

CRECIMIENTO INTELECTUAL O CLAUSURA: EL RETO DE LA LIBERTAD RADICAL

MARIA ANTONIA LABRADA

Prof. Polo's theory of knowledge leads to a transcendental anthropology. Man's freedom is exemplified in his *nous* or agent intellect which makes him capable of developing the intellectual virtues. Thus, he leaves behind the "mental presence" taken to be the limit of objective knowledge.

Entre los verbos que le gusta conjugar al profesor Polo hay uno que no tiene fórmula propia porque sólo se puede conjugar con el verbo ser: ser libre. En torno a esta fórmula verbal se encuentran otras que también aparecen frecuentemente en sus escritos, como, por ejemplo, crecer o actualizar.

Junto a estos verbos privilegiados, hay otros que se detectan como escollos u obstáculos a aquél del ser libre. Entre estos últimos están, por ejemplo, detener o clausurar.

La trayectoria filosófica del profesor Polo se puede definir como una espiral de crecimiento en el terreno cognoscitivo que vincula el orden del conocer con el del ser libre. Desde la teoría del conocimiento se advierte un ser que ya no es fundamento sino libertad.

I

Lo que he denominado espiral de crecimiento en el terreno cognoscitivo tiene tres momentos decisivos en la apertura al ser libre del hombre. Son aquellos momentos en que se superan los escollos que pueden conducir a una teoría del conocimiento en términos de clausura o detención.

El primero es la noción de facultad. En la consideración de las facultades orgánicas, se desecha la validez del modelo hilemórfico en la

medida en que este modelo supone que la forma natural del órgano se agota en informar. De este modo la facultad quedaría clausurada como tal. Precisamente porque la forma natural del órgano no se agota en informar, es estrictamente formal respecto a la función de informar: hay más forma que materia informada. Propiamente la facultad es ese sobrante formal¹.

Lo que se excluye es una consideración de la facultad orgánica en términos funcionales incompatibles con la noción de facultad como principio de operaciones: «La noción de facultad cognoscitiva ha de justificar la de principio de operaciones, pues la operación es la noción central de la teoría del conocimiento. Si no es posible pasar de la facultad a la operación, el estudio de la facultad es impertinente. Ahora bien, la operación tiene una dimensión final (la posesión del objeto). En el modelo hilemórfico el fin es una causa extrínseca: no está en el modelo sino fuera»².

Si la operación tiene una dimensión final es obvio que no puede tener causa sino principio. De ahí que no quepa una explicación hilemórfica de la facultad.

El carácter principal de la facultad permite de un lado una primera aproximación a la noción de alma y de acto de ser; y de otro, explicar la diferencia de niveles entre las facultades orgánicas. Esta diferencia subraya que las determinaciones cognoscitivas no se hacen a costa del crecimiento de la potencia formal.

Todo ello es indicativo de que en el desarrollo de la noción de facultad orgánica se elude el escollo de que la actividad cognoscitiva quede clausurada a nivel de conocimiento sensitivo.

El segundo momento decisivo en esta espiral de crecimiento a la que me he referido es el desarrollo del tema de la *presencia mental*. Aquí se juega otra baza importante, porque las posibilidades de clausura o detención del conocimiento son mayores, como de hecho muestra la historia de la filosofía.

En el tema de la presencia mental se trata de advertir cómo todas las operaciones de índole intelectual muestran una constancia muy peculiar y es que todas ellas son indicio de la persona³.

¹ L. POLO, *Curso de teoría del conocimiento I*, Eunsa, Pamplona, 216, citado como *CTC*.

² *CTC*, I, 223.

³ *CTC*, II, 53.

Ahora bien, el problema empieza a advertirse en toda su intensidad cuando se reflexiona en la noción de indicio, porque ese término es indicativo de que no es algo que se pueda conocer de un modo intencional a través de una operación cognoscitiva; la noción de presencia mental lejos de obtenerse mediante una operación intelectual, es lo que se *nota* como constante en todas ellas.

