RICARDO YEPES

Leonardo Polo proposes a new interpretation of the history of philosophy, based on three remarkable periods: Athens, with Aristotle; Paris, With Thomas Aquinas; and Berlin, with Hegel. Taking advantage of the study of these three great thinkers, he has built the main outlines of his own philosophy, particularly his transcendental anthropology, amplifying remarkably the transcendentals of classic philosphy. It also contains a new and very seminal interpretation of man. Finally, it supplies a reorientation of modern philosophy as a whole.

1. Introducción.

Una de las convicciones más claras de L. Polo¹ es que si la filosofía quiere progresar ha de medirse con los momentos más altos que ha alcanzado a lo largo de su historia. Si no lo hace así, no alcanzará la altura que su propio momento histórico le exige ni podrá resolver las incongruencias que hayn quedado pendientes en esas situaciones históricas previas. Somos, inesquivablemente, herederos del pasado.

Hoy la filosofía presenta una gran variedad de soluciones para los problemas heredados. La crisis del idealismo, desde Hegel, ha generado la crisis de la modernidad, problema hoy central en el conjunto de cuestiones que ocupan la atención del pensamiento contemporáneo.

Millán-Puelles ha dicho que "la apertura de la polémica entre el idealismo y el realismo corre a cargo de aquél"². El realismo teórico surge como defensa del realismo espontáneo del conocimiento frente

A. MILLAN-PUELLES, Teoría del Objeto Puro, Rialp, Madrid, 1990, 19.

¹ Citaremos las principales obras de L. Polo del modo siguiente: Evidencia y realidad en Descartes, Rialp, Madrid, 1963: ED; El acceso al ser, Eunsa, Pamplona, 1964: AS; El Ser, I, Eunsa, Pamplona, 1964: ES; Curso de teoría del conocimiento, Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1984, ²1987: CTC, I; Curso de teoría del conocimiento, Tomo II, Eunsa, Pamplona, 1985, ²1988: CTC, II; Curso de teoría del conocimiento, Tomo III, Eunsa, Pamplona, 1988: CTC, III; Hegel y el posthegelianismo, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985: HG; Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo, Rialp, Madrid, 1991, 258: OH.

al llamado "principio de la inmanencia" de un idealismo que niega ambos realismos. Pero el realismo teórico, en sus diferentes formulaciones, ni siquiera el realismo crítico, ha conseguido superar una relación dialéctica con el idealismo³, o bien descalificándolo, o bien mezclando elementos idealistas y realistas⁴. Además, con frecuencia, el realismo ha desatendido la inspiración de las tradiciones culturales de los últimos doscientos años. Como urdimbre cultural, en cuanto la cultura se inspira en la filosofía, el realismo se salda hoy con un fracaso por insuficiencia, que hay que remediar retomando los problemas subyacentes en las tradiciones antes descalificadas y los hechos culturales actuales, que vienen en su tardío socorro⁵. El realismo filosófico es necesario, pero no suficiente.

Sin embargo, la conexión de las distintas tradiciones filosóficas (en este caso realismo clásico e idealismo) pueden ser formuladas de un modo que no sea ni antagónico ni meramente aditivo. La búsqueda de una nueva síntesis de esas diversas tradiciones ha de ser hecha atendiendo y solucionando las cuestiones no resueltas en ellas y al mismo tiempo dando cuenta de los problemas actuales que afectan al hombre en su presente situación metafísica, intelectual e histórica⁶. La filoso-

³ La justificación de esta tesis exigiría un análisis detallado de las obras y autores que trataron hace años esta cuestión, por ejemplo, Etienne Gilson y Cornelio Fabro.

⁴ Las páginas 84-98 de la citada obra de Millán-Puelles ("Examen de algunas críticas insuficientes del principio de la inmanencia") ofrecen un lúcido análisis de las críticas de Husserl, Heideger y Hartmann al idealismo.

⁵ El realismo como escuela filosófica está hoy, como otras escuelas, sin los maestros que tuvo en generaciones previas y asimilado a las tareas en que hoy se ocupa el resto de las escuelas filosóficas. La situación cultural ha variado mucho, singularmente en España, y la filosofía discurre por derroteros bien diferentes a los de hace treinta años. La relación entre cultura y metafísica es evidente, aunque la índole de la segunda sea netamente diferente de la primera. Cfr. HG, 361 ss.

