

SOBRE EL HACER HUMANO: LA POSIBILIDAD FACTIVA

M^a JOSÉ FRANQUET

This article about the thought of Leonardo Polo treats of the notion of factive possibility in the consideration of the antropological radicals which form western history: the classical radical, the modern radical and the christian radical.

1. Introducción.

En la obra de L. Polo se encuentra una atenta consideración del ser humano y de sus distintas dimensiones operativas. Este artículo tiene por objeto mostrar una de ellas, a saber, la acción humana en tanto que dicho actuar es un *hacer-posible*.

La noción de posibilidad factiva es antropológica¹. Polo distingue tres grandes averiguaciones de lo radical humano que han tenido lugar en la historia de occidente: el radical griego o clásico, el radical moderno y el radical cristiano. “Cabe decir que el radical clásico es el radical medio, correcto, pero no suficientemente profundo. El cristiano es el radical personal, que es el más propiamente tal. Por su parte, llamaré al moderno radical postergado, o principio del resultado”². Nuestro propósito es tratar la posibilidad factiva al hilo de la consideración de estos tres radicales antropológicos considerados según una característica diferencial del hombre señalada por Aristóteles y que Polo desarrolla: el tener. Al hilo de la exposición saldrán a relucir algunas indicaciones acerca de la posibilidad factiva, si bien al final se tratará esta noción directamente.

La filosofía de L. Polo en modo alguno es una repetición de lo ya alcanzado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico, lo cual no significa que no tenga en cuenta los logros anteriores a él, pero ese “tener en cuenta” no es sino ocasión para seguir ejerciendo el pensar;

¹ La noción de “posibilidad factiva” es estrictamente poliana y su diferencia con otros sentidos de la posibilidad, la lógica y la ontológica, así como con las distintas interpretaciones que de éstas han tenido lugar en la historia de la filosofía es neta. Esta noción aparece por primera vez en “Conciencia de crisis en la cultura contemporánea”, *Palabra*, 1967 (21), 27-32; aunque hay antecedentes en escritos anteriores, concretamente en “Estudios sobre la historia y el saber”, apéndice en *Hegel y el posthegelianismo*, Universidad de Piura, Piura, 1985 (cit. *Hegel*), pero redactados a principios de los años 60.

² L. Polo, “La Sollicitudo rei socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad”, en *Estudios sobre la encíclica Sollicitudo rei socialis*, Aedos, Unión Editorial, Madrid, 1990, 79 (cit. “La Sollicitudo”).

de ahí también que en la exposición de los radicales antropológicos se muestren alguna de las líneas de avance de dichos radicales desarrolladas por Polo. Este artículo, por otra parte, se realiza también con la intención de ejercer el pensar. El lector sabrá valorar hasta qué punto hemos sido capaces.

2. El radical clásico.

Aristóteles es el gran sintetizador de la filosofía griega y el que sienta las bases suficientes para la antropología. El giro humanístico de la filosofía socrática se orienta a la búsqueda de definiciones esenciales de lo humano y de los valores éticos como algo respecto de lo cual el hombre puede orientar su vida en un momento en el que el isomorfismo entre la *physis cósmica* y la *physis humana (psyché)* está en crisis. Para Sócrates, antes que nada, la antropología es práctica político-educativa y sólo de forma derivada teoría. En este punto continúa Platón sus averiguaciones intentando dar solución a un problema que la posición socrática deja abierto: si la filosofía se presenta como saber rector de la conducta humana hacia su plenitud y ésta no se logra, entonces el saber acerca del hombre, en la misma medida en que la teoría deriva de la práctica o depende de ella, queda comprometido.

La corrección platónica de la actitud socrática consiste en sostener que la antropología es primariamente una teoría acerca del alma humana y del dinamismo mediante el cual ésta alcanza su perfección, y de forma derivada una consideración de lo práctico en el hombre. Se matiza así el intelectualismo moral de Sócrates y se sienta la distinción entre teoría y práctica. El avance platónico es importante aunque sigue dejando una cuestión pendiente, a saber, la distinción entre la *physis cósmica* y la *physis humana*. Esta distinción se encuentra en la definición aristotélica del hombre.

Aristóteles define al hombre como *zoon echon logon*. A partir de ella, la tradición aristotélica entiende que lo propiamente humano, y lo que distingue al hombre de los otros seres, es su carácter de *ser* racional. Sin embargo, al acentuar lo entitativo humano, la antropología se desarrolla como un saber acerca del alma, de sus facultades y operaciones valiéndose para ello de categorías tomadas analógicamente de la ontología. Siendo esto correcto, Polo hace notar (y en su opinión lo considera más propiamente aristotélico), que lo que distingue al hombre de todo lo demás es el *tener*. Una antropología del tener no pone el acento en lo entitativo humano sino en lo operativo. Es así como la antropología se abre a modos de comprensión que la perspectiva ontoló-

gica no sospecha y esto, dirá Polo, “es digno hoy de una larga meditación”³.

El tener sienta diferencias. Según el tener el hombre se distingue de los seres inanimados, incapaces de establecer relaciones posesivas; de los animados inferiores, cuyas relaciones no son propiamente posesivas sino adaptativas; y del ser divino, al que no corresponde el tener sino la identidad. De manera programática, una antropología del tener en la línea aristotélica quedaría establecida según los niveles de tenencia humana. En este sentido, Polo establece tres: “1. el hombre es capaz de tener según su hacer y según su cuerpo: éste es un primer nivel; 2. el hombre es capaz de tener según su espíritu y eso es justamente lo racional en el hombre; 3. por último, el hombre es capaz de tener (de modo intrínseco) en su misma naturaleza una perfección adquirida. Es lo que los griegos llaman virtud o hábito”⁴. La unidad entre los distintos niveles se establece siguiendo el principio de jerarquía sentado por Aristóteles: “en la medida en que un nivel es más perfecto que otro, existe una relación de subordinación tal que el inferior tiene carácter de medio respecto del superior y el superior es fin respecto del inferior”⁵.

