidad, si la presencia mental es la exención y la exención no alcanza al cuerpo" (CTC III, 408-9). El ejemplo que pone Edith Stein es ilustrativo: cuando me sé fatigado, es porque el cuerpo ya lo está; yo no asisto al fatigarse del cuerpo, sino que lo advierto cuando la fatiga ya está en mí. Valga también como ejemplo obvio el suceso corporal del sueño: solo puedo advertirlo después, como el hecho de "haber estado dormido".

El cuerpo en tanto que propio no puede aparecer, aunque sin él no pueda darse el aparecer. El límite mental se debe, entonces, al cuerpo: lo que hay a mi lado, a mi derecha, frente a mí... El cuerpo es el no-pensamiento que subyace al pensamiento poniéndole límite. No es un límite que delimite lo que aparece de lo que está allende, sino que el límite en el aparecer está condicionado por el cuerpo que no aparece. Así se muestra la doble vertiente causal o externa y subjetiva o interna del cuerpo (en la terminología de Polo corresponden respectivamente a la segunda y a la cuarta dimensiones del abandono del límite).

En el segundo aspecto subjetivo, el cuerpo es expresión previa a toda objetivación y a toda disponibilidad práctica. Cuando Merleau-Ponty

dice que "me veo en lo que veo", está aludiendo a esta imposibilidad de objetivación corpórea, aludida en el "me". En tanto que subjetivo, el cuerpo no es ajeno al yo, sino que refleja, a su modo, la refulgencia originaria del ver-yo y del querer-yo (hábito de sindéresis). Por esto, el cuerpo no es dado como ya hecho para su yo, sino que este lo va formando en el aprendizaje (aunque no de modo completo), a la vez que el yo se va formando expresivamente en el cuerpo.

Desde aquí se detecta el enigma que acompaña a la muerte y que se encierra bajo la siguiente aporía: la muerte solo se puede pensar de acuerdo con el límite, pero el límite se desvanece con la muerte. Mientras en el sentido anterior el hecho era más que la idea general o sobrepasaba su límite, ahora el hecho no llega al límite y lo único que se puede objetivar como relevante es su falta, que es lo que acontece al morir. La muerte es el cese del hay como posesión. Con la muerte el hombre pierde el mundo, al que está abierto en el hay, y pierde también la historia, a la que pertenece por la edad corpórea, pero el cuerpo no "deja de poseerlo", como si se tratara de algo que previamente fuera poseído en el hay: más bien el cuerpo deja de cumplir su función de apertura al mundo y a la historia, al dejar el hombre de ser corpóreo. Pues el cuerpo actúa con anterioridad a la muerte como el punto cero de orientación entre las cosas poseídas a distancia espacial o mundana y temporal o histórica. "El pensamiento no posee el cuerpo, pero asimismo no posee sin cuerpo o si el cuerpo falta" (A.T., II, 290). Ocurre, así, que lo enigmático de la muerte se reconduce al enigma del cuerpo propio.

Este enigma resalta con no menos agudeza en los movimientos voluntarios de los miembros del cuerpo, en tanto que no es posible la objetivación previa de los mismos ni el impulso causal eficiente sobre ellos ni una coordinación ab extra entre cuerpo y alma (al modo de Leibniz): solo queda que el yo extienda su subjetividad –en el modo tenue que lo permite el estar por debajo del límite– al cuerpo en movimiento, de modo que este sea a la vez moviente y movido. Ni mi voluntad mueve el brazo, ni el brazo se mueve solo, sino que "yo me muevo": en el "me" va implícita la corporeidad y en el "yo" el querer-yo o hábito de la sindéresis.

II. La muerte desde la futuridad de la persona

La intrusión de la presencia mental, que articula el tiempo, en el pensar la muerte es lo que la sitúa entre un antes y un después, que forman parte de lo vasto. Y lo vasto reaparece en el ir a un más allá, fronterizo con el más acá mundano. Si se quiere reducir el morir a sus justos términos, hay que abandonar esta articulación presencial del tiempo. Polo lo lleva a cabo con las fórmulas de no desfuturización del futuro e inclusión atópica de la máxima amplitud. Ambas comportan un modo de entender a la persona que ha abandonado la preeminencia del hay, el cual no pervive a la muerte. Coméntenoslas brevemente.

El futuro que no se desfuturiza es un tiempo que no se gasta, sino que se estrena o rebrota de continuo. Tampoco puede decirse de él que se lo abrevie o, por el contrario, se lo alargue más o menos, ya que no pasa, no está en fluencia. La explicación de que, no obstante, sea tiempo está en que cuenta con un comienzo irrebasable, no puesto por la propia libertad. Pero este comienzo se expresa también en los términos de una situación atópica, según la cual la libertad personal no está ubicada. El "dentro" de la persona no es un topos –que pueda medirse y enmarcarse–, sino un intus abierto o relacional con una amplitud "sin límites", porque tal amplitud no es una relación adventicia a su ser, sino constitutiva. El ser de la persona no está alojado espacialmente, ni está inmerso en la línea abstracta del tiempo. Dicho de un modo positivo: el ser de la persona es relacional o en co-existencia, alcanzándose a sí mismo; por ello, el cese del hay no afecta a su intimidad ni a su estar vuelta la persona al origen, al que debe su comienzo y que le hace ser.

La esencia del yo no queda afectada por el morir, a diferencia del cuerpo, que se inscribe en la naturaleza recibida. Es imposible pensar al yo esencialmente como no estando vivo, según mostró Husserl, pero hay que añadir que también es imposible pensarlo como no habiendo comenzado, en lo cual se cifra su esencia individual como yo, no presente en la mera formalidad de ser yo, en la que todos los yoes coinciden (sentido idealista trascendental del yo). Pero, a su vez, el tener comienzo, en el ser personal, es inseparable de la futuridad, por la que no se cierra sobre sí mismo.

Entender la temporalidad de la persona como futuridad trae consigo que esté abierta en su ser al otro y derivadamente a lo otro que ella (lo otro remite a un ser personal en las formas de evocarle, ser huella suya, pertenecer a...). Es un futuro que no se convierte en presente ni en pasado sucesivamente, a diferencia de lo que ocurre con el futuro proyectivo, formalizable según sus tres vectores, aunque con predominio del futuro como futurición. Por contraste con la futurición –que termina anulándose en lo que no es futuro–, la futuridad personal es correlativa de la libertad trascendental e inseparable de lo novum al ser ejercida. "El futuro no es previo en ningún sentido; no es una posibilidad que esté esperando el momento de su advenimiento dentro de un proceso duracional, sino que sólo se alcanza según la libertad trascendental" (A.T., I, 231).

Es también un futuro que se diversifica con cada una de las personas como esencia suya privativa o como yo. Y al no estar enclavadas las personas en un mismo tiempo con el universo físico ni siquiera con las otras personas, cada una les acompaña a las otras y al universo como acontecer sin compartir ubicación, ya que la ubicación común solo se aplica a los simultáneos. La persona acontece desde sí misma, no desde los acaeceres físicos ni desde los acontecimientos históricos, que sólo hacen situarla desde fuera o dimensionarla, en expresión de Zubiri. Es en

este acontecer donde se patentiza la temporalidad característica de la persona.

A este respecto, E. Levinas identifica el futuro no con el despliegue de la temporalidad subjetiva, sino con la apertura a lo irremisiblemente otro, a lo sorpresivo. Pero esto es lo que ocurre tanto en la relación intersubjetiva como en la muerte, donde cesa toda iniciativa por parte del sujeto al que sale al encuentro lo imprevisto e imprevisible. Es, pues, un tiempo que se cumple propiamente ante lo otro, lo no anticipado en un presente, y esto sucede tanto en la invocación por alguien otro como en el morir.

Pero, además, el morir es lo que recoge y unifica el tiempo de la vida mundana, ya que el vivir indefinidamente en la situación mundana e histórica es incompatible con el sentido que proviene de la futuridad del propio existir: sin el morir no se podría prometer, no se podrían tomar decisiones definitivas, se eliminaría la urgencia como nota existencial, no sería posible la esperanza... En las condiciones de la vida presente la persona solo puede ser mortal; de lo contrario, los actos personales quedarían truncados en dimensiones fundamentales. "La muerte está presente en la vida, nuestra vida es mortal; si no lo fuera, si se prolongara indefinidamente (lo que no debe confundirse con la inmortalidad del hombre), el tiempo del hombre se deshilaría, su acción no tendría que ver con fines. Si el tiempo no fuera acotado, no tendría sentido el problema de su empleo, no existirían alternativas" (QH, 209). De aquí que el fictum de una inmortalidad en el mundo y en la historia resulte del indiscernimiento entre la intemporalidad del sentido (expresable en futuro perfecto, más allá de su realización contingente, como ha expuesto Spaemann) y la temporalidad sucesiva indefinida, atrapada en el límite de la presencia mental.

La futuridad es lo que, a fin de cuentas, delata a la persona como libertad creada. La apertura al futuro no es propiedad subsecuente a la libertad creada, sino lo que la manifiesta como creada. Pues no está en ella abrirse o no al futuro, como si se supusiera a sí misma para luego ejercer su poder en libertad, sino que el futuro al que está abierta revela que es otorgada como libertad. "La libertad se alcanza en dependencia estricta de un otorgamiento creador" (AT, I, 232).

Pero esta apertura al futuro es a la vez su destinación al origen, que se inaugura con el nacimiento, por lo que no está en el hombre ni instaurarla ni destruirla. El novum que la libertad conlleva no tiene antecedente genético alguno, ni es originado tampoco por la situación en que se halla, sino que su origen es ex nihilo; cuando las situaciones previas a la muerte han pasado, la libertad de la persona sigue intacta, aunque exija otra situación para ejercerse.

Llamemos con Polo nativa a la libertad acabada de exponer. Pues bien, la libertad nativa no se termina de entender aisladamente, sino que se dualiza con la libertad de destinación, en atención a la dualidad que compone el futuro con el pasado de la situación encontrada. En este

sentido, la libertad nativa se describe como aceptación de esa situación, y la libertad de destinación, como su prolongación en la donación que busca aceptación por parte de quien recibe la donación. La situación encontrada es en primer término la de haber sido creada y, en coherencia con el don recibido y aceptado en la libertad nativa, es ella misma la que otorga el don a la espera de que le sea aceptado. Lo cual deja pendiente la cuestión de la situación posible tras la muerte, en la que nos fijaremos un poco más adelante.

III. Conexión sistémica entre la cultura y la muerte

Vamos a dar un cierto rodeo para volver luego a nuestro tema. En el pensamiento clásico la cultura como actividad humana carece de un espacio conceptualmente definido, ya que ni es praxis ni es poíesis, si estas se entienden como direcciones excluyentes de la actuación. Ciertamente, la cultura tiene que ver con los medios, como la poíesis, pero también con la configuración interna de la acción, que es el ámbito de la praxis. Algo análogo a lo que sucede con el trabajo y con toda actividad simbólica, que, pese a no tener rango de fin para el actuar humano, tampoco se reducen a medios instrumentales.

Un modo posible y adecuado de afrontar el problema es poniendo en relación el amplio campo de la cultura con la opacidad del cuerpo, que, al no ser inmediatamente expresivo, ha de valerse de una serie de medios, en alguna medida convencionales, en los que prolongar y hacer patente su capacidad expresiva limitada. Si bien vemos corporalmente la alegría, el gesto suplicante, el pensamiento, etc., hay un resto que se oculta no sólo para los demás –hasta el punto de permitir la simulación–, sino incluso para el propio sujeto. Lo cual se advierte de modo particular en el hecho de que el alma no consigue sumar al cuerpo en su tránsito a la vida inmortal. La falta de transparencia de este se lo impide. En consecuencia, el abandono definitivo del límite mental ha de ser a la vez el abandono de los medios culturales, en tanto que se deben a la resistencia del cuerpo a ser penetrado y esclarecido plenamente por el alma.

Bajo otro punto de vista ya hemos visto que el yo autorreferencial requiere un complemento, ya que formalmente considerado es el mismo en todos los hombres, no llegando a exponer la esencia peculiar e irreductible de cada uno. Esta esencia concomitante del yo perdura con su vida, pero no llega a formalizar íntegramente el cuerpo recibido. Pues el cuerpo no deja en ningún momento de estar disponible, así como sometido a leyes y condiciones físicas, pese a no reducirse a ello por participar de la índole subjetiva del yo.

Desde estas premisas la muerte no es primordialmente la desintegración del cuerpo y la pervivencia del alma, tal como expone Platón en el Fedón, sino que es todo el hombre de carne y hueso el que se muere, ya que el mundo, la historia y el conjunto de la cultura como ámbitos corpóreos de actuación se pierden con la muerte. El morir está en

el ser del hombre, no es un mero hecho. Ser mortal y ser persona guardan una relación sistémica porque solo la persona se sabe mortal en su ser. Señala Polo con la tradición cristiana que la muerte no es infligida al cuerpo como un castigo, sino al yo unitario, que experimenta con ella una quiebra, solo descifrable como consecuencia de su naturaleza caída.

La muerte no es castigo porque haya tránsito, sino que el tránsito es un hecho natural, pues las condiciones objetivantes de la vida premortal no son prosequibles indefinidamente y a estas condiciones corresponde el hecho del cuerpo, que ni es tenido como objeto ni está en perfecto ajustamiento con el yo personal. Lo que hay de pena o castigo en la muerte se acusa en las deficiencias previas debidas a la corporeidad opaca y a la necesidad de objetivación, que lastran el modo humano de vivir. Y lo que la muerte tiene de ganancia es que solo tras ella se puede abandonar definitivamente el límite mental y dar paso a la reintegración del cuerpo (o resurrección) en unas condiciones tales que no sean precisas las configuraciones culturales para su manifestación dialogal con las personas con que coexiste y con su origen y término de destinación personal.

Así pues, la nueva situación que se abre tras la muerte viene dada por el acabamiento de la configuración cultural y práctica de la vida humana. No queda ya margen para una libertad nativa, en la medida en que con la muerte la vida permanece fijada en lo que el ejercicio de la libertad propia ha dejado plasmado en el hombre. Pero no sucede lo mismo con la libertad de destinación, pues el hecho de que el hacerse de una vida que ha comenzado no pueda ya tener lugar no tiene por qué suprimir la conciencia de haber tenido comienzo y en congruencia con ello la de saberse destinado. Entregarse al Origen que es mi destinación es un acto de libertad ya cumplido antes de morir y en vista del morir, pero no se ve que tenga que desaparecer post mortem –lo cual frustraría sus actos previos de libertad–, sino que más bien halla su coronación en la aceptación por el Ser originario del propio don, y esta aceptación es lo que permite a la criatura humana la renovación continuada de su donación libre.

EL MÉTODO DE LA GNOSEOLOGÍA. UNA INTRODUCCIÓN AL TOMO III DEL *CURSO DE TEORÍA DEL CONOCIMIENTO* DE LEONARDO POLO.

Fernando Haya.

1. Planteamiento: examen de los criterios rectores del *Curso de teoría del conocimiento*.

En el marco de estas jornadas, mi contribución al estudio del tomo III del *Curso de teoría del conocimiento*¹, se centra en la consideración del método de la gnoseología de Polo. El *Curso* puede considerarse la obra de madurez del maestro: contiene la exposición gnoseológica del método del abandono del límite, en un sentido direccional que llamaremos aquí *ascendente*.

Las operaciones mentales de que el libro trata no sólo requieren del lector la pertinente distinción nocional o temática. Exigen principalmente un ejercicio metódico efectivo, que alcance a advertir, junto con el desenvolvimiento de cada operación, las nociones filosóficas vinculadas a su dominio respectivo. La obra acude a una confrontación crítica con determinados planteamientos históricos, con arreglo a cierto criterio que veremos en seguida².

El Curso de teoría del conocimiento no sólo incluye la gnoseología de Polo sino el núcleo de la distribución propuesta para la Historia de la Filosofía. Una distribución que no sigue la ordinaria secuencia cronológica, sino que responde a un patrón de carácter puramente teórico. La serie en cuestión enlaza los problemas al ritmo del compás que pide el método. El método pide ajuste entre la noción considerada y el acto cognoscitivo desde el que la noción se abre; el acto a cuya luz muestra aquélla su contenido temático. *A sensu contrario*, el eventual desajuste entre método y tema hace emerger una aporética.