Las páginas en las que se inicia la descripción de la presencia mental son, si se puede hablar así, realmente emocionantes. El lector no puede dejar de advertir -en esa descripción- algo que en último término sólo podrá llamarse alguien, o persona. La dificultad estriba en que como constancia que acompaña a todas las operaciones intelectuales se percibe sólo como indicio y no de un modo intencional: «La constancia del indicio personal no es intencional. Esto no quiere decir que no quepa idea de la persona, sino precisamente que la idea de persona no es la persona, y que ahora no intentamos formular tal idea, sino detectar su indicio, el cual tampoco es una idea, sino la constancia objetiva»⁴ Por ello sólo cabe acercarse a la presencia mental mediante una descripción de sus notas. Partiendo de la definición del objeto como *lo que hay ya inmediatamente abierto* se trata de notar qué significa *presencia* respecto de *abierto, inmediato, ya* y *hay*. Pues bien la presencia respecto de abierto, es el *umbral* que no se traspasa. Cuando hay umbral, la acción de abrir no tiene lugar, sino que de suyo, sin más, existe la apertura. La presencia mental no abre, sino que tiene carácter de umbral. Respecto de lo inmediato, la presencia es el *cabe sí*, el *apud*, el *junto a sí*. Esto significa que la presencia respecto de lo inmediato, no se separa de sí. Precisamente por ello no tiene que *ir por*; y porque no tiene que *ir por*, la objetualidad es inmediata. Respecto del *ya*, la presencia es *antecedencia* no en sentido temporal, sino en el de completa ausencia de sorpresa. Al pensamiento lo pensado no le sorprende. Por último, respecto del *hay*, la presencia es el *haber*. El carácter previo del haber respecto del *hay* es indudable: sin *haber*, no hay⁵.

No me voy a detener en la explicación de la equivalencia entre estas descripciones, pero si en algo esencial para el tema que me ocupa, que es el hecho de que la presencia mental en modo alguno se descubre en el objeto como objeto: «Las notas con las que se ha intentado describir

⁴ CTC, II, 53.

⁵ CTC, II, 123 y ss.

la presencia en su correspondencia con las notas descriptivas de la objetualidad hacen accesible la presencia, pero no como presente: la presencia no es lo presente, no es objeto. En modo alguno se cede a la sugerencia de una comparación en el plano de los contenidos objetivos»⁶.

Advertir esto supone darse cuenta de que la presencia mental significa ocultamiento de la presencia, no de lo presente o abierto. El ocultamiento es una nota descriptiva de la presencia mental en tanto que no se reduce a objeto. En la medida en que el ocultamiento no se nota, no hace alarde de ocultarse, puede llamarse en sentido estricto presencia: «Al llamar a la presencia ocultamiento que se oculta se indica la presencia en tanto que se refiere a lo abierto; el ocultamiento que se oculta, se oculta él, pero no oculta. Tal vez ahora se note que lo paradójico sería que para conocer lo conocido, el pensar tuviera que dar noticia de sí»⁷.

Estas advertencias en torno a la presencia mental van dirigidas contra el idealismo y su intento de aclarar el estatuto de la objetividad mediante la consideración de la presencia mental como su fundamento constitutivo. Este intento lleva a consagrar la objetividad (y la presencia mental) como lo más alto en el orden cognoscitivo y conduce, en definitiva, a la clausura o detención del conocimiento: «La descripción de la presencia mental como constante ocultamiento que se oculta significa que por mucho que un nivel intencional aclare al inferior nunca aclara su estatuto objetivo: para ello tendría que autoaclarar su propio estatuto. La presencia mental no es susceptible de conocimiento intencional. Si lo fuera, el objeto sería una autoaclaración, la presencia mental un constitutivo del objeto, y la intencionalidad habría desaparecido: todo eso es idealismo craso. La presencia mental es el rechazo del idealismo porque no es en modo alguno lo más alto»⁸.

El tercer momento en esta espiral de crecimiento en el orden cognoscitivo es la consideración de la capacidad que tiene la inteligencia de proseguir conociendo mediante la adquisición de hábitos.

La diferencia de nivel entre la sensibilidad y la inteligencia se cifra en la infinitud operativa de la inteligencia. Dicha infinitud supone en-

⁶ CTC, II, 128.

⁷ CTC, II, 131-132.

⁸ CTC, II, 199.

tender la inteligencia como una facultad susceptible de hábitos: «La operatividad de la inteligencia es infinita si, y sólo si, es susceptible de hábitos, es decir, si es una facultad que no permanece igual, sino que precisamente por haber ejercido operaciones se perfecciona en cuanto facultad y puede ejercer así nuevas y superiores operaciones»⁹.