a) *El tener pragmático.*



El nivel más elemental de tenencia está en relación con las necesidades de supervivencia del hombre en virtud de su corporeidad. El cuerpo humano no está finalizado como el cuerpo animal, sino que es sumamente conformable con lo distinto de él y por ello el hombre es capaz de procurarse los medios materiales que le aseguran el sobrevivir. La apropiación consecutiva a la intervención humana en lo distinto e inferior al hombre según el tener corpóreo-pragmático permite la técnica, el hacer instrumentos con instrumentos, y la configuración del mundo humano. Es lo que Aristóteles entiende como hábito categorial, el *échein*, el tener lo distinto en situación de pertenencia. El tener pragmático es práctico poietico en cuanto que concierne a lo que llega a ser por necesidad y se ordena al habitar el hombre el mundo, entendido éste como lo distinto susceptible de configuración apropiativa en conexión con las capacidades corpóreo-pragmáticas. En este sentido, el tener humano que se corresponde con el habitar se concentra en la noción de medio. El hombre se produce medios, articula medios, in-

³ L. Polo, “Tener y dar. Estudios en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem exercens*”, en *Estudios sobre la ‘Laborem exercens’*, BAC, Madrid, 1987, 203 (cit. “Tener y dar”).

⁴ L. Polo, “Tener y dar”, 203-204.

⁵ L. Polo, “Tener y dar”, 204.

venta medios, etc. Producir, articular, inventar son modalidades prácticas del primer nivel tenencial humano.

Polo distingue entre una sintaxis y una semántica pragmática. La sintaxis pragmática es la conexión de los medios entre sí: el medio sólo es medio en conexión. El medio no se da aislado, sino constituyendo un plexo medial en el que un medio remite a otro. El remitir un medio a otro es la constitución del orden medial y tiene carácter de fin: el medio es “medio para”. La comprensión del plexo medial es la semántica pragmática. Sintaxis y semántica se implican mutuamente. Sin embargo, el “para” medial no es absoluto. La finalidad medial es ascendente y en ese ascenso tiene lugar la convergencia de la sintaxis pragmática con la semántica pragmática. La convergencia, la articulación de ambas se corresponde con el saber usar medios. Usar los medios es también una modalidad de tenencia humana: la conexión medio-conducta.

La conexión medio-conducta es la configuración del tener práctico desde una instancia anterior al medio que se prolonga en él. La semántica pragmática, la conexión medio-conducta es más intensamente complexiva que la sintaxis, pues no se limita a establecer el orden entre medios, sino entre complejiones mediales. Sintaxis y semántica pragmática se requieren mutuamente y su escisión o aislamiento tiene como consecuencia una pérdida teleológica para el plexo medial y para el hombre. La articulación de sintaxis y semántica pragmática hace posible la apertura de un orden medial superior susceptible siempre de aumento, pues sintaxis y semántica se consolidan como punto de partida para nuevos desarrollos práctico mediales.

La consolidación del orden pragmático es una forma de tenencia compartida. Dicha consolidación es plural y da lugar al mundo humano. El mundo humano es el mundo habitado, el cual no es homogéneo. Por otra parte, es de notar que sólo si el hombre cuenta con un plexo medial consolidado cabe hablar de bien común.

El bien común, en este orden de consideraciones, es la tenencia compartida respecto de un plexo medial consolidado en el que el hombre participa activamente sin formar parte de él ni confundirse con él. Por ello, apartar o aislar al hombre del plexo medial consolidado, es excluirlo del bien común. Esta exclusión no consiste en la pérdida de “algo”, sino en la ruptura de su vinculación tenencial con el plexo consolidado que hace imposible la contribución del hombre en la tarea de finalización. El bien común, según el tener humano, no es “reparto de”, sino vinculación activa de los niveles tenenciales para. Atentar contra el bien común es correlativo con la desorganización parcial del plexo medial en el modo de impedir o poner trabas a su ascenso teleológico, pues éste está encomendado a todo hombre sin exclusión.

Desde esta perspectiva se comprende también que la distinción antagonica entre lo público y lo privado es falaz. Lo privado entendido como tenencia exclusiva para sí desconectada del plexo medial estro-

pea el plexo. Por lo mismo, lo público entendido como tenencia garantizada en la medida en que excluye la participación activa en la configuración del plexo, es una versión debilitada del bien común. La distinción antagonica entre lo público y lo privado precipita en modalidades complexivas desconectadas que funcionan en r3gimen divergente.

Por otra parte, como la configuraci3n complexiva es plural, ya que el hombre no ejerce una sola actividad pr3ctica, sino muchas, tambi3n los modos de copertenencia son plurales. La copertenencia medial modulada seg3n las distintas capacidades tenenciales humanas posibilita la divisi3n del trabajo⁶.

b) *El tener inmanente.*

El tener, dec3amos, sienta diferencias. Seg3n el tener el hombre se distingue de los seres inanimados incapaces de establecer relaciones posesivas. La realidad extramental es lo que puede ser pose3do por las dimensiones operativas humanas, tanto pr3cticas como cognoscitivas, pero ella no posee en modo alguno⁷.

La posesi3n cognoscitiva es superior al tener corp3reo-pragm3tico. Arist3teles sienta la diferencia entre el ser real y el ser cognoscitivo al distinguir el acto entel3quico y el acto como *en3rgeia*. Polo atiende y prosigue esta diferencia en su teor3a del conocimiento. La distinci3n aristot3lica entre *entel3cheia* y *en3rgeia* es el axioma A o axioma de la operaci3n, que es una consideraci3n del tener inmanente. Al igual que ocurre con las operaciones pragm3ticas, no se ejerce una sola operaci3n cognoscitiva lo que implica distintos modos de tener objeto. La diferencia entre los modos de tener inmanentes se corresponde con el axioma B o axioma de la distinci3n de operaciones cognoscitivas. La distinci3n de operaciones, el axioma B, exige establecer el criterio de diferencia, el cual no es otro que la relaci3n de jerarqu3a entre los distintos niveles de tenencia cognoscitivos: con unas operaciones se conoce m3s que con otras. Por otra parte, la diversidad de operaciones cognoscitivas no impide su unificaci3n, que respetando la axiom3tica no puede hacerse a costa de la pluralidad, de aqu3 que el axioma de la unificaci3n, axioma C, sea el tener dispositivo que respeta la diferencia operativa sin confundirse con ella. Por 3ltimo, el tener cognoscitivo permite establecer la diferencia entre el tener propio de las operaciones sensibles y el de las operaciones intelectuales. En las primeras el objeto

⁶ Sobre este tema L. Polo, *Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad*, Cuadernos Empresa y Humanismo, n. 11, Pamplona, 1988.