⁶ En esta situación se mueve Alasdair MACINTYRE, Tras la Virtud, Crítica, Barcelona, 1987 y Tres versiones rivales de la ética, Rialp, Madrid, 1992. Sin embargo, no consigue formular de modo satisfactorio la solución que persigue. Los intentos de síntesis suelen partir de libros que presentan "estados de la cuestión" que contienen interesantes análisis de tendencias. Sin embargo, tampoco consiguen una solución suficientemente radical a los problemas que plantean. Tres estudios especialmente destacados son los de Alejandro LLANO, La nueva sensibilidad, Espasa-Calpe, Madrid, 1989, Juan ROF CARBALLO, Violencia y Ternura, Espasa-Calpe, Madrid, 1986, en especial ver "Preámbulo"; y Gilles LIPOVETSKY, La era del vacío, Anagrama, 1988. Se puede decir, en frase de E. Martín López, que en todos los campos se está buscando "una nueva síntesis" teórica suficientemente renovadora.

fía habrá sido suficientemente renovada cuando se hayan conseguido ambas cosas.

El pensamiento de Leonardo Polo proporciona un buen caudal de indicaciones para encarar estas dos grandes cuestiones. Las objeciones críticas a sus nociones y propuestas son sin duda necesarias, pero no impiden que los planteamientos, intuiciones y desarrollos de nuestro autor estén ya siendo profusamente utilizados incluso por quienes no comparten las conclusiones de su pensamiento. A esto hay que añadir que la cuestión crítica tiene en este autor una singular importancia⁷.

Uno de los aspectos más originales y novedosos de su pensamiento es el modo de interpretar a los filósofos. Polo se enfrenta a ellos detectando los problemas que plantearon, recogiéndolos, haciéndolos suyos y poniendo a dialogar a unos con otros. Así los contrasta, los enfrenta y los enlaza, estableciendo insospechadas y fecundas relaciones, y conjuntos de pensadores y de problemas. Este modo de trabajar llena sus escritos y cursos, hasta el punto que toda su obra puede ser considerada como una glosa a los problemas heredados de los grandes filósofos.

En ocasiones ha sido criticada la falta de aparato crítico con que "recrea" el pensamiento de otros. Aunque semejante crítica pueda ser pertinente en alguna ocasión, no hay que olvidar que estamos ante una

La cuestión crítica de los textos de Leonardo Polo radica en tres puntos: 1) la dificultad lingüística de sus primeros libros, que dificulta su atenta lectura y comprensión; 2) la dificultad de encontrar sus textos editados hace ya años; 3) el volumen grande de escritos inéditos pendientes de reelaboración y publicación, algunos de los cuales datan ya de los años 1952-54, aunque la mayor parte corresponden a los últimos quince años. Estas peculiaridades inducen a un triple error: a) el de quienes piensan que el pensamiento de Polo es ante todo el de los primeros libros; b) el de quienes, en paralelo con lo anterior, lo juzgan sin tener una visión global de su pensamiento y de sus escritos, publicados o no, y caen en interpretaciones periféricas, parciales o desfasadas, e incluso ven en algunos casos la obra de Polo como un conjunto de intuiciones u ocurrencias más o menos brillantes en el terreno de la metafísica o la gnoseología; c) por último, hay quienes sencillamente desisten de su estudio porque carecen de interés o de puntos de referencia orientativos. Parece necesario deshacerse de estas actitudes para alcanzar una exacta valoración de la obra poliana. Hasta la publicación del conjunto de artículos de este volumen no se ha hecho un estudio global de su pensamiento. De entre todos sus textos publicados, y de aquellos que el autor ha puesto amablemente a nuestra disposición, en este artículo citamos sólo algunos de los que pueden apoyar nuestras afirmaciones: el pensamiento de Polo tiene una coherencia interna que permite encontrar en muchos otros lugares las mismas formulaciones. Agradecemos aquí su deferencia al proporcionarnos esos textos inéditos, muchos de los cuales están disponibles gracias al trabajo de Mª José Franquet.

"reconstrucción desde dentro", que desvela los supuestos implícitos en cada pensador, y que puede por eso anticiparse a sus conclusiones aún antes de que estas se produzcan. Polo nunca ha hecho un acercamiento erudito a los grandes filósofos. Semejante intento reduciría en exceso la capacidad de diálogo que en su enseñanza éstos adquieren. Para que ese diálogo se produzca es preciso haber entendido antes el núcleo de cada filósofo, haber depurado la expresión conceptual de ese núcleo, y haber captado las consecuencias, implicaciones y semejanzas con los demás

Este modo de enseñar la filosofía, en continuo diálogo con los conceptos esenciales de cada pensador, es lo característico de Polo y donde su talento queda manifiesto. Por eso, para comprender a fondo y en sus más difíciles formulaciones su pensamiento, es preferible, y muchas veces necesario, como él mismo aconseja desde hace años, conocer bien el pensamiento de los grandes filósofos. Desde esta perspectiva el rigor de la erudición no es sino un instrumento auxiliar. En una época academicista como la nuestra no es extraño que esto no parezca bien. Pero el reproche no deja de ser accesorio.

De la comprensión de sus opiniones y posturas frente a los grandes filósofos puede obtenerse considerable luz sobre sus propias doctrinas y, en todo caso, una iluminadora y renovadora comprensión de la filosofía, tal y como a lo largo de la historia se ha desplegado, exigiendo los esfuerzos de los más grandes talentos en busca de la verdad: cabe un diálogo y una conexión global de todos ellos.