El conocimiento habitual es la iluminación de la operación por el intelecto agente. El paso del acto operación al acto hábito sólo puede ser debido al intelecto agente que unido a la facultad permite la formación de hábitos: «La inteligencia es capaz de hábitos justamente por su unidad con el intelecto agente; dicho de otra manera, porque el intelecto agente no la deja nunca sola y le devuelve, aclarada, cualquier operación que ella ejerza»¹⁰.

Como se puede advertir no se trata de una reflexión del acto sobre sí mismo que es la noción moderna de autoaclaración. La autoaclaración no es pertinente porque invalida la intencionalidad. Aquí lo que se propone es la iluminación de la operación por el intelecto agente que no se puede entender como autoaclaración porque dicha iluminación es habitual y no intencional u objetiva.

Los hábitos tienen que ver con el conocimiento (no intencional) de la presencia mental que es el límite del conocimiento objetivo. Como el límite del objeto no puede ser detectado intencional u objetivamente, si se nota la presencia mental, es obvio que se ejerce un conocimiento superior al intencional. Sin el conocimiento habitual es imposible detectar la presencia o el límite mental.

Los hábitos garantizan de este modo la prosecución operativa de la inteligencia porque permiten declarar la insuficiencia de cada operación respecto al todo del conocimiento. Esto significa que, por grande que sea el incremento de conocimiento que se logra mediante la prosecución de las operaciones, este incremento no es absoluto, porque en todos los casos la operación es intencional.

El incremento de conocimiento no se puede medir en términos de objetivación o determinación. En las determinaciones objetivas no puede darse incremento porque la presencia mental se mantiene de un modo constante y anula la ganancia cognoscitiva. El incremento cognoscitivo se gana en la medida en que se nota que si a la

⁹ CTC, III, 4.

¹⁰ CTC, III, 10.

objetivación no le falta determinación, la antecendencia con la que se presenta esa determinación es puramente mental; es decir es la antecendencia propia de la presencia mental, pero no la del ser como comienzo.

En consecuencia, el crecimiento cognoscitivo no se puede dar si las operaciones de la inteligencia no son jerárquicas, es decir, si no hay un incremento de la facultad mediante la integración del hábito consecutivo a cada operación. De este modo lo que se plantea es una pugna entre la antecendencia de la presencia mental que acompaña a las operaciones, y la prioridad -en cuanto comienzo- en el orden del ser.

El incremento cognoscitivo supone detectar que la antecendencia de la presencia mental no es absoluta. Ello se alcanza en la operación racional de fundar. Las operaciones de la razón (concepto, juicio y fundamentación) progresan explicitando lo implícito en la operación anterior. En la última se explicita objetivamente la fundamentación del juicio y se guarda definitivamente el fundamento.

La guarda definitiva del fundamento significa que el fundamento es más que un contenido objetivable, que es el comienzo en el orden del ser. La pugna entre la antecendencia de las determinaciones cognoscitivas y la prioridad del fundamento se resuelve en el sentido de que el fundamento es prioridad radical salvo en cuanto pensado: «El conocimiento objetivo del fundamento tiene que ser la guarda definitiva del implícito, y esa guarda significa que la presencia mental se detecta en su carácter de límite de una manera muy aguda. Paralelamente como el fundamento funda y la presencia no, objetivar de nuevo el fundamento, buscando algún implícito suyo, sería un error, pues habría de conocerse como fundado, lo cual es imposible. En suma objetivar el fundamento (mediante la operación racional de fundar) significa que ya no tiene sentido objetivar en la línea racional sin que ello perfile un fondo de saco. La noción de fundamento es una noción insuperable en cuanto que no puede ser seguida de una nueva objetivación. En ese momento se advierte lo que suelo llamar diferencia pura de la presencia mental con el ser»¹¹.

Esta ganancia en el orden cognoscitivo es decisiva y permite enunciar los primeros principios. El hábito de los primeros principios no

¹¹ CTC, III, 52-53.

manifiesta los principios de la teoría del conocimiento, sino los de la metafísica.

Con una extraordinaria claridad, y sin eludir la consideración de todas las objeciones, el profesor Polo abre la teoría del conocimiento al tema de la metafísica: la consideración del ser como fundamento. Ya en los prolegómenos al tema de la metafísica se advierte que el crecimiento en el orden cognoscitivo no se va a detener ahí. La baza que se juega ahora es la decisiva porque ya no se trata de clausuras o detenciones por error o confusión. La consideración de otro orden de ser que ya no es fundamento sino ser libre supone el abandono del límite del conocimiento objetivo, y este abandono manifiesta el ser mismo del intelecto agente o del *nous* como libertad.