¹ L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, t. III, EUNSA, Pamplona, 1988. Me he ocupado también de la temática de este tomo especialmente en mis trabajos "La superación del tiempo (II): el estatuto de las modalidades según Polo", en *Studia Poliana*, 2005 (nº 7), pp. 41-74; "El tiempo y las modalidades en Leibniz" en A.L. GONZÁLEZ (ed.), *La metafísica modal de Leibniz*, en *Anuario Filosófico*, XXXVIII/1, 2005, pp. 163-186; y en " Los sentidos del tiempo en Hegel", en *Studia Poliana*, 2007 (nº 9), pp. 67-102.

² Además de incluir -en su último tomo- la exposición de la ganancia temática correspondiente con la segunda dimensión del abandono del límite. En esta segunda dimensión, el abandono del límite da cuenta de la esencia extramental, según un proceder metódico que Polo llama *explicitación en pugna*, y que ejercita en concreto la operación intelectual más alta, la razón. El *Curso* contiene también por tanto una significativa parte de la metafísica de Polo. Cfr. L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, t. IV, 2ª ed., EUNSA, Pamplona, 2004.

Sin embargo, la aporética en cuestión resulta metódicamente útil: del modo que vamos a considerar. La investigación gnoseológica explora y trae a fórmula explícita las aporías, con vistas a la correspondiente desobturación. La eliminación de un planteamiento aporético se sigue de la rectificación del emplazamiento -trascendental- en el que la noción *queda*, por decirlo así, *atravesada*. Las nociones gnoseológicas colisionan unas con otras, obturan el camino, en la medida en que *no están* en la constelación pertinente. De la rectificación del emplazamiento gnoseológico inadecuado se deriva también un despejarse del horizonte teórico, de suerte que la apertura en cuestión es claro índice de acierto metódico.

Una *aporía* es la fórmula de un planteamiento que excede del ejercicio pensante correspondiente. Nótese: es un tema excedente sobre el método empleado. Pero resulta que en teoría del conocimiento lo explícitamente temático es el método del pensar. Las nociones gnoseológicas vierten el método en tema. La noción gnoseológica denota la índole del pensar, repara explícitamente en *la forma del acto* cognoscitivo. Esta última terminología requiere precaución para evitar malentendidos. Siempre que se salga al paso de tales equívocos, no habrá inconveniente en afirmar que la índole de los actos cognoscitivos - tematizadas en nociones gnoseológicas- juegan como *formas esenciales* con relación a los correspondientes contenidos inteligibles.

Debe precisarse, con todo, la inflexión del significado de *forma* en semejante extensión connotativa; a saber: como una *cierta disposición*, en la índole del acto, de *los contenidos temáticos inteligibles*. Concretamente: la interpretación kantiana de la formalidad del pensamiento tiene el grave inconveniente de irrumpir en el contenido conocido, a modo de enlace que *a priori* vincula lo disperso. Kant añade al concepto del *a priori* la connotación de una acción sintética que *recorre* la pluralidad pura -la representación imaginativa del tiempo- con vistas a focalizar su dispersión. El hallazgo de la *aprioridad* cognoscitiva se dilapida así porque *supone* un contenido de suyo disperso y caótico. La formalidad del acto pierde la legítima vigencia *a priori* por carencia de distribución, es decir: al quedar amalgamada toda en una misma fuente de espontaneidad sintética³.

Max Scheler -especialmente en su *Ética*⁴- aporta un importante esclarecimiento del concepto de *a priori*. Scheler insiste en que la formalidad *a priori* del acto no debe tomarse como enlace, porque entonces el genuino contenido del fenómeno se dispersa. La noción de síntesis *a priori*- explica Scheler- es introducida porque de antemano se

³ El tiempo se confina ilegítimamente al dominio de la sensibilidad interna, cuando en verdad también comparece como objeto de la sensibilidad externa. Además la índole activa del mismo sentido interno se elimina con la consideración de la intuición pura como pura forma receptiva.

⁴ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethic und die materiale Werthethic*, GW, 2, p. 90 y ss.; trad.de H. Rodríguez en M. SCHELER, *Ética*, 3ª ed., Caparrós, Madrid, 2001. , p. 103 y ss.

concede que el contenido objetivo carece de suyo de *disposición formal* (de modo que esta última debe ser aportada por el acto)⁵.

No obstante, Scheler mantiene la vigencia del principio de correlación trascendental, en una dirección que rectifica la interpretación idealista. La correlación trascendental vincula los contenidos objetivos con los actos espirituales; en Scheler, en concreto, a través de la noción de esencia: las correspondientes índoles esenciales tienden -entre actos y objetos- determinadas conexiones aprióricas. Scheler mantiene, pues, el concepto de forma *a priori* del acto cognoscitivo -en general, del acto intencional o del espíritu-, con un sentido divergente del recusado en Kant. No se tratará ya de formas invasoras del contenido objetivo, sino más bien de formas alusivas a *direcciones de acto*⁶. *Direcciones de acto* significa: modos de apertura en relación con determinadas esferas o *dominios reales aprióricos*.

Pero el excurso se encaminaba a apuntalar el significado de la expresión *forma esencial del pensamiento*⁷. Una *noción gnoseológica* expresa temáticamente *la forma* del pensamiento. Esa forma no es única sino distributiva en diversidad de actos. Y se habla de forma *a priori* no porque se adelante una síntesis superpuesta al contenido. Se habla de *forma a priori* del acto en el sentido de iluminación, de apertura. El acto cognoscitivo *abre con arreglo a dirección, a pauta*. La *formalidad* del acto es esta íntima condición (*a priori*), ejercida a modo de apertura hacia un determinado orden de contenido inteligible; es decir: hacia una esfera de inteligibilidad exclusivamente accesible en función de la apertura determinada por la forma del acto.

Desde aquí se comprende también el método distributivo en aporías. La aporía es cierta fórmula desajustada con el tema, el cual es de suyo inteligible; no lo es en cambio en *la forma* que reviste su presente expresión. La aporía envuelve al tema en nociones que no vienen al caso. Incorrectamente tematizada, la noción *colisiona* con el tema, se atraviesa.

⁵ Correlativamente, en Kant la acción del entendimiento salta hacia la representación sensible, de modo que esta última queda desatendida en su específico valor intencional. Kant inmiscuye la experiencia del tiempo imaginativo en la perfectamente diversa experiencia del tiempo externo, pero además fuerza la equivalencia entre la unidad del tiempo (en que *se piensa*) y la condición última de posibilidad del objeto (*yo pienso en general*). La equivalencia en cuestión es la base de la crítica kantiana al paralogismo de la psicología racional, crítica que mezcla -según Scheler subraya- los siguientes elementos completamente heterogéneos: a) el yo percibido; b) la persona que ejecuta el acto cognoscitivo; c) el tiempo fenoménico; y d) la condición articulante del tiempo en relación con el objeto en cuanto tal. Sólo este *último elemento equivale al límite mental de Polo, descrito como articulación del tiempo en presencia*. Cfr. M SCHELER, *Der Idole der Selbsterkenntnis*, GW, 3, p. 245, nota 1; trad. de I. Vendrell, *Los ídolos del autoconocimiento*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2003, pp. 64-65.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *Der formalism...*, ed.cit. , *passim*.

⁷ Sin que necesariamente se comparta ni el esencialismo metafísico de Scheler.

La noción se interpone porque ella misma está desasistida, fuera de control metódico⁸. La confusión temática procede de desatino metódico.

La noción está dislocada. El emplazamiento de la noción gnoseológica remite a la forma del acto cognoscitivo, al que, por así decir, la noción presta voz. Por eso, la forma del pensar -vertida fuera de lugar- *se atraviesa*. En lugar de esclarecer, se interpone. La aporía es un defecto formal percibido a modo de exceso – como acumulación temática que abruma-. El desajuste enraíza en dislocación metódica, en incompetencia nocional. La noción dislocada no esclarece porque ella misma es oscura. Entra en conflicto con el contenido, al que sofoca. La colisión se extiende también al haz de las nociones colindantes. La indisposición en la noción rectora difumina el contorno. El oscurecimiento en cuestión repercute doblemente: en ininteligibilidad del tema y en detención del acto de pensar. A uno y otro respecto atiende la dualidad proscutiva de la operatividad intelectual⁹.

La aporética no deriva del tema, sino del desenfoque metódico. La aporía explicita el desenfoque, lo hace patente. De ahí, precisamente, la utilidad metódica del ejercicio que delinea los contornos precisos de las aporías. Las fórmulas que se destinaban a apertura se vuelven rémoras, en función de una expresión nocional torpe. Esta última concierne -según veíamos- a la índole formal *-a priori-* del acto cognoscitivo. El desenfoque debe atribuirse al acto. La imprecisión de la noción rectora es oscurecimiento, pérdida del control intelectual. Un descontrol volcado en lo real a modo de opacidad impenetrable.

Pero ni la realidad es de suyo ininteligible, ni el pensar se detiene en un fondo que no alcance transitar. Polo enuncia este convencimiento como axioma gnoseológico central D, *sobre la infinitud operativa de la inteligencia*. El ejercicio operativo de la inteligencia no se detiene. A diferencia de la potencia sensible, la inteligencia no debutaría siquiera si su acto estuviera destinado a la extinción¹⁰. Si la operatividad intelectual no se detiene, contamos entonces con un criterio heurístico: la

⁸ Esta última expresión no connota intromisión del acto voluntario. El control metódico se refiere en exclusiva a la medida intrínseca de claridad nocional.

⁹ La negación sigue a la advertencia habitual de la insuficiencia del pensar abstracto, en cuanto tal pensar. Con los abstractos no *se ha pensado todo*. La operación racional es en cambio prosecución dirigida a colmar la insuficiencia del abstracto con relación al tema real. Con los abstractos *no se ha pensado suficientemente la realidad*.

¹⁰ No se trata de un principio psicológico, sino propiamente trascendental. La tesis no alude a una condición fáctica de la intelección -en determinados casos- sino a su índole esencial constitutiva. Una inteligencia destinada a la extinción es, simplemente, un contrasentido metafísico. La intelección excluye la limitación terminante. El límite mental, por su parte, no sólo no contradice sino que constituye preciso contrapunto de la operatividad infinita de la inteligencia.

formulación y ulterior solución de la serie aporética que encadena la prosecución del pensamiento¹¹.

Se trata de una guía metódica en dependencia del abandono del límite mental. El axioma D afirma la infinitud operativa, y ésta es a su vez contrapunto del límite objetivo del pensamiento. La potencia intelectual no se satura en virtud de su crecimiento habitual; eso equivale al hecho de que ninguna operación desoculta el límite. La permanencia del límite mental se llama *constancia*. La constancia no deja- *a limine* – a la operación intelectual exhibir el fundamento, el ser. De ahí que deba declararse la definitiva guarda implícita del fundamento.

La gnoseología se subordina a la metafísica (y a la antropología trascendental). La subordinación introduce una doble dirección metódica, denominadas aquí, respectivamente, *descenso* y *ascenso*. Puede decirse también: el criterio procesativo depende de la correlación trascendental. Aunque Polo no emplea -que yo sepa- esta terminología, el abandono del límite mantiene la correlación trascendental. Denominamos a la vigencia hegemónica de este último principio *aseguramiento del valor heurístico de la filosofía primera*. A continuación precisaremos el significado de este aseguramiento en el desarrollo específico de la gnoseología poliana.

2. El ascenso metódico *en ajuste* con el aseguramiento del valor heurístico.

El aseguramiento del valor heurístico se asienta sobre el sentido direccional descendente del método en filosofía primera. El método filosófico primero rehúsa esencialmente un sentido direccional en *ascenso*. La gnoseología en cambio sí asciende. La teoría del conocimiento es dimensión filosofía primera, pero de rango menor, disminuido. El descenso es más excelente que el ascenso. Uno y otro deben tomarse, con todo, según ajuste: como *momentos* direccionales del método en filosofía primera.

La jerarquía desciende desde los principios al método y pone al descenso metódico por encima del ascenso. El descenso es superior porque es el momento heurístico, que *advierde, descubre*. El ascenso en cambio se establece *derivadamente*, es decir: se acompasa, se acopla con aquél aseguramiento del valor heurístico. El acoplamiento es la distribución procesativa de la serie aporética. Lo más alto son los

¹¹ La precisión en el enunciado de estas últimas constituye ya un indudable acierto metódico, porque, como dice Aristóteles, no atina a soltarse quien ignora la atadura. Pero la rigurosa determinación del nudo aporético se obtiene *a parte post*, porque el planteamiento, el enunciado -en que formalmente consiste la aporía- se pone en función de la solución teórica, de la prosecución del pensamiento. Como quiera que se mire, un *límite mental* es cabalmente detectado -y desocultado- en su rebasamiento. Derivaremos de aquí la condición esencialmente descendente, es decir, heurística, del método de la filosofía primera.

principios trascendentales. El método es también trascendental pero en la medida en que descubre los primeros principios. Por eso hablamos de aseguramiento del valor heurístico del método.

El método es trascendental *en derivación*. Por su parte, el estatuto de la gnoseología es a su vez derivadamente trascendental con relación al de la metafísica. Eso quiere decir que, precisamente, el aseguramiento heurístico prohíbe que se dote al pensar de índole trascendental originaria. Por eso los axiomas de la teoría del conocimiento no son primeros, sino que se subordinan a los primeros principios.

Leamos el siguiente texto, introductorio del tomo III: "A partir de estas observaciones preliminares, que aprovechan el planteamiento expuesto en los volúmenes anteriores, es posible caracterizar más de cerca la prosecución operativa. Se trata de sacar algunas consecuencias del planteamiento axiomático. Aunque no soy partidario del uso deductivo de los axiomas, en cuanto que concluir desde la axiomática daría a la teoría del conocimiento un aspecto excesivamente demostrativo (lo que normalmente evito, ya que la demostración es sólo una parte de la teoría), en este punto es oportuno argumentar porque conviene encontrar una guía para subir"¹².

Si la gnoseología adoptara la mera forma de una demostración a partir de axiomas, éstos se consignarían a título de primeros principios. Pero no lo son, de modo que la gnoseología *sube* hacia la metafísica: "Como la inteligencia no empezaría si no siguiera, tenemos que ver el seguir desde la operación incoativa, y al revés: ver cómo se prosigue desde la abstracción es inherente a la abstracción"¹³. Para evitar el círculo metódico se introduce una doble dirección, descendente y ascendente.

La doble dirección responde a una exigencia doble: impedir la pérdida del valor heurístico (que desciende desde la advertencia de los primeros principios), *y dar cuenta - a la par-* del ascenso gnoseológico. "Para evitar el círculo -continúa Polo-, la axiomática debe proporcionarnos una guía. El planteamiento axiomático se puede utilizar demostrativamente, sin caer en una teoría del conocimiento sistemática, para evitar oscilaciones como la aludida. Los axiomas son demasiado importantes como para ir desde ellos hacia abajo (y demostrar es ir hacia abajo) si no es con vistas a una elevación"¹⁴.

Se afirma en primer término que la formulación axiomática de la teoría del conocimiento no sigue a una intención demostrativa -mero descenso desde axiomas-. Los axiomas, dice Polo, *son demasiado importantes* para que su uso se limite al demostrativo, de carácter meramente lógico formal. Como no se destinan a una trivialidad semejante, el alcance de los axiomas mira a la elevación, es decir, mira al aseguramiento del valor heurístico del método. Con todo se busca una

¹² L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento*, t. III, ed. cit., p. 5.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Id.*

guía que conduzca la teoría del conocimiento. Esta última sí concede cierta demostración desde los axiomas. Concretamente, Polo alude al axioma central D, exigente de la prosecución. *Puesto que ha de poderse seguir*, debe desobturarse la aporía que detiene. Se trata de un descenso *desde* los axiomas gnoseológicos, pero a la vez de un *ascenso hacia* los principios metafísicos.