⁷ Seg3n el tener el hombre se distingue tambi3n de los seres animados que propiamente no poseen la realidad exterior, sino que establecen respecto de ella relaciones adaptativas.

es tenido por la operación sin que ese tener perfeccione a la facultad; en las segundas la posesión de objeto perfecciona a la facultad y esa perfección es otra modalidad de tener cognoscitivo: el hábito como acto posesivo, no de objeto, sino de operación. En atención al modo de tenencia que es el hábito es posible sentar el axioma D o axioma de la infinitud operativa sin el cual no se puede hablar de la detección del límite mental y su abandono.

Como modo de poseer el conocimiento es superior a la práctica y se constituye en fin respecto de ella. El principio de jerarquía entre los distintos niveles de tenencia humana sienta un orden ascendente, pero también un orden descendente. En el orden ascendente rige la finalidad, en el descendente la posibilidad factiva; de ahí que puede sentarse que sin el tener cognoscitivo el tener corpóreo-pragmático es imposible y que sin éste último aquél otro carece de entronque operativo. Por otro lado, la anulación completa del tener corpóreo-pragmático equivale al fracaso supervivencial.

La relación entre el tener corpóreo-pragmático y el tener cognoscitivo es, asimismo, un beneficio mútuo: un aumento del saber hace posible un mejor hacer y al revés, un aumento del hacer culmina en un mejor saber. La relación finalidad-posibilidad que implica el principio de jerarquía entre las modalidades tenenciales humanas es un proceso de retroalimentación. La retroalimentación entre los distintos niveles de tenencia permite una comprensión del hombre como ser cibernético y también como un ser cuya característica, como señala Polo, es el crecimiento irrestricto.

Ahora bien, la relación entre los distintos niveles de tenencia está doblemente mediada. Por un lado, por las capacidades operativas según las cuales el tener se ejerce; por otro, por el tener articulante, esto es, por la virtud. El tener articulante pone de manifiesto el carácter unitario del ser humano y también, que esa unidad no es estática sino dinámica.

c) La conexión entre el tener corpóreo-pragmático y el tener cognoscitivo: la virtud.

El concepto de virtud griego es uno de los pilares básicos sobre los que gravita la vida práctica en un nivel superior al corpóreo e inferior al cognoscitivo. El sentido primero de la concepción griega de virtud es el de nexo o modalidad tenencial articulante.

El tener articulante en el radical griego se ejerce en un doble sentido: respecto de sí y respecto de los demás. Respecto de los demás, la virtud es el saber conducirse en la vida pública, el dominio de los propios actos en concurrencia con otros, y está en estrecha relación con la

comprensión griega del hombre como ciudadano de la *polis*. Respecto de sí, la tenencia articulante es el dominio de los propios actos, impulsos y tendencias. Aquí entronca la libertad humana entendida por Aristóteles como *causa sibi*.

El tener articulante se corresponde primariamente con el dominio y control de los modos tenenciales inferiores según el superior, y secundariamente, con aquello que en el hombre no es tenencia sino deseo de tenencia o un no tener todavía. El deseo de tenencia es lo que Aristóteles denomina *órexis*. Hay que destacar que en el pensamiento griego la virtud es condición para la libertad humana ejercida respecto de lo tenencial práctico, pero ignora la libertad radical (trascendental) que incide en los hábitos intelectuales y prácticos como modalidades dispositivas respecto de lo operativo humano cuya encomienda corre a cargo de la persona⁸. Pero la persona es una aportación del radical cristiano.

Con las crisis sociopolíticas del siglo V a. C., y propiamente en la figura de Sócrates, el saber conducirse se acentúa en su dimensión intrínseca o individual y en este mismo sentido proseguirán Platón y Aristóteles, aunque recuperando el aspecto público o social de la virtud.

La virtud aristotélica es un acto posesivo de forma (el alma) en orden al propio fin natural. La virtud no es posesiva de una forma exterior al hombre, tal como ocurre en el tener cognoscitivo y el corpóreo-pragmático, pues la tenencia articulante posee la propia forma en orden al fin. Pero como la forma propia del hombre, el alma humana, tiene partes, la posesión articulante es equivalente al dominio o control de las modalidades tenenciales en las que el alma se divide y consta.

El tener articulante, como hemos dicho, es una función de dominio o control. Aristóteles distingue entre el control político y el control despótico. La virtud es dominio político, no despótico, y como la tenencia articulante lo es de una pluralidad de modos tenenciales corpóreo-pragmáticos y cognoscitivos, el tener articulante es plural: no hay una sola virtud ni tampoco el dominio se ejerce de igual manera. Aquí tiene su enclave la ética aristotélica.

Los modos de posesión articulante o virtud se ejercen respecto de los modos tenenciales prácticos, cognoscitivos y desiderativos o tendenciales, pero como ya se ha indicado, la libertad como *causa sibi* tiene poca incidencia en el tener cognoscitivo.

⁸ El abandono del límite mental, dirá Polo, no es necesario y no lo es porque *in radice* depende de la persona. La antropología trascendental propuesta por Polo prosigue más allá de lo alcanzado por la tradición filosófica aristotélico-tomista que no descubre que la libertad es un trascendental personal y, por lo mismo, su despliegue en el orden de la esencia de la persona.

3. El radical moderno.

La filosofía moderna iniciada por Descartes se desarrolla hacia la búsqueda de las condiciones de las que depende la evidencia en el plano objetivo. El objeto conocido comparece ante el cognoscente como *dado* sin que el sujeto haya mediado en su comparecencia, lo que, para Descartes, constituye un problema cuya solución es someter el objeto conocido a una instancia extrínseca a él, la duda, hasta llegar a lo indubitable como principio y punto de partida de su sistema filosófico. Con ello, dirá Polo, se transmuta el sentido tradicional del primer principio y, correlativamente, el ejercicio mismo del filosofar⁹.