El tema de la metafísica es el fundamento y la discusión acerca del modo de acceder a él. En la medida en que la metafísica no presenta el fundamento como poseído, se plantea la cuestión central que es la dualidad del fundamento y el método¹². Esta indagación en torno al método de la metafísica amplía lo trascendental al ámbito de la antropología, en la medida en que permite distinguir el ser del fundamento del ser libre del hombre.

El profesor Polo parte del hecho de que -en el terreno de la metafísica- cabe conformarse con el tema del fundamento y aceptar un conocimiento constituido y siempre inadecuado. Pero si, como es su caso, no hay tal conformidad, lo que se plantea es la tarea de abandonar la antedecencia mental o el límite del conocimiento objetivo.

Se ha podido advertir que el fundamento se distingue no de las determinaciones propias de las operaciones, sino de la antedecencia característica de la presencia mental que acompaña a esas determinaciones: «La presencia de nociones es la diferencia pura respecto del ser. Para admitir una diferencia pura con el ser es menester que dicha diferencia no se incluya en las determinaciones»¹³.

El hecho de que la presencia mental no sea objetivable y el fundamento no sea objeto, no puede conducir a su identificación. La presencia siempre lo es del objeto, y el fundamento no. Admitir que conocer el objeto es fundarlo es un error, porque objetivar significa exención de

¹² L. POLO, *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985, citado como *HG*, 387.

¹³ *CTC*, III, 378.

estar fundado. El objeto está supuesto porque se supone conocido. Suponer significa dar por conocido, no insistir. La presencia mental *supone*, y ello significa exención de estar fundado¹⁴.

Notar la diferencia pura entre la presencia mental y el fundamento es la condición para el abandono de la antecendencia objetiva. Dicho abandono significa el desocultamiento por parte del intelecto agente del ocultamiento que se oculta. La iluminación de la presencia mental permite el abandono del límite del conocimiento objetivo y la manifestación plena en el orden del ser de la persona.

Lo que se advierte como diferencia pura con el fundamento -una vez abandonado el límite- es el ser del hombre en términos de libertad.

La indagación en el método de la metafísica permite ampliar lo trascendental al ámbito antropológico. El intelecto agente da razón de la unidad del ser del hombre en orden al crecimiento intelectual: «A partir de la distinción real entre esencia y ser, el intelecto agente se puede poner en el orden del *esse*. No es ni una facultad ni una sustancia, porque el *esse hominis* tampoco lo es. La presencia mental es indicio de persona. Si el intelecto agente está en el orden del *esse hominis* y admitimos la distinción real, el intelecto agente no puede ser más humano: pertenece al orden personal. Por consiguiente, ha de iluminar a la presencia mental en su ocultamiento. No por eso se eliminan los actos de la inteligencia ni son sustituidos por el sujeto. El sujeto aparece en el momento justo y como tiene que comparecer, es decir, sin eliminar la operación intelectual ni los hábitos. En este planteamiento el intelecto agente deja de ser una pieza teórica colocada en el inicio de la actividad de la inteligencia y se entiende como la unidad del *esse hominis* en orden al crecimiento intelectual»¹⁵.

¹⁴ *HG*, 389 y ss.

¹⁵ *CTC*, III, 15-16.

II

El crecimiento en el orden cognoscitivo al que me referí al comienzo de este artículo, como característica de la trayectoria filosófica del profesor Polo, supone la remoción de aquellos obstáculos que abocan a una clausura o a una detención.

Con la distinción entre el ser del fundamento y el del ser libre del hombre, la filosofía se abre no ya al orden de la creación, sino al de la elevación conocido por revelación. Aunque en raras ocasiones aparezca explícitamente el tema, el lector no puede dejar de advertir que la baza decisiva se juega justamente en este terreno. Se trata de la apertura definitiva ante la que no cabe claudicar.

No es preciso insistir en que esta partida se juega en el terreno estricto de la filosofía, sin que se interfieran consideraciones de índole teológica. Este tipo de consideraciones invalidarían la propuesta de una filosofía abierta al plano de la elevación conocido por revelación.