El estudio de la obra publicada de Polo y, en especial, de sus inéditos permite concluir que la exposición del pensamiento de los filósofos más importantes ocupa una parte muy considerable de su magisterio y que en él pueden encontrarse exposiciones muy detalladas y extensas de casi todos los pensadores.

Su visión de la historia de la filosofía es, de hecho, múltiple. En sus textos se aprecia que a partir de mitad de la década de los setenta la exposición más rigurosa y exigente de las interpretaciones de cada uno de ellos, propia de sus primeras obras, deja paso a una multiplicidad de puntos de vista complementarios y fácilmente comprensibles. Puede afirmarse por ello que su pretendida fama de pensador oscuro obedece al desconocimiento de los textos más recientes, que muestran una simplicidad de acercamientos complementarios o, por decirlo así,

"espirales", en los cuales la formulación de una idea simple puede ir siendo enriquecida y completada con profundizaciones sucesivas.

En este artículo pretendemos hacer un esquema muy sencillo de su interpretación de la historia de la filosofía y de los que son para él sus tres núcleos fundamentales (Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel), y apuntar además el marco global en que esa interpretación desemboca: la antropología transcendental.

Como hemos dicho, todos los grandes filósofos son interlocutores y adquieren un perfil muy decantado en Polo: Parménides, Platón, Agustín de Hipona, Ockham, Eckhart, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl⁸, Heidegger... Trazar ese perfil permitiría escribir una historia de la filosofía nueva y original, en la cual, como ha sugerido S. Rus, podría tomarse como criterio guía las operaciones mentales. Descartes y Heidegger⁹, recibieron, en las primeras etapas de trabajo de nuestro autor, una singular atención que ha marcado los pasos posteriores. No obstante aquí no hemos podido detenernos en ellos por razones de espacio.



⁸ Destacamos algunas referencias importantes, pero no exhaustivas, de algunos de estos filósofos: Platón, ver "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, 1982 (15), 106-110; *CTC*, I, 39-53. Para Eckhart ver "Lo intelectual y lo inteligible", en *Anuario Filosófico*, 1982 (15), 119-121; Spinoza en *AS*, 50-53; para Kant, ver *AS*, 45-46, 52, 151-156, 342-347, 356-357. Descartes recibe un tratamiento sistemático en *ED*. Para Marx, *HG*, 263-288; Kierkegaard recibe un tratamiento muy extenso en *HG*, 99-178. Para Leibniz, *CTC*, III, 125-135. Para el nominalismo, *CTC*, II, 141-165. En general los tomos de *CTC* contienen numerosas críticas históricas de muchos autores.

⁹ Las referencias a Heidegger son especialmente importantes, porque Polo inició con él su andadura filosófica. Son muy visibles sus huellas en el lenguaje poliano de los primeros años y en el planteamiento de AS (25-36), aunque después ha seguido siendo un punto de referencia frecuente. Como lugares fundamentales, pero no únicos, están: AS, 181-191, 340; HG, capítulo quinto "La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser", un extenso comentario sobre la Introducción a Ser y Tiempo, 289-356; HG, 388-398, aunque todo el opúsculo La formalización del proceso hitórico tiene como interlocutor a Heidegger; CTC, II, 53-86 (lecciones segunda y cuarta). Inéditos que tratan con cierta amplitud de Heidegger: Curso de filosofía contemporánea, Pamplona, 1984-85; El yo (curso de doctorado), Pamplona, 1991; Ontología heideggeriana.

2. Tres grandes momentos de la historia de la filosofía.

La postura de Polo frente a los tres grandes filósofos citados, y ante cualquier otro, conviene enmarcarla en el siguiente contexto: "la historia del pensamiento filosófico puede reducirse a tres importantes momentos o períodos, sumamente concentrados en el tiempo y en el espacio. Tres períodos, de una duración muy pequeña, en donde el pensamiento ha alcanzado la mayor inventiva y la máxima intensidad. Han sido momentos estelares, creadores y unificantes: los únicos con esas características. El resto de la historia del pensamiento es la preparación o el desarrollo, la glosa y el aprovechamiento de lo que en esos momentos se pensó"¹⁰. Esos períodos "son cortos, -setenta, ochenta años- protagonizados por filósofos agrupados en torno a pocas personalidades -tres, cuatro-, y vinculados a un área geográfica muy pequeña".

Obviamente se trata del período ateniense (Sócrates, Platón y Aristóteles, "sintetizador de Grecia"¹¹), el período de la Universidad de París comprendido entre 1250 y 1330 (Tomás de Aquino, Duns Scoto, Ockham y Maister Eckhart) y el período de la Universidad de Berlín entre 1781 y 1841 (Kant, Hegel, Schelling): "aquí está la filosofía... nada importante se ha pensado ni se ha decidido en el terreno de la filosofía fuera de ellos"¹².