La antropología moderna es, según Polo, un “angostamiento antropológico”¹⁰. Este estrechamiento consiste en extrapolar los dos niveles de tenencia establecidos por la antropología aristotélica (radical griego) rompiendo su unidad (principio de jerarquía) y olvidando el punto máximo de su averiguación: la tenencia articulante, esto es, la virtud o hábito. La extrapolación (pretensión de autonomía) del primer nivel de tenencia es la antropología como “principio del resultado”, que entiende al hombre como un ser necesitante. La extrapolación del segundo nivel de tenencia humana es la antropología como “simetrización de la metafísica”, o la comprensión del hombre en términos de autoaclaración llevada al orden trascendental. Consideremos ambas variantes antropológicas del radical moderno.

a) *El tener corpóreo-pragmático y el principio del resultado.*

La pretensión de autonomía del nivel corpóreo-pragmático deja al hombre en una situación problemática en la misma medida en que este nivel de tenencia queda desasistido por los niveles superiores respecto de los cuales es medio. El tener pragmático desasistido sólo puede finalizarse si el hombre se apropia el resultado de su acción práctica. Pero si la finalidad de la acción consiste en adscribirse lo inferior a ella (el término o resultado), el fin no es superior a la acción y el término acaba imponiéndose a ella y suplantando al fin. El término de la acción es lo medial y el imperio de los medios reduce al hombre a la situación de pura miseria. Polo lo explica de la siguiente manera: “hay que aceptar que el hombre es una dinámica que tiende a la configuración pero que no la ha alcanzado todavía: si esa tensión que desemboca en la

⁹ L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*, Rialp, Madrid, 1963, 15 (cit. *Evidencia*).

¹⁰ L. Polo, “El hombre en nuestra situación”, *Nuestro Tiempo*, 1978 (286), 21-50 (cit. “El hombre”); “La filosofía en nuestra situación”, *Nuestro Tiempo*, 1978 (289-290), 5-38 (cit. “La filosofía”).

configuración queda separada de ella y en principio así está, entonces es sólo miseria, es escueta desgracia”¹¹.

El principio del resultado se corresponde con el mayor descenso en la comprensión del hombre, pues es la renuncia a su perfección: al ser meramente necesitante sólo le cabe aspirar a la adscripción del resultado de sus acciones¹². Este descenso está propiciado por la absolutización del primer nivel de tenencia humana: la actividad corpóreo-pragmática es ahora lo radical en el hombre. El hombre se ha convertido en un productor de medios incapacitado para su comprensión y, por lo mismo, para su finalización.

El radical clásico comprende la razón de medio, si bien de manera limitada, pues el tener corpóreo-pragmático es mera condición para la perfección humana según formas más altas de tenencia, pero no admite que el hombre pueda perfeccionarse en ese nivel, porque, como se ha dicho, en él lo teleológico es ínfimo (sólo condición-para). Sin embargo, la creciente socialización de los hallazgos técnicos que el radical moderno posibilita, es decir, su incorporación operativa más allá de la tenencia individual, es una de las características del mundo contemporáneo que exige la intervención del hombre en la creación de un orden medial progresivamente más complejo que, según Polo, es apto para cumplir en cierta manera la noción de fin. Sin embargo, el radical moderno no ha sido capaz de orientarlo en términos de finalidad. Esta incapacidad es doble.

En primer lugar, para notar la incapacidad teleológica en la que cae el radical moderno respecto de la configuración medial hay que dirigir la atención hacia el ámbito en el que tiene lugar lo práctico humano: el espacio. La actividad pragmática es posible por el carácter indeterminado de la corporalidad humana, pero también por el carácter indeterminado de un ámbito susceptible de configuración práxica. Dicho ámbito es el espacio. El hombre configura el espacio de acuerdo con la complejidad medial suscitada según el tener corpóreo-pragmático. Aquí aparece de nuevo la distinción entre el animal y el hombre. Propiamente el animal no habita, pues su relación con el ámbito espacial es adaptativa. Al adaptarse al ámbito, el animal se vincula como perteneciente a él. Por ello, para el animal ser expulsado del ámbito se corresponde con su extinción por inadaptación.

El radical moderno acentúa el carácter dominable, tecnificable, del ámbito espacial porque el hombre traslada el espacio pragmático al universo (al cosmos). Pero como la relación entre el espacio pragmático y el plexo medial no es equivalente, la finalización del ámbito no es definitiva. No ser definitiva no significa que el ámbito como indeterminación permanezca inalterable, sino que la indeterminación espacial es in-

¹¹ L. Polo, “La filosofía”, 23.

¹² L. Polo, “El hombre”, 45.

trínsecamente problemática, pues al ser configurada queda determinada, pero nunca totalmente. Por eso Polo dice que el ámbito es insaturable.

En segundo lugar, para notar la incapacidad teleológica en la que cae el radical moderno respecto de la configuración medial hay que dirigir la atención hacia los niveles tenenciales humanos. Si la capacidad configuradora del ámbito se encomienda al nivel inferior de tenencia, el espacio se impone al hombre acentuando su carácter aporético arriba señalado: el ámbito es insaturable. El dominio del ámbito pragmático sobre los niveles de tenencia es una clausura teleológica en la que el espacio se impone como límite insalvable.

En suma, ha de decirse que la incapacidad de finalización pragmática en que cae el radical moderno, su clausura teleológica, es el olvido del vector temporal de la organización medial. Organizar el plexo según el tiempo es posible por el tener articulante, por la virtud, y ésta es la gran ausente en el radical moderno. El ámbito pragmático desconectado de las instancias tenenciales superiores y del tener articulante hace imposible la finalización del plexo medial en orden al tiempo, pues lo inferior humano desasistido sólo puede progresar en el modo de un proyectarse indefinido (el tiempo como horizonte). El balance del principio del resultado como modalidad tenencial humana descubierta por el radical griego y proseguido unilateralmente por el moderno, se traduce en una quiebra de la comprensión de la razón de medio, en una hipertrofia medial en la que el fin es sustituido por el medio y en la subordinación de la dimensión practico-corpórea al imperio del resultado. Aparece así el fenómeno del consumismo¹³.

b) El tener inmanente y la simetrización de la metafísica.

Mientras que para el filósofo clásico, el filosofar se ejerce en un progresivo avance en la línea de la *intencionalidad* operativa, del tener cognoscitivo, para el filósofo moderno el filosofar se ejerce en la correspondencia objetiva en la línea de la *reflexividad* impulsada por el anhelo de descifrarse enteramente.