Como se ha podido advertir, la secuencia teoría del conocimiento, metafísica, antropología, es típica de la filosofía moderna. El profesor Polo se instala en ella por el mismo motivo por el que lo hace la filosofía moderna, porque nota la insuficiencia con que la filosofía clásica trata la noción de sujeto: «El tema del sujeto es el tema central de la especulación moderna. Es un tema que se afronta en la edad moderna precisamente desde la clara advertencia, otra cosa es que lo desarrolle bien, de que el tema del sujeto había sido muy poco tratado, o insuficientemente tratado, o relegado a una posición subordinada de la que había que sacarlo. El gran tema de la filosofía moderna es el sujeto. Entonces ¿qué hacer después de estos siete siglos en los que la atención filosófica ha versado sobre el sujeto? ¿cómo mantener una postura realista sin dar cuenta de esta temática nueva? (...). No se puede dar por inexistente siete siglos de gran tarea pensante, pero sobre todo, lo que no se puede pensar es que replegándose en la metafísica se puede ser realista hoy; para ser realista hoy hay que serlo en metafísica y en antropología»¹⁶.

A pesar del dinamismo con que, en ocasiones, se ha calificado al pensamiento moderno por su atención al sujeto, sus planteamientos

¹⁶ L. POLO, *Curso de antropología trascendental*, citado como AT, 4-5.

terminan por ser fijistas. El sujeto toma el lugar que en la filosofía clásica tiene el fundamento dando lugar a un fenómeno de simetrización: «La filosofía moderna, en su intento de aclarar la noción de sujeto, incurre en lo que suelo llamar una interpretación simétrica. En ambas épocas de pensamiento filosófico (la clásica y la moderna) la noción central es la de fundamento *verum in esse fundatur*, o bien *verum in se fundatur*. Cualquiera que sea el trascendental primero, tanto en la época clásica como en la filosofía moderna, se entiende en términos de fundamento. Pero mientras que para los clásicos el fundamento es trascendente, es exterior, es algo que está más allá del hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de la subjetividad (...). El concepto de fundamento atraviesa toda la época moderna y el fundamento es el sujeto. No hemos conseguido nada; eso se llama frustración»¹⁷.

El fijismo de la filosofía moderna consiste en que es objetualista, dando prioridad absoluta a la presencia mental. Ello es consecuencia de que prima la operación de negar sobre las operaciones racionales. Ambos tipos de operaciones siguen a la primera operación intelectual de la abstracción, pero por caminos distintos. Mientras que la operación de negar declara la insuficiencia del abstracto respecto de la capacidad intelectual, las operaciones racionales (concepto, juicio y fundamentación) declaran la insuficiencia del abstracto respecto a la realidad. Para eludir el peligro de reducir el conocimiento a un sólo tipo de prosecución operativa es imprescindible distinguir ambos tipos de prosecución, indagando las pugnas y compensaciones que se alcanzan mediante su ejercicio.

La filosofía moderna ejerce de un modo prioritario la prosecución operativa que declara no saturada por la abstracción la capacidad de pensar. En esta operación no se declara la insuficiencia de la abstracción respecto del fundamento, de modo que la pretensión de pensar el fundamento siguiendo esta línea operativa da lugar a confusiones. La principal consistirá en la consagración de la presencia mental como el máximo o lo más alto, como fundamento autosuficiente.

El ejercicio exclusivo de esta prosecución operativa conduce a descalificar las determinaciones de las operaciones racionales: «En tales condiciones aparecen actitudes subjetivas. Con este término se designa

¹⁷ AT, 10-11.

la asunción de una tarea de esclarecimiento que versa sobre datos no controlados (algo así como un material previo a la actitud), con los que el sujeto se encuentra, y ante los que reacciona para imponerles un proyecto de comprensión. Lo más peculiar de esta actitud es este dualismo entre aquello que se encuentra en bruto y el dinamismo aplicado para entenderlo. Como es obvio, el esclarecimiento que se busca consiste en la presentación estricta de lo dado en bruto: un paso de lo dado a la presencia. Aquí presencia significa: lo que el sujeto aporta para aclarar, o el dominio subjetivo sobre datos. Así pues esta actitud subjetiva admite que la presencia mental es una aportación subjetiva separada *a priori* de lo dado y capaz de serle impuesta. De este modo se conculca el axioma del acto y se interpreta la presencia mental como fundamentación (noética) con connotaciones voluntaristas y constructivistas»¹⁸.