La gnoseología *asciende en ajuste*. El ajuste connota el acoplamiento nocional respecto del descenso que advierte los primeros principios. Esta última advertencia es habitual. El *Curso* no culmina el ascenso, sino que –todo lo contrario– se dirige a notar que la operatividad intelectual no explicita el fundamento. El método de la filosofía primera –y a mi juicio así es en Polo –no *sube* para después descender, sino que *logra y asciende o ajusta*. Advuértase que el logro es metódico, es decir, heurístico; descubre novedad; esa novedad son los primeros principios. El método logra por cuanto no se enreda consigo mismo, en cuyo caso perdería el carácter trascendental. En suma, es trascendental porque se asegura la ganancia de tema: los primeros principios.

El valor trascendental del método se traza en el acompasarse con el ser; no en tantear, ni en admitir la germinación de los principios en el seno del método. Que el método de la metafísica es habitual significa que desciende. El descenso no es puro, porque no se trata de una especie de revelación sobrenatural. Eso estaría en las antípodas del planteamiento filosófico de Polo. De ahí que convenga proceder al ajuste entre el descenso y el ascenso. El ajuste expresa la forma según la que se piensan los principios. El descenso asegura el valor heurístico o trascendental del método. Pero el ascenso atiende precisamente a *la forma del pensar*, en orden a que se franquee el acceso al ser.

No se pondrá suficiente énfasis en la nitidez del realismo de Polo: el valor trascendental del método –en neta rectificación del planteamiento idealista– se asigna a logro temático. Por su parte este último se mantiene en dependencia del despojo de la suficiencia objetiva. El método es trascendental porque *conoce lo trascendental*. El método es derivadamente trascendental con relación al tema. *Derivación trascendental* significa cesión de prioridad en la jerarquía de lo primero. La verdad cede al ser. La libertad por su parte es trascendental porque conjuga un significado más alto del ser, la coexistencia.

La libertad no se pone a contrapelo de la prioridad metafísica. Los trascendentales personales *abren* la antropología, no la oponen ni la contrastan con el fundamento. La oposición es metódicamente chata, y temáticamente mezquina. La generosidad personal equivale a lo contrario de ponerse a costa de la merma de los primeros principios. Debe evitarse la interpretación voluntarista de la generosidad trascendental. La libertad es apertura visiva, no salto ciego. Al contrario que la espontaneidad de la razón práctica kantiana, que es fuerza tendente a salvar en puro esfuerzo voluntario la ceguera teórica previamente declarada. Nada de eso hay en Polo. Nocionalmente la libertad es acto –la prioridad aristotélica no se

remueve, se subraya-. La generosidad trascendental no se afianza en pugna con el horizonte del ser. Por ello Polo se guarda de atribuirla a la voluntad, que es potencia.

Pero nos interesa ahora el método de la gnoseología. Un método trascendental en derivación. La derivación trascendental asegura el valor heurístico de la gnoseología, evita *desde arriba* el extravío. Mantiene la heurística del abandono del límite, su ganancia neta. El abandono se refiere al límite porque detecta que la antecendencia *supone el ser*. La suposición mantiene su *constancia* porque se oculta -de manera indefinida- en la prosecución operativa de la inteligencia. De modo que la exposición de la serie operativa ascendente no culmina con la exhibición del fundamento, sino que declara su definitiva guarda implícita. El *Curso* expone la serie ascendente de las operaciones y tensa el contraste supositivo entre la presencia mental y el fundamento; hasta que aquélla abdica definitivamente en favor de éste. Subráyese, por tanto: la gnoseología concluye hacia arriba, *en salto*, no en continuidad. No llega de suyo, debe *dar paso*. Con la guarda definitiva del fundamento queda por su parte asegurada la prosecución operativa infinita de la inteligencia, pero sobre la base del agotamiento de su alcance trascendental.

3. Desajuste de la noción de *todo* en la versión modal del tiempo.

La dirección expositiva del *Curso* es ascendente. Conviene confrontar, examinar, perseguir en su guarida -trascendental- las nociones tradicionales, formuladas en ejercicio titubeante de las operaciones intelectuales. Hay en Polo una rectificación profunda del método trascendental. De una parte no se renuncia al método que vincula la noción con su correspondiente acto cognoscitivo. De otra, se evita establecer el método al margen de su valor metafísico. Hay que impedir el enredo del método en su propia constitución.

El elenco de criterios gnoseológicos rectores enumera en primer término el aseguramiento del valor heurístico de la filosofía primera. En segundo lugar, la prosecución operativa. Aquí se mantiene la vigencia trascendental, pero en un sentido restringido que ajusta las nociones. El ascenso incluye además un margen no sujeto a protocolo, un procedimiento tentativo, de indagación. La prosecución distribuye en serie aporética en función del hallazgo de nociones dislocadas. Hay que buscar esas nociones y explicitar las derivaciones aporéticas a que dan lugar. Por último, salvar las aporías.

En el dominio de la operación negativa, la totalidad es una noción rectora dislocada. La idea de *todo* convoca un vasto cúmulo aporético. La problemática del argumento ontológico enraíza aquí. El argumento ontológico descansa en la noción del máximo pensable, que es a su vez cierta inflexión del concepto de todo. Pero si se reconduce a su auténtico emplazamiento, la totalidad pierde fuerza, se enerva. Este debilitamiento

es positiva consecuencia de precisar qué se entiende en verdad cuando se piensa *todo*.

No se piensa todo, sino, más bien: que *el abstracto X no es todo lo que cabe pensar*. Lo pensado en la operación negativa es determinación segunda, a saber: cierta referencia intencional a abstractos (X, Y, Z...), la cual fija en notas -dejando otros aspectos inteligibles de los mismos abstractos- cierta común generalidad entre ellos. La generalización negativa deja *restos*: no sustituye a los abstractos, que son las determinaciones directas o primeras. Los abstractos son articulación inteligible de intenciones sensibles; las ideas generales iluminan sólo parte de los abstractos.

Esta distinción incide en el problema del tiempo. Significa, de entrada, que la articulación inteligible del tiempo -es decir, los abstractos- precisa del concurso de la sensibilidad. Por lo tanto, no hay modo de volcar la objetivación del tiempo en nociones lógico modales. Ahora bien, esto precisamente es lo que Leibniz pretende al convertir la eternidad de Dios con la totalidad de lo posible. El argumento modal leibniziano sobre la existencia de Dios se parece a los que emplea Duns Scoto. La posibilidad es el concepto modal rector, el que distribuye la lógica de modalidades.

La negación de lo posible es lo imposible, pero la negación de lo imposible se convierte con lo necesario si se considera que lo necesario es aquello cuyo contrario es imposible. Lo posible es la compatibilidad nocional, opuesta a la contradicción (que describe la imposibilidad). Pero si la posibilidad que se tiene en cuenta es *toda*, entonces fuera de ella sólo queda lo imposible. Luego la posibilidad total es necesidad, y en consecuencia existe. Sólo hay que anteponer una cláusula que pruebe la posibilidad de la idea de totalidad de lo posible.

Ahora bien, se oculta una falacia. Primero porque no existe el máximo inteligible, es decir, falla la referencia significativa de la noción *totalidad de lo pensable* (es decir, de lo posible). Se trata de cierta noción difusa que escapa al efectivo acto de pensar comprometido con ella.

En segundo lugar, es inadmisibles atribuir a la esencia divina esa descripción. De ninguna manera es Dios la totalidad de lo posible. Por explicarlo de un modo simple: se trata de un concepto extremadamente estrecho para comprender la esencia divina.

La restricción de la lógica modal sale al paso de este malentendido, en el que se sobrepesa la cualidad ontológica de la esencia pensada. Se parte erróneamente de la identidad entre la esencia abstracta y la conjunción de notas lógicamente compatibles. Se quiere asegurar de ese modo la *supra-realidad* de lo pensado, por encima de sus *realizaciones* contingentes. Pero ni la esencia abstracta es idéntica con un conjunto de notas compatibles -puesto que quedan restos en los abstractos-, ni, sobre todo, la no contradicción entre las notas asegura la consistencia ontológica.

He denominado *contrasistencia*¹⁵ a la extrapolación inmediata de la no contradicción lógica como criterio de consistencia ontológica. La *contrasistencia* pasa por alto que la incompatibilidad entre A y no A *supone* tanto la negación de A (*A no es todo lo demás*) como *el instante*. No es posible que A sea B y no B en el mismo instante. Pero, ¿cuál es el valor real de ese instante? Indudablemente se significa una pura presencia objetiva porque el instante es un límite (en sentido matemático). Por lo tanto: el valor de la no contradicción no debe extrapolarse a consistencia ontológica de lo real. Con ello cae también la hegemonía de de la esencia pensada sobre sus "*realizaciones*".

No se trata de eliminar el valor lógico de la posibilidad, sino de restringir su alcance ontológico. Polo subraya la paradoja de que este divorcio -entre la esencia posible y el singular real- es introducido por el nominalismo. La reacción racionalista sigue a esa disociación. Ockham niega la consistencia del singular, al que priva de duración ontológica. El singular es reducido a punto no contradictorio, carente de continuidad en la dirección del tiempo. Polo, por su parte, no otorga dirección durativa real a la consistencia presencial del supuesto (debe atribuirse al concurso de las causas reales). Pero es el caso que el despojo nominalista lanza al racionalismo a la recuperación modal de la consistencia tempórea. La versión modal del tiempo es la totalidad de lo posible. Así, la consistencia eliminada por Ockham es compensada *por elevación*, porque -piensan los racionalistas- la eternidad asiste siempre a lo contingente. Asistiría en cada una de las posibilidades combinatorias, y naturalmente en la mejor de ellas (Leibniz). Pero el rodeo malentende el estatuto de las nociones modales a la par que concede algunos supuestos nominalistas.

En resumen. Hemos llamado la atención sobre el hecho de que las series aporéticas exigen búsqueda y tanteo. No puede ser de otro modo porque si no hubiera margen tentativo, entonces habría ascenso metódico puro. Pero un método así es incompatible con la constancia del límite mental. Un método así es precisamente la dialéctica hegeliana, a la que Polo se enfrenta. En la dialéctica deja de tener sentido el momento metódico que hemos llamado descendente. Según Hegel el método se basta como ascenso constructivo. No hay margen tentativo porque se cuenta con un protocolo asegurador de resultado.

Polo se enfrenta a Hegel. El ascenso exige búsqueda y tanteo, aunque no sólo ni principalmente. El tanteo es preciso porque la guía teórica debe dar también cuenta de los planteamientos históricos. Polo está lejos de amoldar a su gusto la Historia del pensamiento. Se prosigue si se acierta a encontrar los nudos aporéticos de hecho. Aparte de que el criterio de la prosecución se despliega en un plano que hemos denominado formal, porque se refiere a la índole operativa, no a su *contenido*.

¹⁵ Cfr. "La superación del tiempo (III): los sentidos del comienzo", en *Studia Poliana*, 2006 (nº 8) pp. 151-181.

Ya se ha aludido al desdoblamiento de la prosecución. La bifurcación atiende doblemente a la insuficiencia abstracta. Sólo una de las direcciones abunda en la insuficiencia de la forma de lo pensado con relación al pensar. La otra línea se aparta de esta dirección y pugna con ella: insiste por el contrario en despojar la insuficiencia formal que nota. La operación negativa piensa que el abstracto no es todo lo pensable. La noticia se vierte en determinadas nociones rectoras. La más significativa de ellas es el tiempo. No porque esta noción reduzca a este lugar su emplazamiento.

Al contrario: esa reducción –el trasvase modal-, es fuente de aporías. La noción de tiempo desborda de suyo el ámbito de la operación negativa. El mismo límite mental es descrito como articulación presencial del tiempo. Eso quiere decir que la articulación presencial del tiempo - adviértase: no el tiempo mismo- es también *forma de las formas que abrazan al objeto inteligible*. De donde se sigue lo siguiente:

La dislocación modal del tiempo introduce una aporética formidable. En efecto: si la operación negativa vuelca el tiempo inteligible en noción abarcante, entonces la plenitud formal del tiempo queda violentada a título de plenitud de contenido. La concentración modal del tiempo culmina con esa depuración hegeliana del concepto de lo posible. *Posible* pasa a significar -en Hegel- *variación negativa pura*. Y esta noción responde al esfuerzo especulativo que quiere la coincidencia del método con el tema (el tema que por principio *escapa* al concepto: el tiempo).

Los cabos atados a través de la variación negativa pura son diversos. De una parte, Hegel responde a Kant, cuyo sistema quedaba preso de la representación imaginativa del tiempo. De otra, Hegel recoge la herencia racionalista: el análisis puro hasta la idea simple y la determinación modal del tiempo. Naturalmente, deben pulirse las aristas que sobran. Interesa destacar que la aporía resultante es fabulosa porque también lo es el intento de expresar *como contenido pensable* la forma de las formas de la objetividad inteligible; en suma: el tiempo. De ahí que la aporía resultante concierna al *comienzo* absoluto del pensar.

El límite mental no admite esa implementación interna desde la forma hasta el contenido. Hegel ve mejor que Kant que la presencia mental articula el tiempo. A tal punto, confía a la plenitud del tiempo -es decir a la variación negativa pura- la totalidad del contenido pensable. A ese resultado sigue la contemplación, el sujeto eterno. Así el acto en presente implementa la potencia y la eternidad se hace idéntica con el tiempo. Pero se trata de una eternidad deficitaria, en la que el sujeto absoluto planea sobre el trabajo constructivo del concepto, y debe introducirse la alienación arbitraria de la Idea.

La construcción es deficiente. Porque si, precisamente, la presencia articula el tiempo, es decir, si es condición iluminante de la esencia inteligible, entonces, la presencia no comparece como contenido pensado, se oculta. Para decirlo con los términos de Hegel: el *elemento* de la racionalidad rehúsa –en contra del autor- el estatuto *material* que lo

declara *elemento* y lo añade progresivamente al contenido. Dígase más bien que la *forma* elemental del pensar articula el tiempo sin integrar su contenido¹⁶.

El comienzo absoluto del pensar es aporético. Esta aporía es conjurada a través de la distribución del comienzo, en la que se procede a ampliación. El límite mental prohíbe la edición objetiva de la forma inteligible que articula el tiempo, la presencia mental. Esa misma tesitura impide el comienzo absoluto del pensar. De manera que tampoco cabe un establecimiento metódico exclusivamente ascendente, es decir, una regla o protocolo que asegure subir a los principios. Por lo tanto, debe procederse a ampliar el comienzo.

La *ampliación del comienzo* ajusta las nociones con vistas a franquear el ascenso. El comienzo filosófico se asienta en la dinámica natural de la inteligencia, sin seguirse necesariamente de ella. Se comienza porque ya se ha comenzado –en la abstracción– pero de tal modo que se repara en la intelección abstractiva. El comienzo filosófico es libre, pero no exento. No hay comienzo absoluto, no hay método asegurador de un principio terminal.

Se comienza *en* el comienzo, en el proceder natural de la inteligencia. Pero no de cualquier modo, porque la filosofía requiere tanto de la advertencia del ser, como de la tematización conceptual. Como esta última queda siempre a la zaga, es preciso ampliar metódicamente el comienzo.

La ampliación retrocede, como *en salto*, hacia una cota más alta desde la que otear los principios. Pero no salta en vacío, sino que descubre. Se obliga además a exponer el camino en ascenso, con un empleo más nítido de las distinciones hegemónicas. Las distinciones filosóficas abren el horizonte para plegarse a la índole distintiva de los primeros principios. La correspondencia entre método y tema es heurística. Debe decirse así porque los primeros principios no admiten suposición. La filosofía no *pone* ni *supone* su tema. El método no se superpone, y por eso excluye el *ascenso tentativo*. *Tentativa* es en principio incompatible con *saber de los principios*. Pero tampoco es posible un *ascenso puro*, un protocolo asegurador de la comparecencia final.