El trance más importante de los tres es el medieval: "a mí me ha costado llegar a esta conclusión e ir dándome cuenta de que el trance más importante del pensamiento humano está en ese momento. Y que de ese momento dependemos, con la añadidura de pocas cosas nuevas porque, en el fondo, lo que hay después consiste en versiones, reposiciones o desarrollos simétricos"; "lo que se llama modernidad está ya pensada en este momento" 13.

Son tres grandes momentos a su vez íntimamente relacionados entre sí: lo que tuvieron que resolver fue lo heredado de los anteriores. Hay

La inteligencia y el conocimiento de Dios, CTF 4, Ateneo Teológico, Madrid, I, 3.

¹¹ *Ibidem*, 4.

¹² *Ibidem*, 5.

¹³ El dramatismo y las enormes consecuencias de ese momento filosófico están estudiadas en un inédito titulado *El conocimiento de Dios y la crisis de la filosofia en la Edad Media. T*ambién es esencial en este punto el *Prólogo* al libro Ignacio FALGUERAS, *La res cogitans en Espinosa*, Eunsa, Pamplona, 1976, 11-43.

una comunidad de problemas. Para entenderlos hay que desechar la visión de la historia como un progreso evolutivo ascendente¹⁴. Resumiendo casi hasta la caricatura, la cita siguiente condensa toda la cuestión: "Los clásicos se han quedado atrás, se han alejado, en la medida en que han permanecido desaprovechados y, por lo tanto, hoy es imprescindible, es urgentísimo conquistarlos, esto es, eliminar el recorte de su inspiración. Y ello porque ese filón recortado de que han vivido los últimos siglos se ha agotado, y en ese agotamiento nos encontramos. Insisto, la Epoca Moderna es un recorte, una porción de la inspiración clásica. ¿Nada más? Naturalmente, esta porción ha sido desarrollada enormente; pero, a la larga, también ha aumentado el vacío dejado por las dimensiones abandonadas, desaprovechadas. Por ello tiene sentido la vuelta a Aristóteles"¹⁵.

El recorte de la inspiración clásica admite ser explicado desde distintos puntos de vista. La Edad Moderna puede ser definida en primer lugar como "una restricción de los horizontes humanos, que se decide de acuerdo con el criterio de atenerse a lo realizable de hecho, a lo que efectivamente puede ser llevado a cabo", desechando por inalcanzable aquello que la filosofía clásica consideró como lo supremo a lo que el hombre podía aspirar: Dios¹6. El principio del resultado se erige en guía única para el hombre, que sólo puede aspirar a aquello que efectivamente puede alcanzar. El hombre es un impulso dinámico que se configura en sus resultados. "Primero es la fuerza, la acción, luego la forma".

Este enfoque antropológico del intento moderno tiene fecundos resultados interpretativos, aunque ha de ser completado con el enfoque metafísico, según el cual, en la filosofía moderna hay un intento de establecer una simetría: si la realidad no me asiste, el fundamento no es ella, sino la razón. Hay un desplazamiento simétrico de la noción de fundamento¹⁷. Por último, la modernidad puede ser explicada desde el punto de vista gnoseológico como la utilización excesiva de una de las

Para las ideas siguientes ver "La filosofía en nuestra situación", Nuestro Tiempo, 289-290, 1978, 5-38, con correcciones posteriores de su autor.

^{15 &}quot;La filosofía en nuestra situación", 14.

^{16 &}quot;La filosofía en nuestra situación", 16 y ss. El título del epígrafe es sintomático: "La decisión moderna: la utopía de lo supremo".

¹⁷ AS, 165, 206-209, 215-216, 304-307, 313-314; ED, 13-22.

operaciones racionales: la negación¹⁸. Cada uno de estos enfoques es complementario. La especulación sobre el alcance y significado de la modernidad ha recibido la atención de Polo en muchos momentos¹⁹ en los que desarrolla este triple enfoque.

3. Aristóteles.

El papel que Aristóteles tiene en la filosofía de Polo es, como puede apenas deducirse de lo ya dicho, central. Desde esta perspectiva se entiende bien su afirmación de que "el clasicismo en filosofía se puede centrar sobre todo en Aristóteles"²⁰. "Nos hallamos en un momento muy claro de retorno a Aristóteles; un momento de tomar en consideración sus más profundas formulaciones. Se llega a encontrar en ellas un sentido sumamente actual"²¹. Son tres las razones por las que Aristóteles es tan actual:

- 1) "Sólo una filosofía aristotélica puede aglutinar el espíritu universitario"²², en el sentido de que está abierta a todos los tipos de saber y no tiene una interpretación débil ni escéptica de la ciencia ni de la técnica; para un aristotélico hay una "connaturalidad" entre ciencia y filosofía, hoy especialmente necesaria cuando otras filosofías no la tienen.
- 2) "La interpretación aristotélica (del hombre) es... de ataque: el hombre es capaz de todo...; el hombre es un ser universal... precisamente porque es intelectual... Los clásicos ponen de manifiesto la dignidad del hombre... La filosofía clásica es todo lo contrario de una filosofía resignada"²³, es decir, la antropología aristotélica *optimiza* al hombre, apuesta por él.