El conocimiento como relación sujeto-objeto suplanta la visión del hombre como el ser capaz de tener por la visión del hombre como un ser "necesitado" de autoaclaramiento. El necesitar propio de los niveles inferiores de tenencia se instala en los superiores e interfiere en ellos: el anhelo de descifrarse enteramente es ahora lo necesitante humano in-

¹³ Una consideración de la organización medial según la dimensión espacial y temporal se encuentra en L. Polo, "Las organizaciones primarias y la empresa", en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, Banco de Bilbao, 1982, 89-136.

capaz no sólo de orientar la tenencia corpóreo-práctica, sino también la vida del espíritu.

La crisis del espíritu es la pérdida de su función orientadora de la práctica humana y, por lo mismo, la afirmación de que en el hombre existen fuerzas infraespirituales a las que corresponde la hegemonía. La crisis del espíritu, dirá Polo, no consiste en su negación, “no se niega que el espíritu sea lo más alto en valor. Lo que no se ve es cómo puede imponerse a las fuerzas que podríamos llamar inferiores”¹⁴.

El anhelo de descifrarse enteramente en la línea de la reflexividad objetiva comporta una incompreensión de la misma noción de medio, pero también una equivocada comprensión del hombre. Mientras que el primer aspecto deriva hacia el pragmatismo, el segundo se mantiene en el nivel del espíritu (conocimiento y voluntad) y se corresponde con la consideración trascendental del sujeto. El sujeto así considerado implica una transmutación del sentido del primer principio que, entendido como principialidad primera y fundamental del tener según el espíritu, suplanta la primacía del ser del universo sentada por la filosofía tradicional. Así se incurre en lo que Polo denomina “simetrización de la metafísica”.

Polo acude a dos autores significativos para ilustrar la extrapolación del segundo nivel de tenencia humana, la tenencia según el espíritu: la inteligencia y la voluntad.

La dimensión cognoscitiva alcanza en Hegel la máxima altura teórica del idealismo alemán al intentar un pensamiento absoluto del absoluto¹⁵. Sin embargo, dirá Polo, el método dialéctico empleado por Hegel no es ni el único modo de pensar, ni el mejor y, además, ni siquiera es correcto¹⁶. La autonomía de la razón pensada dialécticamente es incapaz de desarrollar una antropología completa y menos aún de establecer la unidad de la pluralidad de operaciones cognoscitivas (y por tanto de métodos), función que, según Polo corresponde al logos¹⁷.

¹⁴ L. Polo, “Conciencia de crisis en la cultura contemporánea”, *Palabra*, 1967 (21), 30 (cit. “Conciencia de crisis”).

¹⁵ Una exposición rigurosa del pensamiento hegeliano y sus implicaciones posteriores puede verse en L. Polo, *Hegel*.

¹⁶ Una enunciación no axiomática de las distinciones relevantes del conocimiento humano que mira a dar cuenta tanto del racionalismo moderno como del método hegeliano, se encuentra en *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona 1964, 66-155 (cit. *El acceso*).

¹⁷ “El logos humano es, ante todo, una novedad unificante; y, por tanto, no una mera reunión, ni una reiteración, sino un *hacer-suyas* las distintas dimensiones del conocimiento. Con la expresión “hacer-suyas”, se señala, ante todo, la referencia del logos al núcleo del saber. El núcleo se ha caracterizado como libertad trascendental. El logos es la novedad que dispone o hace-suyo, es decir, la pura dependencia respecto del núcleo”; L. Polo, *El acceso*, 78. El logos humano como el “hacer-suyas” o “disponer” es una averiguación de la esencia del ser personal, aunque no completa, pues el logos tampoco es la única

El tener propio de la operación cognoscitiva entendido como relación sujeto-objeto transmuta el conocer en proceso. Se olvida así la distinción aristotélica entre *práxis teleia* y *kínesis*¹⁸, y también la afirmación del Estagirita que sostiene que el conocer es acto (*nóesis he enérgeia*)¹⁹.

Nietzsche, frente a Hegel, reivindicará la primacía radical de la voluntad sobre el entendimiento estableciendo la incompatibilidad del yo volente con el otro en la forma de negarlo. La voluntad en Nietzsche está curvada y esta curvatura es simplemente la desaparición del otro, su no admisión, en contra de la voluntad como alteridad sostenida por la filosofía tradicional²⁰.

Ahora bien, un sujeto trascendental aislado e incapaz de articular las instancias inferiores de tenencia humana es un sujeto que reclama, no su hegemonía, sino su autonomía. El ideal emancipatorio de la Ilustración propugnará una “libertad de”, esto es, una libertad respecto de cualquier articulación entre los niveles tenenciales y su despliegue. Desde el radical griego, la emancipación de la razón no es sino una manifestación de su impotencia para hacerse cargo de cualquier instancia operativa humana según la cual el hombre despliega su actividad. La ética, la política, la economía, etc., quedan así aisladas y sometidas a un proceso de progreso “indefinido”. Es otra manera de ver la crisis del espíritu.

Mientras que en el radical clásico la virtud era el conectivo entre las dimensiones superiores de tenencia y las inferiores, en el radical moderno no es posible la conexión entre las instancias tenenciales humanas, pues el tener articulante ha sido olvidado. El saber-hacer sin virtud se escinde en un saber aislado de la práctica y en un hacer aislado de la teoría. Frente al radical moderno, el radical clásico recuerda que la perfección del hombre no es una cuestión de primacía de unas instancias a costa de otras, sino un crecimiento que se intensifica según los niveles de tenencia.

4. El radical cristiano.

El radical cristiano descubre dos dimensiones humanas insuficientemente tratadas en los otros radicales: la voluntad y la persona. Para

modalidad dispositiva del hombre. Para una exposición sobre el logos humano, L. Polo, curso de doctorado 1995 y 1996, pro-manuscripto.

¹⁸ Aristóteles, *Met.*, IX-6, 1048b 21-22, 28 y 34-36.

¹⁹ Aristóteles, *Met.*, IX-9, 1051a 30-31.

²⁰ Está en trámites de revisión, corrección y posterior publicación un estudio *Sobre la voluntad y sus actos*, que recoge dos cursos de doctorado impartidos por L. Polo en Pamplona y México en 1994. Asimismo, dos cursos sobre Nietzsche (un comentario al *Así habló Zaratustra* y otro al *Ecce Homo*).