Si el acceso a los primeros principios no es tentativo ni admite posposición metódica, se sigue que el método *desciende*. El descenso es el valor heurístico del método y por lo tanto vigencia metódica

¹⁶ Así pues, la propuesta de Polo se enfrenta a Hegel. Pero también a Heidegger. Contra Hegel, porque el límite mental no comparece en presencia. *El haber no lo hay*. No existe un método de ascenso puro. La posición de Heidegger es justamente la contraria. Como no hay criterio puro en ascenso, el pensar se mantiene como pura tentativa. Polo expresa muy gráficamente el método heideggeriano cuando dice que el método de la pregunta *sale a buscar fortuna*.

trascendental. Eliminado el tanteo y el cálculo que pospone, sólo queda un ascenso. Acompasado con el descenso. Tanto el tanteo como la posposición protocolaria interponen una barrera. *Primeros principios* no reza con *llegar a conocer si acaso*. No se tantea, pues, no se sube. No se explora *por si acaso comparece el ser*. Tampoco se sube porque se cuenta con una regla segura. Lo primordial no admite posposición, el ser no sufre *quedar de antemano fuera de alcance*. Por consiguiente, no hay que decir: *se tantea, se sube, se logra, y se desciende*. Sino: *se alcanza y se desciende*, al compás de un ascenso que abre el comienzo porque expone temáticamente la advertencia de los primeros principios.

HEGEL Y LA INSUFICIENCIA DEL SABER HUMANO (esquema de la intervención)

Juan José Padial

Hegel nota la insuficiencia del saber humano en un estadio de la generalización (no en la abstracción).

Partir de lo elemental lleva a confundir el pensar y el tender en la misma prosecución de aquél. Por eso no es extraño que, al final de su esfuerzo hercúleo — o dionisiaco, tanto da —, el pensar de Hegel desfallezca y haya de apelar a la práctica.

"El alfa y el omega de toda la filosofía es la libertad" Schelling a Hegel, 1795.

1. Una virtualidad en el hallazgo cartesiano del *cogito*: el *cogito como claridad*. (Polo, 1, 2, 3, 4).
2. La justificación retroactiva del comienzo. La finalidad pura. (Polo, 5, 6, 7, 8, 9) Hegel (1 (§78), 2 (§ 83), (4 § 88),
3. El absoluto como contemplación. El resultado. La subjetividad. (Polo, 10, 11, 12, 13), Hegel (5 § 84), (6 § 90)
4. El *Logos* y la criatura fuera de Dios y en Dios, según Eckhart. (Polo, 14, 15, 16).
5. Pensar y tender. Hegel (3 (§ 80),

Polo. CTC III/ V-1

[1] Hegel procede a una rectificación de la perspectiva cartesiana; porque en Descartes la idea clara y distinta es objetiva, es decir, está sujeta a una mirada, a una inspección del espíritu. La idea clara aparece ante el que la piensa: la extensión es una idea clara; el *cogito* también lo es. Pero, además, **el cogito es la claridad primordial**. Lo cual significa, a su vez, que **el sum puede** acompañarlo o **dejarse de lado**. (...). el afianzamiento de la pensabilidad ideal tendría que ser inmediato y sin reflexión: una evidencia evidente sin ser evidencia de nada, igual a sí misma sólo en cuanto indiferenciada de sí. (...) sólo si eliminamos la necesidad de un sujeto pensante previo, podemos establecer un comienzo estricto que sea mínimo.

[2] La correspondiente subjetividad-pensante-de-lo pensado no es el punto de partida, pues no sería ejercida. Esto se expresa así: el ser vacío es nada. Nada significa: lo que se requiere, como pensar, para pensar el ser.

[3] Para Hegel, pensar es un esfuerzo, un trabajo encaminado a pensar todo lo pensable, que solamente en el término podría reconocerse, puesto que sólo entonces es saber absoluto. Ahora bien, si se trata de un vacío, como para pensar un vacío no se necesita ningún esfuerzo, y el vacío no es la idea de un esfuerzo, el pensar no se podría captar en su índole de impulso.

[4] Un objeto puede ser completamente abstracto (separado), un pensar no puede ser completamente abstracto. Según Hegel, si se empieza con un pensar abstracto, se incurre en una confusión irremediable.

[5] La indeterminación, la exclusión de posesión operativa y de inteligibilidad propia.

[6] Un proceso que concentra su ímpetu en una superación, *no debe depender del comienzo*. Si el proceso tiene que ir hacia delante (como proceso teleológico), hay que eliminar su dependencia *causal* respecto de los momentos anteriores. Si esto se lleva al límite, resulta que el momento inicial no puede precontener nada, y por ello se dice que es completamente indeterminado.

[7] nociones como nuevas respecto de las anteriores; las nociones no se asientan en un principio *in quo*; si se trata de novedades puras respecto de las anteriores, no pueden estar precontenidas en las anteriores — sino al revés—: las nociones están levantadas, no sustratadas; son asumidas, no yacen.

[8] La mediación como relación es teleológica. La finalidad no está presupuesta porque el principio de identidad engloba eternamente su formulación desarrollada.

[9] El movimiento como inmutación (*actio in passo*). El comienzo hegeliano no es inmutado, *y por eso el proceso es dialéctico*. Si el comienzo no es inmutado, el *momento* ulterior sólo es innovante si es negativo y si el movimiento — *werden* — es la unión de ambos (tercer momento).

[10] ese resultado implica la Idea absoluta (una interpretación de Dios). En Hegel, el sujeto ha de ser sin determinación fáctica alguna.

[11] un saber que requiere un contenido pleno está subordinado a ese contenido pleno, y no se mantiene en una plenitud propia.

[12] La contemplación, en Hegel, no genera absolutamente nada.

[13] La contemplación en Hegel es, inexorablemente, memoria trascendental.

[14] (Eckhart, sobre el Logos) él mismo puede ser diferencia sin ser por esto una diferencia discreta (una diferencia que se *pone* como otra), es decir, sin dividir la identidad divina.

[15] Eckhart elucubra sobre la distinción de la criatura *fuera* de Dios y *en* Dios, en el sentido de proponer una anulación de la exterioridad de la criatura por medio de un salto que (la) instala en la identidad.

[16] La criatura puede dejar de ser criatura a partir de sí — lo que es inválido — o bien que en Dios no lo es — lo que es válido —, y que ese no serlo es un estatuto al que la criatura puede acceder dejándose a sí misma — lo cual es inadmisibile.

[17] Partir de lo elemental lleva a confundir el pensar y el tender en la misma prosecución de aquél. Por eso no es extraño que, al final de su esfuerzo hercúleo — o dionisiaco, tanto da —, el pensar de Hegel desfallezca y haya de apelar a la práctica.

[18] La subjetividad es comprometida por un fallo en la consideración de la actividad intelectual.

Hegel, *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos del Bachillerato*, Museo Valenciano de la Ilustración y la Modernidad, Valencia, 2007. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.

[1] § 78. "El fin, considerado con más detalle, es el concepto real y que se realiza a sí mismo, tanto como un todo como también en sus partes, es decir, es el silogismo entero. El fin es, primero, en cuanto lo subjetivo, el silogismo entero, a saber: (1) lo universal inmediato, que no es sino en sí mismo, el cual (2) se determina o particulariza a sí mismo y (3) se empuja a sí mismo a salir fuera de sí, a la existencia."

[2] § 83. *La finalidad interna* es la que consiste en algo se sea recíprocamente en sí mismo tanto fin como medio, sea su propio producto y ese producto sea el productor mismo. De ese algo decimos que es un *auto-telos*.

[3] § 80. "El fin cumplido es algo externo que, por un lado, es producto y, por otro lado, fundamento del producir. En el fin cumplido, tanto resulta que lo operante ha quedado fuera de sí y ha transitado a lo que le es contrapuesto, a lo que le es contrario, como resulta que eso operante ha retornado también a sí a partir de la actividad mediadora y en el ser-otro no ha hecho sino encontrarse a sí mismo."

[4] § 88 "El proceso de aumento por *intussuceptión*, no por yuxtaposición, es decir, no es un aumento mecánico".

[5] § 84 "La idea comprende en sí (...) el verdadero estarse viviendo".

[6] § 90 "El *proceso* orgánico de *nutrición* es una determinación que hace por entero referencia al aumento material que se produce mediante la forma interna ya existente, la cual, como lo subjetivo o como la forma simple de todas las partes, se ha acerca de sí misma y cada parte se ha acerca de las demás partes como lo objetivo, no estando en proceso sino consigo misma".

DE LEONARDO POLO

LA PERSONA HUMANA

COMO RELACIÓN EN EL ORDEN DEL ORIGEN¹⁷

Una poderosa definición de persona se encuentra en el tratamiento que hace de las personas divinas Tomás de Aquino: en la santísima Trinidad, dice, la persona es relación subsistente. A partir de esta idea estimo que se esclarece decisivamente la persona humana.

Claro está que persona humana no significa relación subsistente: como tampoco el ser personal del hombre es trinitario; por eso suelo decir que la absolutización de lo operativo en el hombre es especialmente negativa: en el hombre se distinguen realmente la esencia y el ser. Sin embargo, cabe sostener que persona humana significa relación si se tiene en cuenta el Origen. El tema es difícil y conviene precisarlo.

No digo que persona humana signifique relación con el Origen; pues para la criatura, una relación con el Origen sería, en todo caso, operativa. No hablo de relación originaria, ni tampoco de origen de relación. No es que de suyo la persona humana sea una relación, ni que la relación se deba a ella; esto último nos remitiría de nuevo a la operación. No se trata de una relación accidental, pues la persona no es una accidente, ni nos ocupamos ahora de relaciones mantenidas por ella, o que la presupongan. Menos aún la persona es un caso de la clase relación,

¹⁷ Leonardo Polo escribió inicialmente (entre 1952 y 1954) su planteamiento filosófico en dos volúmenes inéditos y más de mil páginas de una obra titulada *La distinción real*; de ella entresacó sus primeras obras, dedicadas al método y a la metafísica. Después redactó la parte antropológica de su filosofía en un texto inédito, que se conserva en el archivo de su obra en Pamplona, titulado *Antropología trascendental*, fechado en 1972. Por lo que yo he visto de ella en ese archivo, ese texto consta de seis capítulos, tres anexos y cuatro añadidos más, totalizando unas ochocientas páginas; la *Antropología trascendental* publicada por Polo en dos volúmenes (Eunsa, Pamplona 1999-2003) fue de nueva redacción, no usando ese texto inédito.

Pues bien, el tercer añadido a la *Antropología trascendental* de 1972 se titula *El poder y la persona humana*, y en él Polo discute una definición del poder propuesta por Alvaro D'Ors en una mesa redonda en la que también participaba Polo. Su continuación parece ser el segundo de los anexos que componen ese texto inédito, y que se titula *La persona humana*. Aquí reproducimos este anexo, que debió de ser utilizado por Polo en alguna conferencia o seminario de profesores (en abril de 1980), y precisamente con el título que aquí lleva: *La persona humana como relación en el orden del Origen*. Su publicación, a modo de anticipo, se justifica en la profundidad, consistencia y precisión de esta consideración que sobre la persona humana forja Polo; y no impedirá que se publique nuevamente en su momento, cuando se edite esa *Antropología trascendental* de 1972, una vez establecida con detalle su composición.

planteamiento lógico formal que aquí está fuera de lugar. Digo simplemente que persona humana significa relación en el orden del Origen: es decir, teniéndolo en cuenta, o sólo en ese orden. Se debe al Origen este significado de la persona. Existiendo el Origen y en su orden, no en otro cualquiera o *ad libitum*, sino de acuerdo con lo imprescindible del Origen, la persona humana significa relación.

De acuerdo con lo dicho, si se prescinde, por hipótesis, del Origen, persona humana no significa relación. Puede, en tal caso, significar subsistencia de la naturaleza humana, pues con la palabra subsistencia se quiere indicar radicalidad; pero, en ese caso, sería una radicalidad cerrada, o consumada sin despliegue. Se desconsidera entonces que la radicalidad de la persona humana no es absoluta, no es la última ni la simple radicalidad; es lo más radical en el hombre, pero no lo más radical sin más. El Origen –Dios– es la radicalidad máxima; la persona humana no lo es, puesto que es creada. De modo que suponerla consumada en sí equivale a suspender su consideración creatural.

Por eso decimos que persona humana significa relación en el orden del Origen: ha de llevarse hasta allí. Si se quiere, la persona humana es radical en su orden; pero es imposible que en su orden se consume su carácter radical, puesto que no es el del Origen: en este último orden significa relación. La relación es la consideración de lo radical en el hombre en el orden entera y simplemente radical, su "prolongación" hasta él. Y esto comporta que en este caso el significado de relación es más profundo que el de subsistencia: es su continuación, su insistencia intensificada. Y también a la inversa: aunque en el orden del Origen la persona humana no significa subsistencia, no es una relación subsistente, no por eso no significa nada; y como este orden es el de la máxima radicalidad, el significado que en este orden corresponde a la persona humana es más profundo que su peculiar subsistencia: es su profundización. Por tanto, si no significa relación, es imposible que persona humana signifique subsistencia. Pero:

- 1) ambos significados no son del mismo orden;
- 2) sólo en el orden del Origen, o de la subsistencia pura, la persona creada significa relación.

Ahora tenemos que extremar el cuidado para no interpretar la relación como operación, que es algo del orden esencial. El significado de la relación es el carácter creatural de la subsistencia. Omitir dicho significado es sumamente grave cuando se investiga lo radical en el hombre. Prescindir, por hipótesis, del Origen está quizá justificado para evitar un sesgo panteísta en el tratamiento de este tema. Pues, en efecto, no sería acertado sostener que la persona humana, al no ser ella la radicalidad máxima, exige como propia la radicalidad divina; por eso lo correcto es decir que es radical en su orden, o lo radical en el hombre.

Pero la precisión de Dios, y la correlativa omisión del significado de relación, dan lugar a serios inconvenientes. Por lo pronto, la precisión y omisión aludidas son, en efecto, correlativas; es decir, prescindir del

Origen equivale a ignorar que la persona humana es relación. Esta ignorancia, que es una ignorancia de sí, abre un vacío vertiginoso, una ausencia insubsanable.

Pues al saberse subsistente el hombre busca la continuación, o la réplica, de su subsistir y no la encuentra. Desde sí, la persona humana no se encuentra a sí misma. La persona humana no tiene réplica personal, no es relación subsistente; por eso, en cuanto pretende encontrarse, todo lo que encuentra frustra esa pretensión: nada de aquello con lo que se encuentra es ella misma. Con otras palabras, no encuentra respuesta a la pregunta por ¿quién soy yo?. A partir de sí, la persona humana no es; o es cualquier cosa menos la persona que cada quién es.

Absolutización de la operatividad humana en el pensamiento moderno

Desde esta observación se percibe la debilidad de la interpretación del yo como participio de presente del querer en Nietzsche: en calidad de voluntariamente, de agente de la voluntad, *yo no soy*, no me encuentro como yo; pues voluntariamente no significa yo: el yo no se encuentra como voluntad de poder.

La debilidad del absoluto hegeliano en términos de persona es también evidente. Pues el saber absoluto es un saber *sabido*, y esto no es, en modo alguno, una persona. Aquí también, aunque se ignore el significado de la persona, se sabe que no es el absoluto sabido.

Cualquiera que sea el significado de la persona humana, no es ningún significado a disposición, en general, de ella. Insisto: el hombre sabe taxativamente que no se encuentra a sí mismo desde sí mismo. No sabe quizá qué debería encontrar; pero sabe, sin más, que no puede encontrarse, o que lo encontrado no es él. De este modo evitamos entender la persona humana como operación: es imposible que lo sea. Estrictamente *desde sí*, el significado de la persona se ignora; pero este ignorar no es un vacío puro, puesto que se da en una búsqueda; sólo que esa búsqueda, desde la persona, convierte el saber algo en ignorarse.

Se trata del saber autoaniquilándose; que puede sentirse, al modo de Heidegger, como angustia. La angustia es la *Befindlichkeit* como encuentro de la nada, el vacío por excelencia. La ignorancia *sabida* es, ahí mismo, aniquilación; esto es, un saberse la persona como improposeguible. No una ignorancia aparecida enfrente u objetivamente, sino la persona sabiéndose imposible de ser en el buscar así la réplica. La operación humana no hace ser a la persona; porque la persona humana no es lo que tiene que hacer su operación.