Este modo de entender la subjetividad como elemento constitutivo y autoaclarativo de la objetividad supone la clausura del crecimiento intelectual y de la libertad.

Para sacar a la filosofía moderna de esta situación de frustración, el profesor Polo recurre a las nociones aristotélicas de intelecto agente y hábito, rectificando el alcance que esas nociones tienen en el planteamiento de Aristóteles. La reactivación de estas nociones se hace proponiendo un estatuto ontológico y gnoseológico del intelecto agente más relevante. Para ello se sirve de la distinción real *essentia-esse* de Tomás de Aquino ampliando su alcance al intelecto agente. Esta ampliación en la que el intelecto agente aparece en el orden del *esse hominis*, lejos de poderse interpretar como una variante del iluminismo (que se mueve en el ámbito de la doble verdad), da razón del moderno planteamiento trascendental¹⁹.

El intelecto agente está en el orden del *esse hominis*, está en el orden de un acto de ser que es dependencia radical y en esa dependencia estriba la libertad.

El acto de ser hombre subraya la diferencia irreductible entre la criatura y el Creador. Hay que advertir que es una diferencia mucho mayor que la que existe entre el ser del fundamento y la nada: «La distinción entre criatura-Creador es mayor que la que hay entre el ser y la nada porque es la que existe entre aquello que se distingue de la nada y Dios

¹⁸ CTC, III, 155-156.

¹⁹ CTC, III, 16, nota 2.

(...). Esto no puede llevar a considerar que Dios es el totalmente otro (porque es mucho más diferente que el totalmente otro), ni que la criatura es la nada (porque se distingue de la nada, aunque su distinción con Dios es mayor) (...). Dios no es el absolutamente otro, sino el absolutamente distinto. La criatura entonces es una dependencia pura en orden a la cual Dios es la trascendencia absoluta»²⁰.

Esa radical dependencia en que se cifra la diferencia se manifiesta en el acto de ser de la persona: «Precisamente porque depende y la dependencia se entiende sin colapsar la diferencia, por eso la criatura es acto (...). La diferencia radical es la diferencia de actos (...). Lo más diferente no es la distinción entre acto y no acto porque eso es una diferencia negativa y la negación no es una diferencia total (...). Decir que lo más diferente es lo negativamente diferente es no darse cuenta de que lo negativamente diferente es muy poco diferente. ¿Cómo va a ser una criatura suficientemente distinta de Dios si no depende de Dios? ¿Y cómo va a depender de Dios si no es acto? Si la criatura fuese una marioneta no dependería de Dios. Si Dios se limita a mover los hilos no hay nada que dependa de El. En este caso no existe la dependencia porque se ha anulado la diferencia. Hay que caer en la cuenta de que cuando se empieza a reducir la importancia de la criatura se reduce la importancia de la dependencia (...). Para que haya una dependencia absoluta Dios tiene que crear y no un churro, sino acto, pero el acto no puede ser actual»²¹.

A esta cuestión apunta el abandono del límite mental y la manifestación del ser de la persona como acto, como intelecto agente. El ser acto no excluye la actualidad, pero entender el acto en términos exclusivos de actualidad condena al hombre a la intencionalidad. La libertad entendida en términos de intencionalidad conduce a una existencia fracasada, porque lo que se pone en juego en la intencionalidad es el ser del fundamento y su diferencia con la nada.

La diferencia entre el ser del hombre y el ser del fundamento se alcanza mediante el abandono del límite del conocimiento objetivo. Así se manifiesta el ser del hombre en términos de dependencia radical y, en consecuencia, de libertad: «La distinción entre metafísica y antropología es una distinción entre dependencias: para ser libre hace falta ser

²⁰ AT, 46 y ss.

²¹ AT, 55 y ss.

mucho más dependiente de lo que es el ser que estudia la metafísica. El ser de la metafísica también depende, pero más débilmente y por tanto es menos ser: el ser se mide por diferencia y la diferencia respecto de Dios se mide en términos de dependencia»²².