Aristóteles la voluntad es imperfecta, es tendencial y por ello mismo no puede ponerse en el motor inmóvil. Pero el cristiano sabe que Dios es amor y por tanto que de alguna manera hay que poner la voluntad en Dios. Una forma equivocada de hacerlo es la postura de Ockham²¹. Si el hacer es consecutivo de la voluntad, entonces es posible trasladar a Dios la posibilidad de hacerlo todo, lo cual ya no es imperfección, sino omnipotencia. El hombre no es omnipotente porque no lo puede todo, y ahí radica la imperfección de la voluntad (no en su carácter tendencial como sostiene el radical griego). Pero Dios sí puede hacerlo todo, y eso es perfección. Polo entiende que la omnipotencia sólo cabe atribuirle a Dios respecto de lo que no es Él, porque *ad intra* no tiene sentido: *ad intra* Dios es amor y eso está por encima de la conexión poder-hacer. Para poder encontrar algo similar a la voluntad en Dios, es necesario acudir a la noción de persona y también desarrollar una teoría de la voluntad que rectifique su enfoque en los otros radicales. Polo acude a Tomás de Aquino como punto de partida, aunque desarrolla algunos aspectos sólo esbozados por el Aquinate.

Tomás de Aquino distingue los actos de la voluntad, pero mantiene su carácter inferior al conocimiento y su intención no tenencial: la intención voluntaria es intención de alteridad, intención de otro. Respecto del fin, los actos de la voluntad son: el simple querer (*velle*), la intención (*intentio*) y el disfrute (*frui*). Respecto de los medios, los actos de la voluntad son el consenso (*consensus*), la elección (*electio*) y el uso activo (*usus*). Asimismo sostiene que los actos de la voluntad necesitan de los hábitos para poder ejercerse libremente.

Polo puntualiza la posición tomista de la voluntad como potencia pasiva (*voluntas ut natura*) y la entiende como relación trascendental al fin. “Algo que se define estrictamente por relación con el fin es una relación trascendental”²², y ese es el constitutivo de la voluntad, aunque el fin respecto del que es no lo haya alcanzado todavía. La posición de Polo, con todo, no es contraria a la del Aquinate: “Tomás de Aquino, dirá, niega la relación trascendental cuando se trata de relación a la forma (...). Si entendemos la relación como la de una potencia respecto de la forma, hay que negar la relación porque eso es unión, el hilemorfismo. Pero respecto del fin (Tomás de Aquino) no dice nada (...). La voluntad no es una relación respecto de forma, sino respecto de fin”²³. ¿Por qué hay potencia pasiva en el espíritu?, se pregunta Polo. Su respuesta es tajante: el Aquinate no responde ni tampoco los tomistas posteriores, porque en realidad “con lo que tiene que ver la voluntad no es exactamente con la naturaleza, sino con la persona (...). Entender la voluntad como estrictamente pasiva sólo es posible si el *a*

²¹ Sobre este tema L. Polo, “El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofía en la Edad Media”, en *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993, 40-62.

²² L. Polo, *La voluntad y sus actos*, pro-manuscripto.

²³ L. Polo, *La voluntad y sus actos*.

priori radical de la voluntad es la persona, si voluntad significa voluntad de persona”²⁴. Más aún, si la voluntad es voluntad de persona, entonces, aunque no sea una perfección intrínseca porque está separada de ella (distinción real), entra en el orden de la perfección y así, dirá Polo, es como también puede entrar en Dios. Tomás de Aquino no lleva la distinción real al ser personal; Polo sí, y por ello puede responder a la pregunta indicada y también rectificar la confusión ockhamista que no acierta a corregir la tesis aristotélica de que la voluntad por ser deseante es imperfecta, finita y tiene que ver con lo práctico, de ahí que Estagirita ponga la perfección en el *nous*. Por otra parte, si se lleva la distinción real a la persona, la voluntad no es una naturaleza que perfecciona a la sustancia (aunque se trate de la sustancia espiritual de naturaleza racional, que es como la metafísica define a la persona), sino que pertenece a la esencia personal realmente distinta del ser personal y, entonces, lo que hay que averiguar es cómo se despliega el ser personal en orden a su perfección²⁵. Aquí aparecen los hábitos, la perfección de una naturaleza que, por distinguirse realmente del ser, no es un accidente. Si la perfección de la persona no es accidental, entonces tampoco es limitada, y no porque se trate de una potencia infinita, sino de una potencia que al ser susceptible de hábito se infinitiza. Por ello, en la filosofía moderna, al perder la noción de hábito, la inteligencia y la voluntad no se interpretan como potencias capaces de infinitización, sino como potencias infinitas. Pero la potencia infinita es pura indeterminación y por lo mismo vaciedad ontológica.

Otra matización que Polo hace a Tomás de Aquino es que éste pone el *velle*, el simple querer, como un acto de la *voluntas ut natura*, pues es un acto que tiene que ver exclusivamente con el fin. Sin embargo, a su juicio, el *velle* hay que explicarlo no sólo como hace Tomás de Aquino, sino también desde el influjo de la inteligencia en ese nivel. El *velle* sólo es posible si ha habido un influjo de la inteligencia. Si se distingue la razón práctica del intelecto, entonces la *sindéresis* es un hábito práctico que hay que asimilar al intelecto, a la intelección de los primeros principios. “La intelección de los primeros principios en cuanto que es innata y habitual puede presentar algo a la voluntad, no exactamente un bien, sino un imperativo. El imperativo es querer (...). El simple querer que es el único acto de la *voluntas ut natura*, no es posible sin la *sindéresis*”²⁶. Por otra parte, el simple querer hay que verlo como el estar de acuerdo con ese imperativo.

²⁴ L. Polo, *La voluntad y sus actos*.

²⁵ Sobre la esencia de la persona y su despliegue operativo se ha ocupado K. Wojtyła. Un estudio acerca de este autor, en el que se señalan las coincidencias y diferencias con la antropología de Polo está en mi obra, *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en K. Wojtyła*, Eunsa, Pamplona, 1996.

²⁶ L. Polo, *La voluntad y sus actos*.