¹⁸ CTC, III, 115-123 y 135-142.

¹⁹ Ver, por ejemplo, "La Sollicitudo Rei Socialis: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, AEDOS, Madrid, 1990, 83 y ss.

Palabras iniciales del curso inédito La actualidad de los clásicos, Universidad de La Sabana, 1984. Las palabras citadas van precedidas de estas otras: "si bien me ha costado algún tiempo llegar a esta conclusión (porque yo empecé a ocuparme de la filosofía tomando como modelos a filósofos modernos)..."

²¹ *Ibidem*, 3.

²² *Ibidem*, 8.

²³ *Ibidem*, 10.

3) "Aristóteles también es actual, puesto que proporciona una neta y estricta comprensión de lo que significa superar mitos"²⁴, entendiendo por éstos una modalidad sapiencial, que siempre será necesaria, siendo la sabiduría la averiguación sobre el fundamento y el destino del hombre. Superar el mito en Aristóteles consiste en alcanzar un modo de sabiduría que no ve el fundamento como pasado (mito), sino como presente, como algo que *asiste*, y que ve el destino del hombre como "telos", como fin. Aristóteles es actual en tanto hoy evitamos quedarnos en nuevas formas míticas, cuya reposición constituye una característica de la época actual, y admitimos una "actualidad del fundamento"²⁵ y que el hombre es capaz de un destino.

El papel que Aristóeles juega en la filosofía de Polo está vinculado a su propia evolución filosófica: "En 1964 publiqué un libro sobre el método de la metafísica en el que se vertía mi investigación de la década anterior. El libro se titula *El acceso al ser*. Sigo considerando válidos los motivos y la línea teórica allí propuestos. Sin embargo, se hizo patente enseguida que una de las más importantes dimensiones de dichos motivos no quedaba justificada. Me refiero a su relación con la filosofía tradicional. Cierto que esa relación se indica y que algunos filósofos a cuya formación he contribuido se han percatado de ella. Con todo, el abrupto modo de afrontar la tesis principal —lo que llamo el abandono del límite mental— la oscurece. En definitiva, falta la exposición explícita del siguiente extremo: el abandono del límite mental es la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles lo dejó. Esto es lo que he intentado aclarar en los últimos años "26.

De hecho, su *Curso de teoría del conocimiento* es la estricta aplicación de este programa. La conexión entre ambas líneas de trabajo o de ambos "grupos" de libros de Polo también ha sido insuficientemente advertida, pero constituye la clave del arco que conecta unos y otros. De hecho el primer tomo del *Curso* es el desarrollo de la teoría axiomática del conocimiento. En particular la lección segunda de ese tomo

²⁴ Ibidem, 12.

²⁵ *Ibidem*, 31.

²⁶ CTC, I, XI.

desarrolla el axioma A: "El axioma A se formula así: 'el conocimiento es siempre activo'... Sólo se conoce en tanto se ejerce una actividad"²⁷.

Esta tesis se desarrolla a partir del tercer sentido del acto en Aristóteles: la operación o praxis perfecta²⁸. La formulación axiomática de la teoría del conocimiento en Polo es un desarrollo, como él mismo dice, de la doctrina aristotélica del acto como operación. La interpretación que Polo hace de esta noción aristotélica es plenamente coherente con los textos del Estagirita y con la crítica más habitual²⁹. La conculcación del Axioma A, es decir, el olvido del carácter activo del conocimiento, es otra de las claves de lectura de la historia de la filosofía: "ni con los griegos ni con los modernos, pero sí con Aristóteles cuando se trata del conocimiento como operación inmanente"³⁰.

Este enfoque diferencia a Polo de los tomistas: "Los críticos tomistas de la modernidad aducen otros temas de la filosofía clásica. No parecen haber notado el moderno olvido de lo que llamo axioma A. Ni un sólo escolástico ha señalado que la *Crítica de la Razón Pura* está escrita a partir de ese olvido"³¹. Basta tomar en cuenta esta interpretación axiomática de Aristóteles para que aparezca un desarrollo original que falta en otros aristotélicos. Evidentemente aquí no podemos hacer un desarrollo del enriquecimiento que Polo lleva a cabo en la teoría del conocimiento y de la doctrina del acto aristotélicas. Sin embrgo, conviene dejar bien claro que la dependencia de Aristóteles ha de ser entendida como una estricta continuación de su pensamiento³² y que ocupa una buena parte de los tres tomos de la *Teoría del Conocimiento*.