Con esta distinción, la filosofía -sin interferencias del saber teológico- se abre al plano de la elevación. El problema estriba en que el destino libre del hombre no puede ser conocido a partir del fundamento: «Cuando se dice que Dios es causa primera de la criatura se subraya una tesis metafísica. Pero cuando se dice que la creación es un acto libre se dice una cosa distinta, no incompatible enteramente con la anterior, pero ciertamente distinta. No es lo mismo decir que crear es hacer el ser que decir que crear es dar el ser, porque dar el ser es un acto libre y hacer el ser es un acto fundamental»²³

El filósofo no puede pactar con una clausura anticipada. Ello le obligaría a un itinerario intelectual distorsionado, con puntos de partida irreductibles. La conjunción del ser del fundamento y del ser libre sólo se alcanza a nivel de conocimiento habitual: «El hombre es remitido al universo como trascendencia porque abre el mundo según la presencia, o de un modo limitado. Esa limitación plantea también la cuestión de la destinación libre, pero en una dirección distinta. La razón como acto capaz de guardar el fundamento al explicitarlo no satisface las exigencias de conjunción de fundamento y destinación; sólo a nivel de hábito se logra tal conjunción, sin mengua de la distinción entre metafísica y antropología. Ello acontece ya en el intelecto y se lleva adelante con el hábito de la sabiduría»²⁴

En la secuencia, teoría del conocimiento, metafísica, antropología, se alcanza el ser libre del hombre. De este modo, la filosofía se abre al plano de la elevación, porque sólo en el acto del ser creado libre se advierte el carácter gratuito del don.

²² *AT*, 57.

²³ *AT*, 14-15.

²⁴ *CTC*, III, 381.

III

La secuencia teoría del conocimiento, metafísica, antropología, puede continuarse en la filosofía de la cultura. Los logros alcanzados por la antropología trascendental pueden ayudar a disipar la perplejidad en la que se debate la filosofía de la cultura en la actualidad.

Si en algún campo se advierte que los planteamientos de la filosofía moderna abocan a una clausura es en el orden cultural. La filosofía moderna no da razón del crecimiento en el orden cultural. Lo paradójico de la situación está en que, al mismo tiempo, la cultura se presenta como la culminación del ser libre del hombre, como el verdadero horizonte de salvación.

La manifestación del ser libre del hombre en el orden trascendental, mantenida por el profesor Polo, permite deshacer la confusión entre el ser del hombre y esta pretendida culminación en el orden cultural: "La tesis según la cual el hombre es su cultura, es decir lo que ha hecho y con ello puede hacer, es demasiado precipitada: cierra en falso la indagación acerca del ser humano"²⁵.

Esta clausura en falso supone -para la filosofía de la cultura moderna- la imposibilidad de reconciliar los términos de cultura y libertad. El empeño por fundamentar el orden cultural en la subjetividad no es ajeno al mismo empeño advertido en la teoría del conocimiento. Los efectos negativos de la simetrización todavía son más evidentes que en el terreno gnoseológico. El intento de fundamentar el orden cultural es particularmente peligroso porque consagra, no ya la objetividad o la presencia mental como lo más alto, sino como lo determinante en el orden cultural. De ahí que lo que no se explique sea el crecimiento. Desde este planteamiento caben todas las propuestas hermenéuticas o -más allá de la hermenéutica- desconstruccionistas. Al término de la indagación sólo queda una subjetividad pulverizada en una multiplicidad de perspectivas particulares.

Para salir de esta situación es preciso subrayar lo que la cultura tiene de actividad libre del hombre, no en el orden del ser sino en el de la esencia como capacidad de disponer. Se trata del uso activo de la voluntad subrayado por la filosofía clásica: "Para que la voluntad sea libre

²⁵ *HG*, 373.

es menester la compañía del uso activo. Decir que se quiere ir a la luna en el siglo XIII es un sinsentido, porque no se puede ejecutar. Un querer que no se puede ejecutar no es ningún querer sino una veleidad"²⁶.

La visión de la cultura como actividad humana capaz de suscitar posibilidades, invalida la consideración de la misma como conjunto de objetivaciones o determinaciones. El carácter objetivo de las realizaciones culturales no puede ganar una autonomía ficticia al margen de la actividad que las ha suscitado: "La cultura es la conexión del ámbito de objetos suscitados por la actividad humana. La originalidad de esta conexión se nota si se acierta a ver que las objetividades, en tanto que suscitadas, quedan a disposición de la actividad"²⁷.