El siguiente paso es ver cómo se despliega el ser personal en orden a su perfección. Una relación trascendental con el fin que es potencia pasiva es susceptible de hábito. El hábito perfecciona a la potencia, pero cuando se trata de la voluntad, a diferencia del entendimiento, los hábitos se adquieren por repetición de actos. La consideración de los actos de la voluntad nos sitúa en la *voluntas ut ratio*, es decir, en la voluntad tomada en su operatividad o despliegue. Es lo que Polo denomina “lo voluntario” por diferencia con “la voluntad”. Lo voluntario tiene que ver con medios o con fines respecto de medios, pero no con el fin último (esto pertenece al estudio de la voluntad). La *voluntas ut ratio* es la conexión de la voluntad con la razón práctica.

Un análisis escueto de lo voluntario sería el siguiente. A la razón corresponde presentar una pluralidad de bienes. La presentación de bienes es proporcionada con el consenso, el acto voluntario por el que se asienta o se está de acuerdo respecto del bien conocido. Al consenso sigue la deliberación, acto por el cual la inteligencia discierne entre los bienes susceptibles de realización por la voluntad según el estado de ésta. A la deliberación sigue la elección, que es un acto de la voluntad y a ésta sigue el imperio, que lo es de la razón y permite el paso al uso activo. Según Polo, el uso activo hay que asimilarlo a la acción, esto es al despliegue operativo de la voluntad en conexión con las facultades locomotrices, y en este sentido, dirá, no es un acto voluntario estrictamente aunque en él intervenga la voluntad. Si el uso activo se entiende como un acto de la voluntad, como en él radica lo eficiente, cabe interpretar que la voluntad se mueve a sí misma. Pero “la voluntad no se mueve a sí misma, sino que se mueve a sí misma desde los hábitos”²⁷.

Por otra parte no hay que olvidar que los hábitos operativos se generan en virtud de los actos según los cuales la facultad se perfecciona; por lo mismo, el hábito adquirido aumenta la capacidad operativa. Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, señala cuatro hábitos operativos en correspondencia con las instancias a las que gobiernan. La prudencia es el hábito dianoético primero, raíz y fuente de todos los demás. La justicia es correlativa al apetito racional y la fortaleza y la templanza lo son al apetito sensible (concupiscible e irascible). La consideración de los hábitos de la voluntad sería la consideración de la *voluntas ut habitus*.

En tanto que perfeccionada, la voluntad deja de ser una potencia pasiva y entonces puede pasar a ejercer actos por sí misma sin que eso le transforme en una potencia activa (potencia intrínsecamente eficiente), sino en una potencia abierta a la libertad o en una potencia en la que la libertad se abre paso, lo cual es superior a la potencia activa.

Esta sintética exposición de la voluntad y sus actos, así como los hábitos afines, es superior a la establecida en el radical griego y modi-

²⁷ L. Polo, *La voluntad y sus actos*.

fica en algún aspecto el desarrollo tomista. Pero mientras la voluntad no se articule con la persona no puede decirse que la voluntad sea una propiedad de la persona. Para ello es necesario que la voluntad no sea sólo intención de otro, sino que esté curvada, tenga un carácter flexivo tal que permita que la persona conecte con ella. En el fondo quizá esa flexión no sea sino el hábito según el cual la persona, realmente distinta de su esencia, conecta con la acción orientándola libremente. En este sentido el hábito es el cauce para la libertad trascendental (personal) y la esencia el disponer, según hábito, de lo disponible (lo operativo). Polo entiende la esencia de la persona como modalidades dispositivas según las cuales la persona se manifiesta, comparece.

5. La posibilidad factiva.

Como se ha señalado, la noción de posibilidad factiva es estrictamente poliana²⁸ y puede verse en los tres radicales apuntados, aunque con distinto rendimiento. Si bien ya se han señalado algunos aspectos de la posibilidad factiva en la exposición de los radicales antropológicos, vamos a tratar dicha noción en directo.

En el radical griego hacer se corresponde con saber hacer y en el saber se concentra la posibilidad del hacer. El hacer es factible en tanto que antecedido por un saber ya poseído, por una instancia superior que le precede en perfecto, por tanto por una instancia que no guarda con el hacer relación causal alguna. La actividad práctica no tiene sentido causal respecto del medio, pues el medio está dado antes, configura la acción y presupone el medio en tanto que el ser medial es complejo. El plexo medial se corresponde así con la cultura entendida como “la conexión del ámbito de objetos suscitados por la actividad humana”²⁹. La peculiaridad de la conexión medial consiste en que los medios suscitados *quedan adscritos a la actividad tenencial*. Según este quedar ha de excluirse que la actividad termine en ellos, y también, que el plexo medial es inesquivable por cuanto los medios quedan adscritos a la acción humana. Los medios conforman intrínsecamente la actividad tanto desde una instancia previa y superior, como desde lo medial consolidado. La actividad es así un “hacer-se-ella de acuerdo con el medio”³⁰ y lo factible un hacer posible. Pero como lo factible para el radical griego es inferior al saber y, además, el hombre alcanza su perfección en este último, lo factible no pasa de ser mera condición para otros modos superiores según los cuales el hombre alcanza su perfección. La no advertencia de que el hombre puede per-

²⁸ Véase nota 1 del presente artículo.

²⁹ L. Polo, *Hegel*, 361-362. Asimismo, L. Polo, “La Sollicitudo”, 89-95.

³⁰ L. Polo, *Hegel*, 363.

feccionarse según el tener corpóreo pragmático por la debilidad con que el fin tiene vigencia en él marca el límite de la posibilidad factiva en el radical griego.

El radical moderno acentúa el carácter dominable, tecnificable, del ámbito pragmático porque el hombre traslada el espacio pragmático al universo (al cosmos). El ámbito pragmático es insaturable y esto significa que es imposible que el ámbito equivalga alguna vez a una totalidad medial complexiva definitiva y cerrada. Un ámbito insaturable respecto de una totalidad medial complexiva definitiva y cerrada se corresponde con la consideración del ámbito como idea general, es decir, como indeterminación. El ámbito pensado es el ámbito indeterminado. Según la generalidad, el ámbito es pensable, pero no factible. Esta diferencia de nivel entre lo pensable y lo operativo en el radical moderno permite notar la inequivalencia entre los medios suscitados y el ámbito en el que consolidan. La conexión entre la posibilidad factiva y la inesquivabilidad medial (el quedar los medios adscritos) constituye el plexo medial.