²⁷ CTC, I, 29.

²⁸ He estudiado la cuestión con amplitud en *La doctrina del acto en Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, (en prensa).

²⁹ He tratado de este tema en "El origen de la energeia en Aristóteles", *Anuario Filosófico*, 1989 (22, 1º), 93-109 y en mi obra citada, capítulo "El sentido metafísico de la actividad". Polo afirma sobre esto: "en Aristóteles lo que significa realmente el acto es acto operativo, acto vital, vida en acto", *Acto y actualidad en Aristóteles*, conferencia inédita, Universidad de La Sabana, 1989. Algunos autores han señalado la problematicidad de un concepto de actividad excesivamente descalificador de la noción de sustancia, tal y como se desprende de estas interpretaciones de Polo.

³⁰ *CTC*, I, 69.

³¹ CTC, I, 70. Se abunda ahí en esta opinión.

³² CTC, I, 38 y passim en ese libro y en los otros dos tomos del Curso.

Este entronque gnoseológico con Aristóteles es sin duda el más importante. Pero no es el único. En el El Ser, en el capítulo "Realidad y movimiento en Aristóteles", se hace una interpretación metafísica del acto aristotélico. El problema que se plantea allí es cómo lo constitucional de la realidad es acto: se hace preciso sacar la noción de acto del orden operativo y llevarla al orden constitucional, es decir, al orden de la sustancia, que eslo propiamente constitutivo de lo real para Aristóteles. Por eso en la Metafísica trata de recuperar para la realidad la noción de acto: el problema que Aristóteles tuvo que resolver fue precisamente la aplicación del acto al orden de la sustancia: por eso tuvo que acuñar el término entelecheia.

Para entender las precisiones que en ese lugar Polo hace a Aristóteles es preciso tener en cuenta que para él "el acto es más profundo que la consistencia", porque la consistencia es uno de los caracteres que la presencia mental confiere al objeto pensado, que de ningún modo puede encontrarse en la realidad. Para acceder al conocimiento del ser real es preciso despojarse de las limitaciones que nos impone la presencia mental del objeto, el llamado "límite mental". Por esto lo actual es lo presencial, propio del conocimiento, mientras que el acto es una noción metafísica que conserva todo su valor, una vez separada de lo actual, límite para los griegos y los tomistas.

Como Aristóteles no detecta este límite mental, su descubrimiento del acto se pierde al confundirse acto de la sustancia y actualidad de la forma. Aristóteles no tematiza su descubrimiento, sino que hace con él un uso teórico en el que la actividad como tal queda sustituida por lo actual, es decir, supuesta: "El hilemorfismo aristotélico, entendido como doctrina distributiva del ente, impide detenerse en la consideración del ente como totalidad consistente y permite en esta nueva instancia alejar todavía el riesgo de la reiteración: la consideración del compuesto como unidad es el hallazgo del acto. Pero el hallazgo del acto sufre inmediatamente un uso teórico. La teoría del acto se debe a la tendencia —que desde nuestra altura histórica puede interpretarse como la introducción del límite mental— de identificar el acto con la actualidad"³³.

Es esta discrepancia con la metafísica sustancialista de Aristóteles la que en los primeros libros quedó más patente, en detrimento de la se-

³³ ES, 140.

ñalada coincidencia gnoseológica. En cualquier caso, la presencia de Aristóteles en Polo es, más que en el caso de los filósofos que veremos a continuación, decisiva. Polo, en última instancia, es un aristotélico, y su pensamiento vuelve una y otra vez a partir de Aristóteles en múltiples desarrollos antropológicos, metafísicos y gnoseológicos.

Esto se pone especialmente de manifiesto en el tercer gran aspecto del pensamiento de nuestro autor en el que Aristóteles está presente: su antropología. Aunque los escritos publicados de antropología son todavía incompletos³⁴, la deuda que presentan con la concepción aristotélica del hombre es clara en múltiples aspectos, según indicaremos después.

Puede decirse por tanto que el aristotelismo de nuestro autor vertebra su pensamiento. Resulta sintomático que el curso inédito de *Introducción a la Filosofía* dictado en 1990/91 tenga por hilo conductor en buena parte la exposición de Aristóteles. De hecho puede decirse que la obra filosófica de Polo en los últimos años constituye, una relectura del Estagirita hecha a base de retomar sus nociones³⁵.

4. Tomás de Aquino.

El tomismo de Leonardo Polo es evidente, pero es también el punto que requiere una comprensión más afinada para evitar falsas descalificaciones o juicios inexactos. En los libros primitivos hay un diálogo muy profundo con la metafísica tomista:

"La filosofía aristotélico-tomista es aceptada. Doy por sentado que el conocimiento analógico del ser es el método de mayor alcance mientras no se abandone el límite mental. Pero un conocimiento del ser concurrente con el límite mental no presta ningún auxilio metódico a la detectación y abandono el mismo. El sentido aristotélico del ser habrá de compararse con el que gane el abandono del límite.