Lo característico de la cultura no es lo que se destaca como objeto sino su carácter de disposición. Los objetos culturales quedan a disposición de la actividad humana que los ha suscitado, porque como configuración de esta actividad no se desprenden de ella. Ello explica la conservación y el cuidado que desde antiguo se han considerado tarea de la cultura. Pero lo que no se ha notado con la misma frecuencia es que, en la medida en que los objetos culturales están en la actividad configurándola, lo que queda incorporado abre nuevas posibilidades: "La necesidad de los objetos culturales es inseparable de la posibilidad. Tales objetos han de ser suscitados; pero después quedan junto al hombre abriéndole nuevas posibilidades (...). Desde un cierto punto de vista, la cultura se proyecta hacia delante y abre lo inédito"²⁸. El problema que plantea la conservación o el cuidado de la cultura es que no se puede realizar sin actualizar posibilidades inéditas.

Todo ello explica que los objetos culturales no sean definitivos, pero, a la vez, que los mismos objetos aparezcan como inesquivables: "Si bien el hombre cuenta con posibilidades operativas abiertas desde lo suscitado por su actividad, es claro que los objetos de cultura están constituidos por su inesquivabilidad. La peculiar necesidad de los objetos culturales viene de que, habiendo sido suscitados, no se alejan de la vida humana; al quedar adscritos a ella han de ser tenidos en cuenta"²⁹.

²⁶ *AT*, 158.

²⁷ *HG*, 362.

²⁸ *HG*.

²⁹ *HG*, 370.

La necesidad de los objetos culturales es inseparable de la posibilidad. Las posibilidades que el hombre tiene de actuar son, en cualquier momento, insuperablemente finitas, precisamente porque han de ser hechas desde lo inesquivable³⁰. Por ello, cifrar la realización del ser del hombre en el plano cultural es reduccionista.

La cultura se emplaza en la conexión entre la inesquivabilidad de lo ya suscitado y la apertura de posibilidades inéditas: "La conexión entre las posibilidades (unas posibilidades peculiares, escuetamente operativas) y la inesquivabilidad (que es también una forma peculiar de necesidad, puesto que solamente vale en orden a las posibilidades operables) constituye la conexión de la cultura"³¹.

Esta conexión no se puede explicar desde una instancia teórica. La cultura desde el punto de vista teórico es problemática porque no se emplaza en el pensamiento. La actividad poética no se puede entender como determinante del objeto en el orden causal; de este modo se establece una dependencia en la que el objeto es término de la actividad, quedando abocado con ello a la clausura o al desgaste significativo: "La cultura es de índole conexiva solamente porque los objetos culturales están dados de antemano respecto de la actividad -no simplemente fuera- están en ella en tanto que la configuran, y dicha actividad los suscita, sin detenerse en algún término último"³².

La pretensión de explicar la cultura en términos teóricos conduce a *determinar la objetividad*, de tal modo que queda saturada. Ello conlleva la imposibilidad de seguir adelante o de crecer. Pero, precisamente, porque la actividad humana no implica dependencia causal suscita objetos sin detenerse terminalmente en ellos: «El ámbito de la cultura es insaturable: es imposible que dicho ámbito equivalga alguna vez a un conjunto terminado de objetividades ya colmado. El ámbito de la cultura no es una totalidad objetiva»³³. Para ello es preciso advertir el elemento configurador de la objetivación en la acción misma que la suscita. De nuevo se trata, en el terreno práctico y no ya teórico, de rebasar el carácter limitativo de la objetividad.

³⁰ HG, 372.

³¹ HG, 366.

³² HG, 362.

³³ *Ibidem*.

Entender la cultura en términos de determinación objetiva supone un límite para la capacidad de disponer, para la acción humana libre. Un conjunto de objetividades ya colmado es improseguible. También cabe mantener ese estatuto de objetividad, destacando su carácter ficticio o irreal. Se trata de la objetividad fantasmal de la que ya hablaba Hegel. Pero, esta última forma de considerar la objetividad obliga a desenmascarar su carácter de ficción. Este es el camino ensayado por la modernidad en el terreno cultural.

Esta confusión entre el orden teórico y el cultural al que conduce la filosofía moderna, sólo puede deshacerse mediante la indagación en el verdadero alcance de lo teórico. De ahí la importancia de una teoría del conocimiento que dé razón de la libertad en el orden trascendental. Sólo entonces se puede entender la cultura como aquel ámbito en el que el hombre actúa libremente porque no comparece la pregunta teórica por el fundamento.

María Antonia LABRADA
Departamento de Antropología
Edificio de Bibliotecas
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (España)