Ser y Tiempo (recuérdese la expresión de Heidegger "la esencia del ser ahí, el que comprende al ser, yace en su existencia") es la filosofía de la finitud, porque es la filosofía de la inidentidad de la subsistencia proyectada en el nivel del operar humano. Dicha proyección es el criterio de la hermenéutica aplicado a la fenomenología; criterio incorrecto sin

duda, pues si el subsistir no corresponde a la operación es ilegítimo echárselo en cara. La finitud del operar humano no se sigue de su carácter no subsistente; y al revés: de que el operar humano carezca de subsistencia, no se sigue que la subsistencia sea tan sólo un criterio hermenéutico.

Pero todo esto es la prueba misma de que el hombre es persona, pues es la constatación de que en cierta dirección no lo es. Tal dirección, esencial u operativa, es personalmente irrelevante. O también: sé que soy, en tanto que sé que de esa manera yo no soy-yo; o que yo soy y lo demás no es yo, sino justamente lo demás; con esto se superan también las radicalidades de Fichte.

Paralelamente, conformarse con la peculiar ignorancia de la persona es tan grave como el panteísmo: es lo que entraña para ella el prescindir del Origen. Prescindir, por hipótesis, del Origen permite el significado de subsistencia; pero quedarse en este significado al margen del Origen es la ignorancia de sí aludida. De ahí que prescindir del Origen sea una hipótesis completamente provisional: tanto da intentar mantenerla, como sobrevenir la improseguibilidad de la persona humana. Dicho de otro modo, si la noción de subsistencia es legítima, aislada no es suficiente en el hombre para asegurar la noción de persona en su radicalidad misma. Si no se considera en el orden del Origen, la persona humana como subsistencia queda bloqueada en una insuficiencia contradictoria con la propia noción de subsistencia.

La "expansión" de esta noción es el significado de la persona humana como relación. Como subsistencia, la persona humana es improseguible sin más; precisamente por eso se dice que es la subsistencia de la naturaleza humana: la naturaleza humana no es la réplica sino el mantenimiento de la subsistencia. Pero, en cambio, como relación, la persona humana es en la dirección expansiva correspondiente; la relación "desbloquea" así la subsistencia. No es acertado entender la relación como sobrevenida a la persona; por el contrario, lo sobrevenido es la ignorancia: "desde sí" para la persona significa ignorancia; relación no significa "desde sí", sino en el orden del Origen. Prescindiendo del Origen se dice que persona humana significa subsistencia. Pero si tal prescindir se mantiene, dicha subsistencia queda bloqueada y en el aire definitivamente.

En suma, aunque la persona humana no sea una relación subsistente —es lo que muestra la aparición de la ignorancia de sí—, como subsistencia es imposible sin la relación. La relación asegura la subsistencia en la forma de la insistencia. De este modo se evita el sesgo panteísta sin prescindir de Dios; lo cual sería asimismo incorrecto: ateísmo en el ámbito radical. La expresión "la persona humana existiría *etiam si Deus non daretur*" es inadmisibles; en su lugar sentamos que significa relación en el orden del Origen. Es absurdo que el colapso de la subsistencia humana de lugar al ateísmo.

La refutación de los absolutos en el sentido moderno está formulada ya. Se trata de absolutos contruidos, alimentados, suscitados, en el modo de una adscripción de la persona humana a su operatividad, y son sustantivos por ello. En este sentido son idolátricos, falsos; pues el hombre es incapaz de dar lugar al absoluto o de hacerlo ser.

Pero esto no justifica el escándalo kantiano. La problematicidad de la metafísica en Kant es debida a una intención desorientada. Kant se limita a constatar que, en el marco de una interpretación construccionista del conocimiento, las ideas de la razón no son objetos enteramente contruidos, objetos de experiencia; en ellas no se verifica el criterio de que las condiciones de posibilidad equivalgan a las condiciones de pensabilidad. Tal equivalencia significa para Kant: las condiciones de posibilidad son *elementos* de la objetividad, sus constitutivos pensables suficientes. Si bien se mira, la noción de elemento del objeto significa que la índole intrínseca del conocer humano está en el objeto, ha "emigrado" a él: es y se da en él. El conocimiento presta su substancia al objeto, y así lo conoce; por eso el conocimiento como tema es el objeto, en el sentido preciso de que se encuentra en él. Ello acontece en el caso de los objetos de experiencia, que son los de las ciencias rigurosas. Es así como se cumple la equivalencia de las condiciones de posibilidad y de pensabilidad. Ahora bien, este criterio (verificado y cumplido, según Kant, en cierto sector del conocimiento) falla en el orden de la *Vernunft*; y este fallo decide acerca de las ideas: las ideas no son constitutivas, y el conocimiento correspondiente es, simplemente, tarea. El conocimiento como tarea comporta, evidentemente, otra equivalencia: la equivalencia entre tarea y valor regulativo; tal equivalencia es establecida en derivación de la primera. Al respecto conviene observar que esta derivación es arbitraria, pues la ausencia de la primera equivalencia no permite derivación alguna: sin más, la pretensión de que la metafísica debería ser constitutiva de sus temas, o la afirmación de que -al no serlo- es un saber regulativo, no significa nada preciso. Sin contar con que la noción de objeto de experiencia, y la correlativa teoría trascendental de los elementos, son meras presunciones, debidas a una confusión del lenguaje con la objetividad. La decepción kantiana –conciencia desgarrada, al decir de Hegel-, tan reveladora de su actitud intelectual, está fuera de lugar.

Todavía más inoportuno es el intento de superar tal decepción. En el idealismo alemán y en Nietzsche, el holocausto a favor del absoluto contruido enmascara la angustia. Es manifiesto que Hegel busca la conciliación, la paz de la idea, y Nietzsche la exclusión del caer en falta. La angustia se esquivo en la identidad; pero no definitivamente, pues la identidad contruida ha de proponerse como réplica de la persona humana. Empero, en la identificación con la identidad contruida no está la persona humana, y en cuanto su búsqueda es intentada se desvela la ignorancia de sí. El desvelamiento de la ignorancia, la inexistencia de la réplica, acontece con gran intensidad en el examen de los absolutos

constituidos. Así se explica la quiebra contemporánea de la inteligencia y de la voluntad, y la hipertrofia de la afectividad.

En atención a lo expuesto hasta ahora sentiremos que la expresión "el hombre es persona" equivale a "el hombre nace de Dios". Esto significa que el hombre es hijo de Dios, o que se asimila a la segunda persona de la santísima Trinidad. Nacido de Dios, el ser personal del hombre es relación en el orden del Origen. La relación es primordial respecto del significado creatural de la subsistencia.

Efectivamente, no existe hombre no nacido; lo primordial en el hombre es ser hijo, y toda paternidad de Dios procede. La pretensión de autonomía en el ser es un *desideratum* de orfandad: el hombre como expósito, asentado y comenzado desde sí. Pero la ruptura de la filiación priva de sentido a la existencia, la ahueca, la socava: por cuanto cierra lo radical, lo hace opaco. Lo humano discurre entonces en un nivel superficial, se astilla (como diría Kierkegaard), y se pierde en la irrealidad de la réplica.

Profundización en la intimidad personal: la dependencia creatural

Intentaremos ahora desarrollar el significado de la expresión "relación en el orden del Origen". Este desarrollo equivale a una *vuelta*. La vuelta es *hacia* la radicalidad pura.

Señalemos sin tardanza que dicha vuelta no significa *reflexión*, o *reditio in seipsum*. Después de lo dicho esta inequivalencia es obvia. La vuelta connota, en cambio, quiebra del quedarse en sí y desasimiento de las adherencias; es decir, de las identificaciones de la persona con sus recursos operativos (recogidas en las expresiones *res cogitans*, o yo me hago a mí mismo voluntariamente, como el artista nietzscheano). La vuelta no es hacia sí mismo, sino *hacia* lo más radical.

Pero, en tal caso, ¿qué significa este *hacia*? Significa que, con prioridad respecto al enfilarse "hacia" que permite una modalidad operativa, o el proseguir según ella, la persona humana depende, y está franca en la dirección de la dependencia: crece en la vuelta a aquél de quien depende. Este *hacia* según la dependencia es la intensificación de la persona. Por ello mismo, la dependencia es radical y excluye cualquier otra. La dependencia radical es la independencia de la persona creada, en la cual la angustia no aparece o es superada de antemano.

La persona humana excluye cualquier otra dependencia; y *esa* independencia, por ser la vuelta, es la relación en el orden del Origen. No se trata, pues, de un *hacia* equiparable a una intencionalidad operativa; y, como tampoco es un *hacia* sí mismo reflexivo, no queda sino que se trate de una intensidad relevante, y no presupositiva: antes de ella la persona no existe, ni consumada ni sin consumir. Aquí es necesario de nuevo proceder con cuidado.

Nótese que hemos hablado de exclusión de cualquier otra dependencia. Esto comporta que aquí no juega la categoría de totalidad.

Al contrario, la persona es más bien un núcleo irrepetible, incompuesto y no constituido. Cabe designarlo también como no consumación de la subsistencia *en* sí misma; en lugar de lo cual hablamos de relación *en* el orden del Origen; es decir, de dependencia radical de lo radical en el hombre, o de aquello sin lo que persona humana no significa subsistencia: no una relación de la subsistencia, o a partir de ella, sino la dependencia como *hacia* respecto del cual la subsistencia no es prioritaria.

Este es el significado estricto de la relación en el orden del Origen: no una relación subsistente, sino el no detenerse ni precipitar de la subsistencia humana "hasta" la relación subsistente, hasta la asimilación al Hijo de Dios. La relación se dice en el orden del Origen, porque no se detiene hasta él y en ningún relato precipita. Así entendida, la persona humana no es una totalidad ni entra en composición con el Origen.

La pretensión de totalidad es característica del idealismo hegeliano. Ninguna determinación es en sí, en particular o separada del todo, pero sí es en el todo; o lo que es igual: el todo es la condición complexiva de la realidad, las relaciones se dan en el todo. Según tales relaciones se suprime y se conserva. El juego de la supresión y la conservación comporta la *réplica* infinitamente múltiple de los complicados entre sí; y también la réplica del todo en sus complicados como totalidad de sus determinaciones reales: si faltara algo, la determinación de los complicados no sería enteramente relacional y el todo se encontraría ante un obstáculo para su propia posición absoluta.

Pues bien, lo que hemos llamado exclusión de cualquier otra dependencia es imprescindible en el caso de la persona humana, porque la determinación por una infinitud de relaciones es la ausencia de réplica personal de una escueta manera: el todo y sus miembros se necesitan. Pero es un absurdo que la réplica personal sea algo necesitado: lo necesitado es impersonal, no puede ser una réplica personal. La exclusión de cualquier otra dependencia, en cambio, concentra el depender en radical unidad.

En cuanto radical, la dependencia no es de índole negativa, esto es, no está formalmente constituida por la exclusión de una posición particular; sino que señala que cualquier otra dependencia no ha ni siquiera lugar, por no ser radical; la dependencia radical no es otra que las otras *-aliud quid-*, sino una: pues las otras no existen, desaparecen ante ella. Paralelamente, la unidad personal no es *ninguna* totalidad, ninguna sanción o ratificación de su radicalidad, puesto que en su orden la persona humana carece de réplica y no es en su orden donde dicha carencia tendría que ser remediada. Por eso se habla de dependencia radical o de radicalidad como dependencia.

La persona humana concentra su unidad en un depender; en cambio, las personas divinas son un solo Dios, lo cual quiere decir que su unidad no es un depender. En ambos casos, la idea de totalidad es impertinente y debe distinguirse de la unidad. La exclusión de cualquier otra dependencia *exonera* de la réplica: y así es superada de antemano la

angustia. Exonerar significa que no corre a cargo de la persona humana ser-lo. Sólo así la persona es radical respecto de sus operaciones: es capaz de ellas, porque no depende de ellas. Tal independencia es lo más importante de la exoneración, la cual en modo alguno conlleva indiferencia.

Lo que hace insignificante o inútil la réplica de la persona humana es la relación en el orden del Origen. Por ser infinitamente más radical el Origen, la relación en su orden señala el modo de ser la subsistencia creada. La elevación al orden del Origen invalida la idea de sanción o ratificación de la radicalidad; al ser más que ellas, conlleva su no tener lugar. Y en este sentido elevación significa profundización, pues es así como la ratificación de lo radical está de más, es insignificante y se supera.

La relación excluye la categoría de totalidad: Dios y la persona humana no son una totalidad, por cuanto en Dios la persona es relación; lo cual impide que fuera de él la persona humana se le añada. En otras ocasiones he propuesto la siguiente definición de la persona humana: *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*. Esta definición considera a la persona desde la libertad; la máxima amplitud es la identidad originaria. Tal vez así se vea mejor que persona humana no significa relación desde fuera con Dios; pero desde ella son posibles las relaciones operativas con él.

Dios, criatura y nada

En estrecha correspondencia con lo dicho, la relación no admite que la persona humana sea un término *a quo*; más aún, es nada como tal término: *extra nihilum sui et subiecti*. Aquí, nada significa: autosuficiencia imposible. La persona es en la relación, pues como subsistencia es infinitamente más distinta del Origen que de la nada. Si se prescinde de la relación, aparece la nada; si se tiene en cuenta la relación, la nada es insignificante (y la angustia se supera), pues con ella se salva una distancia infinitamente mayor. He aquí el significado de *hacia*: la intensidad de la creación de la persona. Si la persona humana es relación, la carencia de réplica es insignificante; pero, en todo caso, la réplica no existe, no es creada y su pretensión es nada.

El significado de la relación en el orden del Origen se reconoce en la noción clásica de *potencia obediencial*. Según esta noción se compara la criatura humana con Dios, es decir, se refiere la criatura a lo más profundo, a la radicalidad pura, sin introducir ningún recurso fundado en la propia criatura. Ni siquiera admitimos que la correspondencia de la potencia con la relación signifique relación trascendental. Esta última noción es inservible aquí, pues designa el constitutivo de la potencia respecto a su acto propio; mientras que la potencia obediencial no comporta constitución alguna. Su acto es la gracia como hábito entitativo,

no de una facultad, cuyo correlato es la gracia increada, esto es, la inhabitación divina.

Con todo, la elevación como relación en el orden del Origen ha de distinguirse de la elevación sobrenatural. Ésta es la donación, misericordiosa y gratuita, de la intimidad divina a la criatura, y depende simplemente de la libre iniciativa de Dios; aquélla es creatural y señala su comparación con Dios, superior a su comparación con la nada. En la medida de la comparación con Dios, la comparación consigo mismo o con la nada no ha lugar.

Pero la potencia obediencial no designa una referencia al acto en el modo de una tendencia, sino el carácter potencial que corresponde al acto de ser creado del hombre en su trascender la distinción con la nada. Tal trascender es la vigencia de la distinción con Dios; la distinción es excesiva para que en ella el ser creado sea un acto solamente; a la vez, si en esa distinción el ser humano no *vale*, no vale en absoluto. Valer aquí significa comparar. Dicho valer es, si se quiere, un mínimo, pero *incomparablemente* mayor que el valer en cualquier otra comparación; en especial, en la comparación con la nada. De donde se sigue que la criatura humana "es" más en la comparación con Dios que en la comparación con la nada; o bien, que la nada no es *reiterable*, no tiene cabida en la comparación con Dios, no aparece en ella. En suma, la comparación con Dios es la máxima elevación no sobrenatural. La comparación con Dios no es la comparación con la nada. Más aún: la primera comparación excluye la segunda. Nótese bien: lo favorecido por la exclusión es la comparación, o lo que se compara, no exactamente Dios.