³⁴ Ver OH; "La coexistencia del hombre", Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 33-48; "Tener y dar", en Estudios sobre la Laborem Exercens, BAC, Madrid, 1987, 201-230; "El hombre en nuestra situación", Nuestro Tiempo, 286, 1978, 21-50 y Antropología, Universidad de Piura, PAD, Editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985, 1-55.

³⁵ Una relectura antropológica concreta de Aristóteles se puede encontrar en "La vida buena y la buena vida: una confusión posible", en *Atlántida*, 7, 1991, 28-36.

También entonces habrá que resolver si la discutida distinción tomista entre esencia y existencia necesita, para ser establecida con entera congruencia, del abandono del límite mental. La aceptación del sentido aristotélico-tomista del ser no proporciona ninguna guía para la tarea a realizar. Sin embargo, puesto que se acepta la metafísica tomista, va dicho que la metafísica resultante del abandono del límite estará estrechamente emparentada con aquélla. La diferencia fundamental entre ambas doctrinas sobre el ser será de índole metódica"36.

Va dicho con esto lo fundamental. Las propuestas de Polo respecto de la metafísica tomista pueden enumerarse así³⁷:

- 1) La interpretación del tomismo está incluida o puesta muy en conexión con las propuestas metafísicas de Aristóteles. Se puede encontrar en Polo formulación expresa de discrepancia con Aristóteles, pero la interpretación del tomismo está extraordinariamente matizada, en el sentido que indicamos a continuación.
- 2) Polo insiste mucho en la doble dirección atencional de Aristóteles: la esencia por un lado y el acto por otro, desdoblamiento que no resulta satisfactorio. En Tomás de Aquino la doctrina de la distinción real de esencia y esse juega un papel decisivo, que Polo interpreta como superación de esta distinción aristotélica: para Tomás de Aquino el ser de la esencia es un "status", el mismo estar en acto³⁸.

La cuestión de la unidad entre la esencia y la existencia se plantea en el Aquinate rechazando toda acción y nexo, todo evento y consistencia entre ambas. El punto más importante de relación entre Polo y el tomismo está precisamente aquí, en la interpretación que da de la distinción real, de acuerdo con las limitaciones que el no abandono del límite impone en el mantenimiento del hallazgo metafísico del acto. Para Polo, mantener ese hallazgo exije abandonar el límite y, por tanto, interpretar la causalidad desde ese abandono. Este desarrollo introduce las nuevas propuestas que asumen la distinción tomista para desarrollarla más.

Según Polo: "para admitir el valor real de la distinción entre esencia y existencia es menester advertir que tal distinción no es analítica, por cuanto no divide una noción de ente ya anteriormente poseída con

³⁶ AS, 201.

³⁷ Nos limitamos aquí a mencionar algunas cuestiones centrales, cuyo desarrollo exigiría una detallada matización.

³⁸ Ver para todas estas cuestiones: AS, 125, 371 y ss.; ED, 256 y ss.

plenitud... Lejos de ser un obstáculo a la transcendentalidad del ente, la duplicidad aludida no constituye otra cosa que *el momento de profundidad* en su consideración... Distinción real significa... que la esencia depende de la existencia"³⁹. Es a partir de este punto desde donde se establece la entera congruencia de la distinción real al aplicarla a la antropología. Tomás de Aquino es el descubridor e inspirador de la distinción real, pero su desarrollo conpleto se lleva a cabo en la antropología, como luego veremos.

- 3) Una consecuencia de lo anterior es señalar el límite del conocimiento analógico del ser y la consiguiente debilidad de entender la creación sólo como participación⁴⁰. Mientras no se abandone el límite estas nociones son perfectamente válidas, pero, por usar su expresión, "se quedan cortas".
- 4) La conexión de la tradición tomista con el momento actual a través de los siete siglos de especulación que han seguido a su primera formulación es una cuestión singularmente atractiva con la que se cierra el volumen de El acceso al ser. Los años transcurridos desde su publicación no han disminuido la fuerza de su propuesta: "Los siglos últimos están vacíos del tramo de progreso metafísico que pudo corresponderles; y, sin embargo, no están totalmente vacíos, de tal manera que pudiera pensarse en reemprender la marcha conectando con tal tomismo, es decir, considerando inexistente todo lo que ha ido viniendo luego. Estamos donde estamos, en un lugar histórico inesquivable -no determinante-, y aunque la autenticidad filosófica de la edad moderna tenga que ser inventada "a posteriori", no es menos cierto que es con ella, y sólo con ella, como se debe conectar con la tradición"41. "La investigación antropológica ha de llenar el objetivo de dar razón del centro desencadenante de la filosofía moderna¹⁴², es decir, es esa investigación antropológica, hecha desde el abandono del límite, la tarea que precisamente la filosofía ha de cumplir hoy para

³⁹ ED, 256.