La inequivalencia se muestra como lo cuestionable como tal. Los intentos modernos de orientar el preguntar en orden a lo fundamental, ya desde el objeto (racionalismo, idealismo), ya desde lo temporal en el hombre, caen en la perplejidad, pues al final “el preguntar acaba, el saber no”³¹. El preguntar dirigido a lo problemático como tal se corresponde con lo que sin más no es metafísica. Por lo mismo, la renuncia a la metafísica como saber principal que sigue a la época moderna aboca en el pragmatismo. El pragmatismo conduce a una situación de complejidad medial ingobernable, pues lo problemático del ámbito pragmático se impone a su intento de articulación respecto de un nivel primario de tenencia desasistido de otras instancias superiores. La posibilidad factiva en el radical moderno se vierte en un progreso indefinido en el que el ámbito pragmático, en la medida que se entiende única y exclusivamente en términos espaciales, aparece como límite insalvable en orden al fin y, por tanto, carente de él.

El radical clásico puede acudir en ayuda del radical moderno, pues son compatibles en términos de profundidad relativa. El radical clásico permite salvar el límite espacial del ámbito pragmático en cuanto que abre en él la dimensión temporal. La temporalidad abierta se corresponde con el tener articulante, la virtud, y permite cierta finalización del plexo medial en un orden superior y distinto de él. Con todo, esta apertura teleológica no es suficiente, pues no remedia lo problemático del ámbito, sino lo problemático en el hombre respecto de él, es decir la subordinación del hombre al ámbito. El hacer como posibilidad factiva deshace la confusión del culturalismo, la comprensión del hombre ver-

³¹ Sobre el preguntar como modalidad provisional del saber L. Polo, *El acceso*, 29, nota 2.

tido y determinado por lo pragmático, al destacar en el hombre lo que no pertenece al ámbito y según lo cual éste lo domina³².

En suma, el radical clásico vinculado al radical moderno sólo permite abrir lo superior en el hombre (el tener articulante y el tener intelectual) a costa de reducir lo inferior (el tener corpóreo-pragmático), de constreñirlo. Superar esa constricción sólo es posible desde el radical cristiano en el que el tener articulante es dispositivo en correspondencia con una voluntad que no es mera tendencia, sino facultad espiritual. El tener dispositivo intensifica la antecendencia del saber ya poseído y del querer como las instancias de las que el hacer depende. La posibilidad factiva desde el radical cristiano abre una dimensión temporal superior a la cultura, la historia, en correlación con el tener dispositivo antecedente en el que la libertad se instala.

Si la cultura está referida al hombre y éste no se agota en ella, no se reduce a ella, ni tampoco es posible una totalidad medial complexiva definitiva y cerrada, entonces la referencia de la cultura al hombre es la historia como estado general problemático práctico en el que el hombre está instalado. Nótese que el hombre no está instalado en la cultura sino en la historia, pues la dimensión temporal que abre la cultura desde el radical clásico es teleológica como tener articulante, pero no como tener dispositivo según la libertad. El hombre se encuentra instalado en el ámbito pragmático haciendo posibilidades y así se advierte la historia como “el modo efectivo de encuentro”³³. El modo efectivo de encuentro es una diferencia entre la situación en la que el hombre está y su capacidad teleológica, su respecto de fin. Tener que ver con el fin en el modo de no poseerlo es una aportación del radical cristiano, ignorada por el radical clásico y por el moderno. La libertad personal abierta por el radical cristiano, superior a la libertad como *causa sibi* y a la libertad en sentido moderno, impide la identificación entre hombre e historia. La libertad es más radical que la situación y según ella la posibilidad factiva es una actividad encauzada desde un término configurante y configurado de la acción y así guardada y proseguida según el disponer. El hacer como posibilidad factiva no tiene como antecedente “radical” ni el tener cognoscitivo, ni el tener que ver con el fin, ni el tener articulante ni el tener dispositivo, sino la libertad personal entroncada en lo operativo humano teórico y práctico según modalidades dispositivas distintas unificadas. Es la esencia de la persona. La esencia de la persona es el tener dispositivo abierto desde la libertad trascendental, desde la persona como acto de ser distinto realmente de su esencia. Y esto se advierte en la antropología trascendental pro-

³² Otro modo de ver la posibilidad factiva en su dimensión temporal atendiendo a la compatibilidad de los tres radicales humanos son las nociones de *oportunidad y alternativa* desarrolladas por L. Polo, *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991.

³³ L. Polo, *Hegel*, 374.

puesta por Polo, que es una profundización en lo radical humano capaz de hacer compatibles, conservando pero yendo más allá de ellos, los tres radicales antropológicos que configuran la cultura occidental. La antropología trascendental permite afirmar que “el hombre actúa efectualmente en el modo que llamamos cultura; actúa culturalmente en tanto que se encuentra en estado histórico; y se encuentra en estado histórico porque su disponibilidad esencial es susceptible de grados por cuanto depende de la libertad”³⁴. Asimismo, la antropología trascendental permite sentar que el tener es lo diferencial en el orden de la esencia de la persona pero como la persona no se reduce a su esencia, el ser personal es aportante y va más allá del tener en la forma de dar. La posibilidad factiva, según el dar, es posibilidad aportante en dependencia de un ser donal y libre, y así es como el mundo puede ser amado por la persona y en cuanto amado, elevado; es lo que Polo llama designio. Por aquí la persona se abre al origen (Dios) y respecto de Él la posibilidad factiva se abre a la libertad como destino. Es el modo más intenso en que el hombre puede ejercer la posibilidad factiva antecedida ahora por la dependencia radical de la persona, criatura, con el origen, Creador.

En suma, la posibilidad factiva, el hacer como hacer-posible, es una noción antropológica central del pensamiento de L. Polo susceptible de recorrer las distintas averiguaciones de lo radical humano, de progresar según ellos y de abrirse a la antropología trascendental.

M^a José Franquet Casas
Vuelta del Castillo, 15, 4^o
31007 Pamplona Navarra España

³⁴ L. Polo, *Hegel*, 379.