Digámoslo de otro modo, pues el asunto es importante: al comparar a la criatura con Dios no se la compara con la nada; pero esta diferencia no implica que, por su parte, Dios se compare con la nada. Esta última comparación no ha lugar de ninguna manera. No-Dios no significa nada; referido a Dios, no-Dios no es significado alguno. Se suele decir que la idea de ente va seguida de su negación, y ambas de la incompatibilidad recíproca que expresa el principio de contradicción. Sin entrar a examinar ahora si esta secuencia es correcta, sostengo que no tiene paralelo en el caso de Dios: no hay ninguna secuencia Dios/no-Dios, ni resultado alguno de su incompatibilidad; no-Dios no es significado alguno. No significa que Dios no existe o que no hay nada en su lugar, sino que ni siquiera llega a significar; y ello al margen del llamado argumento ontológico. No-Dios en vez de Dios es un impensable puro. Por cuya razón la comparación con Dios excluye la comparación con la nada a favor de la comparación: el cambio es completo en la comparación y sólo en ella. Insisto: la infinita superioridad de Dios sobre la nada, tal que Dios es incomparable con ella, hace que la comparación con Dios no deje rastros de la comparación con la nada, pues precisamente lo comparado es lo distinto de Dios: la criatura.

La mismidad y el Origen

En la comparación con la nada, el resultado neto es el ente, o aquello que se dice distinto de la nada, reducido a *sí mismo*. Sería absurdo admitir que la comparación con la nada añade algo, o que por compararlo con la nada el ente aumente de algún modo; todo lo contrario, la comparación con la nada limita lo comparado a la idea de *lo mismo*.

En Hegel este balance se impone también, aunque con cierto retraso¹⁸. El artificio que permite el retraso es la indeterminación del ser en el comienzo absoluto; pero en cuanto se comparan el ser y la nada, con el movimiento, que es dicha comparación, precipita la noción de *lo mismo*. En Heidegger la nada no juega como en Hegel, pero también precipita *lo mismo* en la resolución de aceptarla. En suma, la comparación con la nada añade la noción de *lo mismo*; pero tal añadidura es una limitación, porque lo afectado por *lo mismo* no es más que *lo mismo*: se reduce a ello. Mejor que como determinación categorial o como decisión, *lo mismo* ha de entenderse como pura detención.

La comparación con Dios no puede entenderse así. La formulación hegeliana de esta comparación es temprana: aparece en la *Lógica de Jena*, con un sentido distinto del compás dialéctico ser-nada. Heidegger, en cambio, la omite; no entro en el tema. Si la comparación es la persona creada, el nombre divino es subsistencia originaria, acto puro de ser. Pero ante Dios no vale *lo mismo*. Si este disvalor se entiende como desmantelamiento o aniquilación, subordinamos la comparación con Dios a la comparación con la nada¹⁹. Si prescindimos de esta subordinación, de acuerdo con lo dicho, cabe entender que la invalidez de *lo mismo* no es un desmantelamiento. Para ser en la comparación con Dios no es suficiente ser *lo mismo*, lo cual significa que *lo mismo* está excluido. En tanto que *lo mismo*, no es posible ser en comparación con Dios; lo que basta en una comparación no basta –no es ningún balance– en la otra.

La comparación no tiene por balance lo distinto de la nada, puesto que la comparación ha cambiado por completo. Asimismo, al poner la relación en el orden del Origen indicamos que no es ni trascendental ni accidental, sino la máxima elevación aludida; y obtenemos la noción de potencia obediencial, no exigitiva de acto. Ahora designamos la comparación de la persona humana con Dios como intimidad. Ponemos la intimidad como quién reclamado por Dios y no *antes*, porque si la comparación tuviera un balance anterior, ese balance sería *lo mismo* (no una relación) y, en consecuencia, comportaría una detención. Pero la detención suspende la consideración de Dios, al menos en hipótesis. Al tratar de la subsistencia la omisión de Dios es un falseamiento del tema.

¹⁸ El retraso es un rasgo peculiar del método dialéctico hegeliano, presidido por el principio del resultado.

¹⁹ Es manifiesto, por otra parte, que *lo mismo* es la imposibilidad de réplica cuando se trata de la persona creada (en el juicio, *lo mismo* es la suposición de los términos, etc.); porque el límite juega de distintas maneras según los actos intelectuales.

A pesar de las precedentes aclaraciones, todavía cabe preguntar por qué llamamos relación a la conservación o no suspensión de la comparación de la persona humana con Dios. Las dificultades proceden de plantear, aunque sea inadvertidamente, la cuestión en el plano operativo. Las expresiones empleadas: vuelta, hacia, etc. contribuyen tal vez a sugerirlo. Sin embargo, en el plano operativo la persona humana carece de réplica; y a la vez las operaciones tienen un claro significado relacional, pues según ellas se dice que el alma es, en cierto modo, todas las cosas. Además, al menos una parte de las operaciones humanas son religiosas, es decir, vinculan al hombre con Dios. Y, con todo, operativamente la réplica no se da. Esta carencia es superada por la elevación al orden del Origen; sólo desde ella cualquier operación es posible sin constituir lo que suele llamarse una alienación. Por eso también se excluye cualquier otra dependencia del subsistir humano. Es preciso, por lo tanto, abrir otra dirección: un mantenimiento de la subsistencia humana distinto de su encauzamiento natural. Pero el mantenimiento de la subsistencia no puede ser la mismidad, lo que no pasaría de ser un "egoísmo" ontológico.

El subsistir humano supera *lo mismo* como intimidad, puesto que es el subsistir de una naturaleza a la que corresponde serlo todo. Pero si se tiene en cuenta la carencia de réplica, hay que concluir que operativamente dicha superación no es completa; y si no lo es, forzosamente en el operar humano ha de aparecer *lo mismo*. En este sentido, la secuencia ente-nada es correcta; quiero decir que acontece y no es una simple eventualidad o un desenfoque. Con otras palabras, aunque la subsistencia humana no sea *lo mismo*, da lugar operativamente a *lo mismo*.

Añadiremos las siguientes observaciones. Considerada como esencia la naturaleza humana es finita; sin embargo, operativamente es infinita, puesto que es intelectual. Esto quiere decir que ambas, la naturaleza y la operación son principiadas *pero no del mismo modo*. La diferencia entre la naturaleza y la operación lleva consigo que la naturaleza es distinta realmente de su principio, al cual Tomás de Aquino llama ser del alma, *esse animae*. En virtud de su principio real la naturaleza humana es también principio de operaciones; pero, obviamente, es trascendida tanto por su principio como por su operación. Según dicho trascender el *esse animae* conecta con la operación y se puede decir que las operaciones no son sólo de la naturaleza humana, sino de Sócrates o de Platón: las operaciones son de las personas. Ahora bien, la persona no es un sustrato ni un simple sujeto de atribución; puesto que a ella se debe que la operación no se evada de la naturaleza sino que permanezca en ella como su perfección. De aquí se sigue también que a la operación humana no compete la sustantivación del absoluto: la perfección de una esencia finita no es el absoluto. Por ello es preciso abrir otra dirección de la subsistencia. En tanto que la operación permanece como su perfección en la naturaleza, la subsistencia no puede quedar debajo de ella, es decir, no puede ser tan sólo la consumación de

su carácter de sustancia. Como mera consumación de la sustancia, la persona carecería de toda dirección.

Lo que llamamos vuelta o hacia no es operativo, puesto que en la operación la persona humana carece de réplica. Entendidos al margen de la operación, la vuelta y el hacia señalan una coincidencia del subsistir con el proceder de Dios. Y esto es lo que pone la relación en el orden del Origen. Al proceder de Dios, la persona humana permanece siendo en la vuelta, remonta en un salto, por decirlo así, su proceder, y no se consume en una situación "despegada" *ad extra*; sino que sube de tal manera que la distancia entre el carácter *ad extra* de su condición creatural y el Origen es su intimidad.

En suma, la intimidad es el más alto nivel de la *unidad* de la persona humana. La unidad entendida como intimidad distingue a la persona del individuo de una especie, y es incompatible con la inclusión de la persona en una síntesis o generalidad; trasciende todas estas determinaciones y es el prototipo del *crecimiento*: es la unidad compatible con la composición sin menoscabo de la intensidad de lo simple.

La radicalidad de la persona creada

En el prescindir de la nada que llamamos relación en el orden del Origen tenemos la expansión misma de lo que llamamos *ser*. Tal expansión no se reduce a la noción de tender, pues la tendencia presupone alguna falta. Por eso proponemos la relación en el orden del Origen y la distinguimos de la relación trascendental, distinción que se reconoce en la noción de potencia obediencial. En su máxima proximidad a Dios, cabe Dios, persona creada significa potencia obediencial.

El prescindir de la nada como expansión del ser comporta la imposibilidad de extinción. La nada no tiene cabida, decíamos; ahora lo expresamos así: la expansión del ser no es una referencia a sí mismo como distinto de la nada, sino el alma como ser necesario. Valer en la comparación con Dios equivale a ser necesario, inextinguible o inmortal, imposible de no ser.

Así superamos la especulación dialéctica (noción de *Aufhebung*) acerca de la superioridad al sí y al no, en atención a la posición del no; por cuanto poner el no implica no sucumbir a él. Esta observación procede de Eckhart, y en Hegel reaparece como negación de la negación. Aquí sostenemos que el ser necesario no pone la negación, sino que se expande según la relación en el orden del Origen: en ello radica su necesidad. Por lo mismo, la persona humana es inextinguible; y a la vez, sólo Dios puede aniquilarla: sólo Dios puede suspender su ser; ella no puede, puesto que no se limita a ella misma. Todo esto se desprende de que la comparación con Dios trasciende la comparación con la nada, por cuanto la distinción con Dios es infinitamente mayor que la distinción con la nada. Al valer en dicha comparación es insignificante valer en la otra.

Sólo cabe contradecir este aserto si se pone la nada en Dios, lo que es mero gnosticismo; y el gnosticismo es autosoteriología.

Valer en la comparación con Dios es depender de Dios. La persona humana no puede suspender esa dependencia; Dios sí, y esto es lo que recoge la noción de aniquilación. En cuanto que vale en la comparación, el hombre es imagen de Dios. En cuanto que la dependencia es radical, el hombre nace de Dios. La equiparación: valer en la comparación con Dios y depender de él, es la remisión de la subsistencia humana a la radicalidad pura, la elevación sobre la consumación de la subsistencia *en* sí misma.

Llamamos relación en el orden del Origen a tal remisión y elevación porque la remisión es profundización; y no un proceso al infinito, ni una dependencia recíproca o circular. Con otras palabras: porque no es una relación accidental de la criatura ni una relación real de Dios a ella.

En efecto, en una comparación entre radicalidades, una no es la otra en términos de *radicalidad*: y ello comporta que sólo una de ellas es la radicalidad pura y simple (esta consideración está en Espinosa, aunque mutilada o diluida). Ahora bien, comporta asimismo que ninguna de ellas es en sí o por sí; pues, aparte de que ello anularía la comparación (así sucede en Espinosa), carece de sentido que la radicalidad pura y simple se entienda atribuyéndole lo que se ha negado a la otra; puesto que, para esta otra, referirla es una expansión, profundización, que no debe interrumpirse en la primera. Si la radicalidad comparada no se consume *en sí*, tampoco la radicalidad pura y simple (pues ello dejaría en suspenso la comparación y obligaría a reiterarla). La radicalidad pura y simple es insondable, de ninguna manera en sí; tampoco por sí *–causa sui–* puesto que por sí remite a en sí. Siendo insondable la radicalidad pura y simple, en su orden la radicalidad creada es relación. De esta manera no se consume en sí misma, y a la vez se evita el proceso al infinito sin interrumpir la profundización: tal interrupción es un desvanecimiento.

Queda así expresada la compatibilidad de la radicalidad pura y simple con otras radicalidades; y se evita también el monismo sustancialista, por cuanto que subsistencia no equivale a sustancia. Tal compatibilidad es suficiente, y a la vez imprescindible, para la realidad de la subsistencia creada. Se dice que la subsistencia creada está en la relación porque no está interrumpida, o en la interrupción. Se dice que la subsistencia creada no es un término *a quo* porque la relación no es mantenida por ella, sino que es relación en el orden del Origen. Nótese que así se expresa la dependencia radical sin imposibilitar la radicalidad que depende (en el monismo sustancialista se imposibilita la noción de sustancia dependiente). Si para la radicalidad que depende, su dependencia fuera un accidente, una relación mantenida por ella, tal dependencia no sería radical, como es obvio. Pero en tal caso la radicalidad misma quedaría en suspenso; pues no sería sino un atributo, modo, accidente o determinación de la radicalidad pura y simple.

En suma, si la dependencia no es radical, el dependiente no es una radicalidad; para no dejar de serlo tendría que declararse

independiente, pero con ello se obtura su profundización. O también: si la radicalidad está en la relación, no está en sí *en ningún momento*; no *pasa* de estar en sí a estar en la relación, pues en tal caso ninguno de los dos *estar* sería radical. La relación como profundización no es posterior; lo posterior a la subsistencia es la operación *–operari sequitur esse–*, pero la operación es distinta de la persona creada, que no tiene en ella su réplica. Sin embargo, la persona creada es una vuelta *hacia*, no posterior a ella.

Así pues, se trata de aunar dependencia y radicalidad. Ello se logra si no se pierde de vista a ésta última; es decir, si no *por* no ser la radicalidad pura y simple, la radicalidad deja de ser; o si no *por* no ser la radicalidad pura y simple es imposible la radicalidad; o si entre Dios y la persona humana no rige la nada, sino que vale una comparación, que no es la comparación entre ser *–persona–* y nada.

PRÓLOGO DE LEONARDO POLO A
YEPES, R.: *La doctrina del acto en Aristóteles*

(Eunsa, Pamplona 1993; pp. 15-24).

Traducción al portugués de Óscar Usman

A filosofia é uma contribuição peculiar para o desenvolvimento ou crescimento do homem, baseada numa maneira de entender a estabilidade ou firmeza do real. É a tentativa de fixar a vida humana em algo suficientemente assentado, com o qual o mesmo viver humano, por sua parte, se corresponde, segundo outra estabilidade que lhe é própria. O estável real é o que Parmênides chama ser ou ente, e seu correspondente humano o noein.

A palavra ente emprega-se ordinariamente em filosofia. Sua formulação original - do grego - significa que o real não se esgota em eventos fugazes ou fugitivos. Embora eles existam no universo, mas o fundo do mundo, a última instancia da realidade, a sua consideração definitiva, é justamente a sua entidade. Poderíamos dizer que o ente é reduplicativamente real, ou o mais real do real, ou a consideração do real enquanto tal. Portanto: o real é estável e, por isso mesmo, é ponto de apoio para a vida do homem. Esta é a primeira contribuição da filosofia grega ao reconhecimento da dignidade humana.

A filosofia exime o homem do "império do tempo", da sujeição aos fatos e ao fugaz. Um império que tem lugar, sem dúvida alguma, em muitas dimensões de sua vida. Mas o homem não se conforma com o que é fugitivo; não lhe satisfaz que as coisas não permaneçam. Não só por fluírem, senão que por vezes são favoráveis e em outras desfavoráveis, às vezes correm bem, às vezes mal... Esta instabilidade da realidade na sua correspondência com o homem é a raiz da precariedade de sua vida. Por isso os gregos chamavam o homem de "o efêmero". É efêmero porque a sua existência é submetida a muitos avatares e, além disso, porque seu começo e fim permanecem separados por um tempo que flui; por isso nasce e morre.

A filosofia diz que nem tudo é desta forma, ela não exclui que no homem haja muito de precário, nem que não esteja submetido ao tempo. Mas destina também para o homem o que é superior a este império, o estritamente extra temporal. Definitivamente, repito, a filosofia descobre que a realidade é firme, e que a estabilidade da realidade não está fechada para o homem: ele pode se corresponder com ela no topo de seu viver. E ao invés de sucumbir sob o império da sucessão temporal e de permanecer atado ao tempo, como prisioneiro ou vítima dele, homem encontra e aceita a vigência de outro império: o do permanente.

O que de fato não é estável é o fenomênico, e no homem o sensível. E também o transformável, aquilo com qual se corresponde à

técnica - tomada em um primeiro sentido -. Tudo é efetivamente instável. A filosofia intenta libertar o homem de um mero "passar", para conduzi-lo ao grande império do inamovível. Ela estabelece que existe o ente - que em grego significa "o intemporal" -, e, ao mesmo tempo, que existe no homem uma correspondência, a correspondência com essa permanência.

O ente é o atual e o permanente. E no homem, a correspondência com ele mesmo é também atual: uma atividade detida, capaz de se manter a si mesma, que deste modo pode ajustar-se com o atual. Os gregos chamaram esta atividade de *noús*. A isso aponta a definição aristotélica de homem, como um ser que possui razão, colocando-se desta maneira dentro do grande achado grego que é a filosofia.

Conclui-se então que nem tudo no homem morre: o acontecimento natural chamado "morte" não o afeta de modo absoluto. É a idéia de imortalidade, que não foi ignorada por culturas anteriores. Para a filosofia, a imortalidade pertence ao homem. É o que em grego se chama *Alma*: a designação do imortal. Porque compete ao homem uma alma, que é radicalmente *noús*. E como os gregos pensavam tanto o eterno como o divino (*tó theíon*), se o homem tem *noús* imortal, isso pode chamar-se divino. É o que no homem se parece com a divindade (a idéia de um Deus pessoal, não é perfilada pelos gregos).

Ora, a certeza de que no homem haja algo de intemporal e de imortal não exclui o estar sujeito à necessidades que deverão aparecer, o qual é algo temporal. Que relação há entre o intemporal e o temporal? De que forma o homem pode implantar o império do eterno em sua vida, no que nela há de efêmero e sujeito à caducidade ou, definitivamente, à morte? Precisamente, este é o tema da razão prática; um assunto também filosófico. É o modo de comunicar o império do permanente à contingência da vida humana; certa organização desta dimensão vital. As atividades que o homem exerce não devem ser quaisquer, nem feitas de qualquer modo: devem possuir regras, o que significa que nelas existe a vigência do permanente. É assim que se averigua seu autêntico valor.

A idéia de normatividade na vida humana, como império do permanente, estendido à dimensão prática, abre a consideração filosófica grega da ética. Do ponto de vista dessa extensão, surge à tona a questão da lei eterna ou da lei natural. Há de se reconhecer então uma legalidade emanada em última instância do divino, e, no homem, do *noús*, imortal. Ambas as noções se vinculam intimamente. Por isso, as primeiras formulações sobre a ética filosófica, são - como se costuma indicar - intelectualistas; porém, não constituem a única forma de enfocar os assuntos morais.

Seja como for, o atual aparece da maneira mencionada mais acima: é a própria filosofia na sua tentativa de convencer o homem da confiabilidade do real, de que a realidade é, por dizê-lo assim, suficientemente sólida para sustentar e suportar a vida humana, uma vez que, além disso, a atualidade também se encontra nesse viver. É uma

posição otimista, que sabedorias anteriores não tinham conseguido visualizar.

E gostaria de dizer que esta é uma fonte capital do denominado humanismo, pois comporta a averiguação, claramente formulada, de uma dimensão humana extraordinariamente digna e nobre: o pensar.

Aparece então outro grande assunto: a verdade. Não se pode dizer que o não-estável, o não-permanente, seja verdadeiro. O que pode ser de uma forma ou de outra, não é determinantemente de nenhuma. Sobre tal coisa não cabe verdade. Porém, o estável é do modo que é; permanece em si mesmo e, por tanto se encontra em acordo consigo mesmo. Ser o que se é de maneira inamovível, é o assento da verdade.

Alétheia significa a índole do que não admite ser esquecido. Por que se pode vencer o esquecimento? Porque é temporal, e a verdade não. Resgatar do esquecimento - colocar na verdade - é manter no presente; empresa viável com a condição de que a realidade se faça presente e seja atual. Não deixar cair no esquecimento, também é uma obrigação moral do homem. Com isso abre-se caminho para a noção de respeito: à verdade do homem e à verdade do restante da realidade.

Por que se introduz o esquecimento no homem? Por uma fratura no curso da vida. Somente se é quebradiça e submetida ao império do tempo, a vida humana pode deixar à margem a verdade. Não é injusto se esquecer do efêmero, mas sim do atual. Neste caso o homem retrocederia a uma situação precária, onde impera a passagem do tempo sobre sua vida, perdendo assim sua dignidade.

Ora, o atual da realidade e a correspondência humana com ela - o noús - poderiam entender-se estaticamente ou, dito com outras palavras, em termos exclusivamente de situação. A realidade esta em condições de atualidade: é estável; contudo, o é precisamente por limitar-se a excluir o movimento, por ser estável, como um simples bloco inerte, estático. Por sua vez a mente humana, o noús, poderia também ser desta maneira: uma possibilidade de corresponder-se, sim, porém em termos passivos, como se fosse um mero espectador. A correspondência então não seria mais do que uma comparação de duas situações.

Mas este enfoque é insuficiente. A forma de tratar tal insuficiência reside em passar do atual ao ato. É a solução de Aristóteles. Com tudo esta não é ainda uma solução inteiramente satisfatória, o que obriga ao Estagirita a não entender o ato de uma maneira única, e sim a distinguir dois sentidos nele a energeia e a entelecheia. É o tema central deste livro de Ricardo Yepes.

Tentemos entender esta profunda dificuldade. Platão começa a notar esta questão, justamente em uma de suas obras mais importantes, por ser a primeira grande autocrítica: o diálogo Teetetos. Para corresponder-se com o atual não basta uma colocação puramente situacional. Por quê? Porque também o homem em estado de sono tem noús; mas nem por isso se corresponde com a realidade atual, externa a

ele, senão que seria até melhor dizer que, dormindo, ausenta-se dela. Em suma, não se pode dizer que o homem dormido exerça seu noús.

Ao falarmos do homem de um ponto de vista estático ou puramente constitucional, poderíamos dizer que ele "tem noús" ou que o noús é um dos seus constitutivos. Mas para Platão, isto não basta. É necessário que o noús não seja uma mera situação constitucional, e sim que faça parte do viver, da vida humana: o noús deve estar desperto.

Pois bem, este é o precedente mais claro - e talvez o único - da distinção Aristotélica entre potencia e ato. Se o noús é em si, e a realidade da verdade também, não se podem comunicar. Mesmo assim, Platão carece de recursos para resolver uma questão que levanta com perspicácia. Muito embora sua autocrítica, Platão continua prisioneiro do famoso problema da ciência em si, que surge no seio de sua doutrina das idéias.

Para ele, o ente é idéia, e a idéia é em si. Mas também o noús, a alma, é uma idéia, inclusive quando o homem está acordado: é tão em si, como tudo o verdadeiramente real. Seu estar dormido lhe assaltará por influencia do corpo, como um acontecimento degradante; mas o noús desperto é em si. A questão então é: qual a relação do noús em si, com a ciência em si? A solução platônica não é intrínseca aos termos do problema, e por isso caminha graças a outro intermediário superior que une os dois em si. É, definitivamente, uma relação ou comunicação entre idéias. A mediação compete ao Bem ou à Unidade, que são meta-ideais.

Por sua parte, como disse, Aristóteles aborda este assunto com a noção de energeia, que se costuma traduzir por ato. Começa a considerá-lo já nas suas primeiras obras, e a colocação permanecerá constante até o final. Desde este ponto de vista, Aristóteles - como também destaca Ricardo Yepes - não é um pensador cuja cronologia de suas obras tenha grande importância. Por exemplo, esta descoberta do ato, que talvez seja a mais genuína e sobre a qual gira todo seu filosofar, é atingida por ele desde o começo de suas investigações.

Mas, o que é o ato? Ato quer dizer a atualidade do noús que possui o atual: o atual está no ato, na energeia, precisamente porque o possui. E na medida em que o atual não está no ato, se acha só em potencia: em situação de dynamis. O em si passa então a ser potencia. Propõe-se portanto, que sem ato não pode haver comunicação do noús com o ente. Faltando o ato, o noús está adormecido.

A potência é outra esplendida noção do Estagirita. Ele foi o primeiro a tratar esta questão, já que Platão não a aborda da mesma maneira. Aristóteles entende que a posse da verdade pelo ato, no sentido de energeia, é superior à situação em que o noús é só um pertence natural, uma situação que para ele é potencial. Assim surge a noção de faculdade. A interpretação da alma e da vida - o que se pode chamar psicologia filosófica - abraça este grande descobrimento: a chave do livro De Anima radica na distinção entre potencia e ato.

Parmênides já falou do ente e do noús. Porém diz que são “o mesmo”. Esta formulação não sai do situacional. Assim sendo, não se considera ainda a aporia descoberta por Platão. Não podem ser o mesmo; tem de se comunicar. A comunicação para Aristóteles é a noção de ato. E ainda mais, se não se comunicam segundo o ato, não existe o atual; somente o ato é a atualidade.

O ato energético (noús) só tem lugar se o atual está sendo possuído de tal maneira que já não é em si, senão no ato. Este é o sentido primitivo e primário do ato em Aristóteles. É uma noção eminentemente vital. O outro sentido de ato é posterior, e se refere ao afixamento do real fora do conhecimento, quer dizer a substância (mais simplesmente: a forma). Contudo, o substancialismo aristotélico apresenta uma oscilação: a substância suprema não pode ser focada com rigor a partir da entelecheia, por ser nóesis pura. A meu modo de ver é esta uma oscilação inevitável.

Como dissemos acima, a distinção entre o homem dormido e o acordado é o primeiro passo para a distinção entre potencia e ato. Podemos dizer que o homem dormido tem noús? Sim. Mas não podemos dizer que ele exerça o noús. Exercê-lo, isto é ato.

O problema se condensa em saber se, de alguma maneira, o constitucional se pode entender também como ato, ou em ato. Para começar, a atualidade migrou do em si ao ato; mas o ato é precisamente uma operação vital e, portanto não é radicalmente constitucional. O ato só é tal, enquanto se exerce, enquanto está em ação (o qual comporta no homem alguma intermitência, ausente na substância superior, que é pensamento eterno).

Porém, mal se aceita que o radical constitucional também é ato, consagra-se o estatuto do ato fora do noús: é a noção de substância como entelecheia. A entelecheia é a contrapartida, digamos assim, do descobrimento primário do ato. Porque, insisto, Aristóteles descobre o ato como ato operativo, vital: energeia. Mas, se com a energeia, como ato mental, o problema da ciência em si e do noús dormido fica resolvido, a atualidade ôntica de Parmênides ficou comprometida.

Para Aristóteles esta não foi certamente uma questão fácil, e é posterior ao primeiro achado do ato como energeia. Efetivamente, o que se esconde agora com a entelecheia é uma volta para traz ou uma parada no desdobramento daquele descobrimento. Todavia, Aristóteles só pode recolher a herança filosófica grega. A filosofia começara dizendo que a realidade é estável, isto é, formulando a noção de ente. Depois de Platão, esta noção se transforma na do em si, que levanta o aludido problema da comunicação, cuja solução intrínseca só se alcança com a noção de ato como operação imanente. O tema da substância, da ousia, é a solução positiva do problema de saber se aquilo que é separado da operação imanente (do pensar) é também atual. Pela dificuldade do assunto, nos lugares do Corpus Aristotélico onde este tema aparece percebem-se algumas vacilações. Todavia, estas passagens jogam um papel decisivo na

interpretação e recepção posterior da filosofia aristotélica, principalmente o livro VII da Metafísica. A tendência, por assim dizer, de ressuscitar Parmênides, admitindo ou estendendo a atualidade ao ente, dá lugar a duas ordens do real que se entrecruzam, dificultando gravemente a coerência da doutrina aristotélica. Por exemplo, se o ato enteléquico é primordial, a energeia passa a ser um acidente. Mas como, definitivamente, não é assim, o intelecto como ato se separa da alma ou incide nela desde fora.

Em suma, Aristóteles tenta salvar a atualidade do real e para isso estende a noção de ato para o constitucional. Mas então repara que não pode ser nem se chamar ato da mesma maneira que a energeia. Estritamente falando, a entelecheia é um "voltar" a Parmênides. Neste ponto Aristóteles não quer cometer parricídio. O ente é em ato. Sua primeira noção de ato retifica o grande Eleata: é a teoria, o ato supremo da vida. Mas é ato vital, ato exercido, não constitucional. Ora, se também houver ato constitucional, o parricídio se consuma. Mas a ousia não pode ser em ato do mesmo modo como o é a theorein; devera sê-lo de outra maneira, sendo indispensável o emprego de outra palavra.

Sem dúvida alguma, Aristóteles é muito consciente de que seu compromisso com Parmênides, não é completo. Esta lucidez se concentra na conhecida expressão τὸ ὄν λέγεται πολλὰ κῶς, que vem a ser o balanço de seu itinerário ontológico. Contudo, o ente enquanto verdadeiro, que claramente alude ao ato como energeia, não é então o ὄν κυρίον.

A investigação de Ricardo Yepes caminha em especial sobre estes temas decisivos, e me parece historiograficamente conclusiva, pois considera todos os lugares do corpus aristotélico onde aparece a energeia e a entelecheia (a primeira, aproximadamente três vezes mais que a segunda). Aristóteles ordinariamente não as confunde; só em poucas passagens as usa como sendo sinônimas.

Além do tratamento direto dos textos aristotélicos, este livro inclui um exame muito atento dos principais comentaristas e estudiosos modernos que desde Trendelenburg mantêm posições centrais sobre o pensamento do Estágirita, avaliando-os criticamente com muito acerto, preparando deste modo o campo para uma completa proposta interpretativa, própria, muito correta e completa, do genuíno sentido aristotélico destas questões.

Prologar este livro tem sido para mim muito satisfatório, pois constitui uma esplendida contribuição na fixação do status quaestionis. O autor tem a amabilidade de incluir minhas próprias opiniões no final de seus estudos. Isto me autoriza a terminar estas páginas com uma breve exposição de minhas discrepâncias com o grande filósofo grego.

A discrepância arranca precisamente de minha convicção de que o ato como energeia é uma contribuição inamovível, um achado pleno. Aristóteles descobriu a posse atual do objeto, posse que ao não ser constituinte, põe de manifesto a originalíssima realidade do ato intelectual, que o distingui claramente de qualquer processo eficiente, físico ou

técnico. Ora, precisamente por isso, a operação cognitiva é, ao meu modo de ver, o autêntico sentido da atualidade, e o monopoliza. Da mesma maneira, o possuído por ela, o objeto pensado, é o atual. Não é correto, portanto, estender esta noção para a realidade extramental, não só no seu nível físico, mas também no metafísico. Entender isso assim, não passaria de ser uma extrapolação, que fecha de forma prematura a investigação destes campos da realidade, pois comporta o fixismo da forma física - se é atual, é fixa -, que esteve sempre presente na tradição aristotélica, e conduziu à ruptura da filosofia moderna com a tradicional. A reação contra o fixismo consiste em uma exaltação da dimensão dinâmica da realidade (que é algo indeterminado), até o ponto de considerar-se a potência com prioridade em todos os sentidos, e a forma (o determinado) como um resultado (da potência). Se assim fosse, equivaleria a desformalizar ou indeterminar o que é de fato primeiro, isto é, o ato; dito de outra forma, estaria se fazendo uma autêntica *petitio principii*, pois o determinado não pode ser consequência do indeterminado. Frente a este equívoco, insistir no fixismo formal conduz a uma polêmica sem acordo possível.

A aprioridade do ato é, a meu ver, uma tese correta. Porém a bola que é preciso chutar para manter essa tese não é a do fixismo das formas. O melhor, o que é correto, é insistir na pesquisa acerca do ato, de tal modo que se assegure sua condição de a priori, inclusive frente à infinitização moderna da potência. Da forma fixa nada mais se segue que uma potência finita; a moderna infinitização não é descartável, somente o é seu caráter primordial. Por conseguinte, para evitar o impasse da aludida polêmica, é preciso encontrar um sentido do ato superior à entelequia. A partir desse ato, as formas reais só podem ser entendidas como causas. E como as causas não são auto-suficientes, senão que se necessitam umas das outras (*ad invicem*), toda a ordem causal predicamental completa é potência realmente distinta desse ato superior. Ai estaria o vínculo com a distinção *essentia-esse*, onde considero que a metafísica tradicional de inspiração aristotélica alcança seu ponto mais alto.

Ora, o que dissemos convida-nos a formular a seguinte pergunta: A energia é o ato intelectual por *autonomasia*? A resposta deverá ser negativa. A ascensão mediante atos intelectuais requer as reconsiderações dos hábitos da inteligência e do intelecto agente. Se a energia se comensura com o atual, não é bastante para um completo conhecimento do ato de ser, cuja advertência compete a um hábito. Com isso se coloca de manifesto que o conhecimento operativo é limitado, e se vislumbra a oportunidade de propor o que costumo chamar de abandono do limite mental como método para a temática metafísica e para a investigação do ser espiritual pessoal.

RESEÑAS

POLO, Leonardo:

Introducción a Hegel

Juan A. García (Hg.). *Cuadernos de anuario filosófico*, nº 217
Universidad de Navarra, Pamplona 2010; 119 ss.

Die Universität von Navarra beschäftigt sich mit der Veröffentlichung die unveröffentlichten Bücher von Leonardo Polo. Dieses Buch, *Introducción a Hegel*, entspricht dieser Absicht. Es geht um die Vorlesungen, die Polo im Jahr 1982 in dieser Universität unterrichtet. Genauso wie können wir in der Vorstellung, die Juan A. García gemacht hat, lesen, geht es um die Vorlesungen, wo Polo Hegel eingehend studiert, und die ihn zu *Hegel y el posthegelianismo* (datierem von 1985) führt. Weil die Vorlesungen diesem Buch vorausgehen, trägt sie den Titel *Introducción a Hegel*.

Es geht um ein kurzes Buch, das kaum keinen Verweis hat, weil die Fußnoten vor allem *excursus* von Polo sind, satt etwas wörtlich zu sein. Ein umgangssprachliches Buch wegen der mündlichen Herkunft, und wo Polo über Hegel nähere Angaben der schwierigen Nachprüfung macht: er bezieht sich auf Lebensaneddote und biographische Angaben. Aber was hervorragend aus alles ist das Folgende: Polo versucht, aus der Seele von Hegel uns zu sprechen, weil nur wir Hegel widersprechen können, wenn wir denken, wie Hegel dachte. Dieses Merkmal macht, dass das Buch nicht nur für Fachmänner taugt, sonder auch für ein breites Spektrum: Studenten der Philosophie; jene Leute, die an Hegel interessiert ist; kultiviert Publikum im Allgemeinen.

In meine Meinung ist der Sinn der Struktur des Buches das Folgende:

Das erste Kapitel ist vollständig biographisch, obwohl können wir schon finden, wie Polo Hegel liest: wie er seiner Ausbildung versteht, in Anbetracht der Tatsache, dass z.B. die christliche Bildung oder das griechische Ideal in seine Werke eingreift. Polo teilt das Leben von Hegel in drei Teile: Anfansbildung, Jena und Nürnberg, Heidelberg und Berlin. Diese Vorstellung des Lebens von Hegel ist absichtlich, sie zeigt nämlich zwei Etappen der intellektuellen Biographie von Hegel.

Das zweite Kapitel untersucht Deutungen, die wir über die Philosophie von Hegel finden können, aber zweie Deutungen in Besonderen, die Polo im Kommentatoren im 19. Und 20. Jahrhundert liegt: der Verfasser von Enzyklopädie und der Verfasser der *Phänomenologie*. Man sehnt nicht egal eine und andere Hegel, auch wegen der politischen Faktoren. Und außerdem müssen wir nicht nur die Themen, sonder auch die Methode der Philosophie von Hegel beachten:

seiner Dialektik. Fragen wir uns in sensu Hegelianism: können wir die Dialektik beachten, ohne die Themen zu beachten?

Als Antwort auf diese Frage schlägt Polo uns eine mehr systematische Interpretation der Philosophie von Hegel vor. Im Grunde findet die Einheit des Gegensatzes. Hegel strebte diese Einheit an, und er suchte nach ihr in der Liebe und in dem Leben, bis er daran dachte, dass sie in den Begriff gefunden werden könnte: der Erfolg der Phänomenologie. Diese Einheit wird aber in Nürnberg gänzlich erreicht; die Wissenschaft der Logik. Jene und Nürnberg herrschen über Heidelberg und Berlin vor. Auf diese Weise ist nicht genau die Gegenüberstellung zwischen der Phänomenologie und der Enzyklopädie; weil das mehr bedeutsame Werk der hegelianischen Spekulation in der Mittel ist: die Wissenschaft der Logik. Andererseits ist der Begriff eine Einheit mit zwei Köpfe: sie ist Totalität gewiss, aber auch Entwicklung; diese zwei Perspektiven beweisen den Unterschied zwischen der Logik und der Geschichte, d.h. so sehr berühmte hegelianische Geschichtselogie. Dieser Unterschied zeigt aber das Problem der Einheit des Systems von Hegel an.

Das vierte Kapitel geht um die Einheit, und es gibt Auskunft über den Primat der Wissenschaft der Logik. Der Schlüssel beruht darauf, dass die Einheit des Begriffes der Begriff der Einheit ist: die Kenntnis von der Einheit, der über sie Auskunft gibt; der Begriff bringt die Einheit in der Partikuläres ein. Weil die Einheit das Thema der Neoplatonism ist, deutet Polo einen Vergleich zwischen dieser philosophische Bewegung und der Haltung von Hegel an.

Das fünfte letzte Kapitel versucht, der Sinn der hegelianischen Logik zu zeigen. Eine metaphysische Logik, und keine formelle Logik. Polo macht das auf eine beachtliche Weise: er streitet über den logischen Begriff der Referenz, die er die logischen Verknüpfungen entgegenstellt; kein Sinn und Referenz, sondern Sinn und mehr Sinn, eine Vereinigung der Sinn. Obwohl die Logik von Hegel viele Fehler hat (Polo studiert hier die Dialektik und er zeigt z.B. die Unterscheidunglos zwischen dem Begriff und dem Genus; oder der epistemologische unmittelbare Sinn der Verneinung), hat sie eine heutzutage unachtsame Tugend: die Begrifflichkeit der Wirklichkeit, ohne die die Wirklichkeit bloße faktische Wirklichkeit ist. Der Positivismus der Wissenschaft ist der Erbe dieser Vergessenheit. Daher wirkt es sich positiv, diese Sache ans Licht zu bringen.

Im Ganzen antwortet dieses kleine Buch das, was der Titel anzeigt: es führt den Leser in den Gedanken von Hegel ein. In Bezug auf seine Leben vorstellt er die Themen der hegelianischen Meditation, bis eine theoretische positiv erreichbare Textverarbeitung zu erlangen.

Alejandro Rojas Jiménez
München, Mai/2010

AHEDO, Josu:

El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo.

Cuadernos de anuario filosófico, nº 223

Universidad de Navarra, Pamplona 2010; 96 pp.

Este libro trata del estudio de la propuesta poliana, a la cual obedece el título, sobre el conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis, el hábito innato inferior de la persona, y del que Polo habla como el ápice de la esencia humana.

En primer lugar, el autor expone la temática que concierne a la esencia del hombre que es recogida por Polo en el segundo volumen de su obra *"Antropología Trascendental"*. Allí, se trata a la esencia humana como un disponer, pero que además el es indisponible; y esto da lugar a interesantes disquisiciones alrededor de la esencia, de la persona y su naturaleza.

Tras esto, el autor comienza a desarrollar lo concerniente a la naturaleza humana que se define como "lo disponible y perfeccionable"; y, además, también se plantean discusiones con un célebre sociólogo de la altura de Max Weber a raíz del concepto de tipo humano, un medio entre el individuo y la especie.

En tercer y último lugar, se expone la relación ente la naturaleza humana y la persona, que es la sindéresis, el ápice de la esencia humana, caracterizándose esa relación a través de cuatro notas. Por último, se habla de las distintas funciones de la sindéresis, así como de su relación con las potencias pasivas humanas, o sea, la voluntad y la inteligencia.

Rafael Reyna Fortes

Málaga, septiembre de 2010

GONZÁLEZ, Angel Luis (ed.):

Diccionario de filosofía.

Eunsa, Pamplona 2010; 1180 pp.

No podemos sino congratularnos, y felicitar a EUNSA y al coordinador Angel Luis González, por la publicación de este voluminoso diccionario de filosofía. Realmente se trata de una obra excelente.

En sus más de mil páginas contiene 296 voces, redactadas por más de 70 profesores universitarios, doctores en filosofía todos ellos, de distintas universidades españolas. Son voces que se extienden desde la metafísica a la ética, desde la psicología a la filosofía política, o a las más importantes corrientes aparecidas en la historia del pensamiento. Cada voz está articulada en distintos epígrafes: como para abarcar una panorámica global del tema, que no omite ninguno de los enfoques o de

los elementos que lo constituyen; y se cierra además con una adecuada bibliografía, por lo general muy actualizada. La redacción está cuidada, aun tratándose en ocasiones de materias algo complejas; lo que permite una lectura fluida, que ha de hacerse además reposada: para absorber plenamente la ingente información recogida.

En tiempos en los que la especialización debilita la formación general de los estudiantes, obras de este calibre, como manuales, enciclopedias, diccionarios, etc. son muy de agradecer: pues resultan muy informativas de los tópicos y discusiones que se han de tener en cuenta para orientarse adecuadamente acerca de las distintas temáticas en cuestión.

PGB-JAGG

ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro:

La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger.

Colección *Estudios y ensayos*, nº 119

Universidad de Málaga, Málaga 2009; 340 pp.

Esta obra es la tesis doctoral de Alejandro Rojas Jiménez, publicada en el año 2009 por el servicio de publicaciones de la Universidad de Málaga. En ella, se expone la cuádruple dimensión que, según Heidegger, posee la verdad como tarea a la que somos proyectados.

La cuadratura surge del descubrimiento del fundamento de lo presente, quedando descrita como un entramado de ausencias y presencias. La esencia de la presencia tiene una cuádruple dimensión que genera un ciclo histórico de desocultaciones y ocultaciones.

La verdad es la tarea del filósofo a la que responde proyectando su presente, de tal manera que se establece el ciclo infinito de la transformación histórica de la verdad como tarea que al ser respondida da lugar a la historia de la filosofía.

El autor profundiza en lo que él afirma que es el aspecto menos estudiado de la obra filosófica de Heidegger, localizado en una serie de lugares dentro de su obra. La cuadratura es la filosofía posterior de Heidegger, que se revela en esta obra como necesaria para entender el sentido de la filosofía de Heidegger. El mismo Alejandro Rojas afirma que el acercamiento a la cuadratura debe realizarse con un sentido más teórico que biográfico.

Todo esto se recoge ya en la introducción, a la que siguen cuatro partes en la que se divide toda la obra.

En la primera de ellas, titulada *Nostalgia del Uno*, parte de la pregunta que se hace Heidegger por la simple y unitaria determinación del ser, cuyo dominio atraviesa todas las múltiples significaciones; pregunta

que se plantea tras la sentencia Aristotélica de la multiplicidad en la que se manifiesta el ser.

Tras esta cuestión, en un primer apartado, se pasa a analizar el sentido del tiempo en Heidegger, en contraposición con el tiempo nietzscheano y el hegeliano. En un segundo punto, habla de la unidad: primero entendida como identidad entre el pensar y lo pensado; y luego considerada más allá del pensar. Tras esto se expone la propuesta de Heidegger de considerar el carácter fundante del tiempo, tiempo oculto al pensar pero que funciona como horizonte de comprensión del ser. A través de esto se entiende nuestro estar en el mundo como cuidado y ocupación en él, y se recupera la relación olvidada entre el existir y el ser. Por último, antes de adentrarse en la segunda parte del libro se relaciona la filosofía nietzscheana con la heideggeriana, encontrando en Nietzsche al filósofo al que Heidegger se opone y, al mismo tiempo, en el que se reconoce. Se opone a que la voluntad de poder sea la consecuencia que se sigue de la afirmación del tiempo eterno. Se reconoce en cierta manera puesto que el tiempo en Nietzsche es en última instancia extático.

La segunda parte es *La erótica trágica del pensar*. En ella se habla de la cuestión del fundamento en Heidegger, del pensar occidental siguiendo la línea de Anaximandro y del llamamiento que despierta y mueve al pensar.

Esta segunda parte está introducida por la idea de la libertad que supone la apertura: la vida es la que coloca a la existencia en situaciones que no dependen del capricho del *Dasein*. Es esta libertad la unidad fundante, el fundamento del fundamento. A partir de ahí se hace un estudio de los presocráticos exponiendo la visión heideggeriana del *lógos*, que sigue a Heráclito y a Anaximandro, y se contrapone a Vico. Se analiza aquí también la historicidad entendida como demanda, como tarea, como tragedia. La pertenencia a la historia es trágica si se entiende la historia como destino.

Se expone a continuación la lectura que hace Heidegger de Anaximandro, en la que lo contrapone a Parménides como iniciador de una línea distinta de pensamiento occidental. La lectura que hace Heidegger de los antiguos está cargada de su propia filosofía, realizando él mismo la traducción. Lo que se termina encontrando así en Anaximandro es el infinito como el uso que logra la unidad mediante el ajuste del surgir y el sustraerse del ente. El fundamento es el infinito, de tal manera que toda presencia concreta está destinada a ser sustituida.

Por último se hace una comparación de la filosofía heideggeriana con la de algunos idealistas, en la que queda claro que Heidegger mantiene la consideración del pensar como tarea. El pensar se pone en tarea mediante un llamamiento que lo despierta y mueve: el ámbito de lo hablado. El pensar es un escuchar la llamada del ser.

En la tercera parte se expone la cuadratura: tierra y cielo, divinos y mortales. En ella, tras una breve introducción se van explicando las cuatro dimensiones heideggerianas citando y comentando varios párrafos en los

que aparecen dichas dimensiones en la obra de Heidegger. El cuadrado surge cuando la pregunta por el ser se entiende como una pregunta por nuestra existencia histórica.

La tierra se entiende como soporte y constructora, que sostiene y erige, y también como patria. Pero los dos aspectos fundamentales de la tierra son la dimensión de la verdad como lo oculto y la consideración de la tierra como voz del destino. En cambio, el cielo es el generador de los ciclos y el lugar al que atender para disponer la tierra. Es la abierta región del espíritu que se descubre en la consideración de la técnica como esencia de la verdad, como modo posible de desocultar el mundo. El cielo es, pues, lo desoculto, la inausencia, en contraposición con la tierra, y, por tanto, otra de las voces del destino.

Los otros dos extremos del cuadrado son los divinos y los mortales. Los divinos son mensajeros por señales de la divinidad, señales mediante las cuales el pueblo es histórico. Manifestación, en sus señales, de la divinidad. La divinidad no se agota en su manifestación, pero es esta manifestación la que interesa a Heidegger: manifestación histórica en la que se funda la existencia histórica de los pueblos. Es la voz del destino como desocultar no esperado. Los mortales son los capaces de recibir la muerte como muerte. Lo propio del hombre no es proyectar posibilidades, sino descubrir las posibilidades que se le abren como tales. El pensar de los mortales oculta y sólo se puede salir de ese encerramiento por las señales de los divinos. Otro aspecto fundamental de los mortales es, para Heidegger, la habitación de la tierra. Esta última región de la cuadratura es la cuarta voz del destino.

La cuadratura habla de la verdad como destino del pensar. Y el auto concluye esta tercera parte resumiendo la cuadratura como un entramado de ausencias y presencias.

La cuarta y última parte se compone de dos consideraciones conclusivas: estar en lo abierto, que es estar en la objetualidad de lo que inmediatamente hay, y la búsqueda del entendimiento más allá de la potencia de la inteligencia. En esta parte se contrasta, a modo de conclusión, el pensamiento de Heidegger con el de la modernidad, centrándose, sobre todo, en Descartes, el empirismo, Kant, Hegel y Nietzsche.

La obra entera se completa con una extensa bibliografía de y sobre Heidegger y un anexo biográfico de este filósofo. Es un estudio minucioso y ordenado que aporta una nueva visión del pensamiento de Heidegger.

Paloma García Briones
Málaga, septiembre de 2010