⁴⁰ AS, 126. En AS, 167-181 se puede encontrar una interpretación crítica de la analogía, de la *conversio ad phantasma* y de la limitación del valor cognoscitivo del concepto. La interpretación de la creación como relación accidental es el punto de Tomás de Aquino que más dificultad dió a Polo: "la fuente de eso depende de una serie de autores de su época", afirma en *El yo*, curso de docto:ado inédito, Pamplona, 1991.

⁴¹ AS, 380.

⁴² AS. 381.

dar razón de ese progreso que pudo alcanzarse y no se alcanzó, pero que desencadenó la filosofía moderna. Es ésta la razón de conveniencia de llevar a cabo la tarea del abandono del límite.

5) En general, todas las propuestas metafísicas de Polo efectuadas desde el abandono del límite dialogan y continúan los temas tomistas, en especial en el volumen *El Ser*, bien poco conocido, y en los inéditos que desarrollan la antropología transcendental. Es imposible por eso resumir todas las líneas de unión y convergencia entre Tomás de Aquino y el pensamiento poliano. Puede decirse, según una vieja expresión suya, que es "tomista en los temas, pero no en el método". La especulación poliana se nutre de "los estados de la cuestión" que Tomás de Aquino dejó establecidos. Esa dependencia es particularmente visible, por ejemplo, en el tema de los transcedentales y de los primeros principios⁴³.

Dicho de otro modo: la única manera de repetir hoy una síntesis como la que Tomás de Aquino llevó a cabo⁴⁴ en su tiempo no es, ciertamente, una reedición inerte de lo que entonces pensó el Aquinate, sino una continuación de sus propuestas que responda a los problemas suscitados después por la filosofía moderna, cuyas soluciones son un recorte, como ya hemos dicho. En suma: es un problema de "estar a la altura histórica", que no descalifica aquello de que se parte, sino que lo completa. Es más: el abandono del límite no es una necesidad. Por eso no hay discrepancias con Tomás de Aquino, sino un completar.

5. Hegel.

Para Polo, Hegel es la cumbre del pensamiento moderno: "El rasgo más acusado de la mente de Hegel es la precisión de su mirada, la férrea austeidad con que gobierna su atención y la clava en el punto preciso para sacarlo a la luz. Desde esta perspectiva no encuentra parangón en la historia del pensamiento humano"⁴⁵.

⁴³ ED, 256 y ss., ES, passim, etc.

⁴⁴ Punto de referencia imprescindible aquí es A. MACINTYRE, *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp, Madrid, 1992, 254: la cuestión está en la correcta aplicación de la enseñanza de los Papas a partir de la *Aeterni Patris*.

⁴⁵ AS, 277.

Los textos polianos sobre Hegel son abundantes y minuciosos⁴⁶. Hegel depende de Eckhart⁴⁷. Sin embargo en él alcanza rango supremo el intento moderno: "Hegel formula su ambición especulativa elevando la presencia de la razón a la máxima altura. Pero cabe notar que la presencia mental del hombre es un límite. Si se procede a abandonar dicho límite, el episodio hegeliano queda cerrado y se logra un nuevo punto de partida. Esta es mi propuesta"⁴⁸.

Por otra parte, "la discrepancia con el proceso dialéctico ha venido a cifrarse en la imposibilidad de dar cuenta de todo lo pensable con un método único. Como se ha visto, es incluso dudoso que la dialéctica sea un método"⁴⁹. Hegel retrasa la constitución del absoluto al término el proceso dialéctico y eleva así a su máxima categoría el llamado "radical moderno", en el que el absoluto es el resultado, intención presente en la filosofía desde Ockham, como hemos citado antes.

La filosofía hegeliana, y el idealismo en general, se salda con un fracaso cifrado en "la inequivalencia de las dos reducciones hegelianas: es decir, en lo imperfecto de la noción hegeliana de identidad" 50. La crítica de Polo incide agudamente en este punto. Si en AS Polo se enfrenta con la lógica hegeliana en su mismo brotar, buscando su coherencia, y en el capítulo primero de HG somete a la prueba de congruencia el método dialéctico, con el resultado apuntado, en los capítulos tercero y cuarto de HG lleva a cabo una interpretación del lugar de Hegel en la historia de la filosofía y de la peculiar situación intelectual en que dejó a sus discípulos, críticos y filósofos posteriores.

En efecto, si la presencia pura como razón pura es el saber absoluto que cobija todo lo inteligible, el futuro de la filosofía y del pensamiento en general es problemático. Polo detecta un agudo problema histórico en la crítica hegeliana: "Hegel es un reto porque sólo puede

⁴⁶ Los lugares más importantes para el estudio de Hegel: AS, Capítulo II: "El ser como identidad en Hegel", 193-288; HG, capítulos primero (16-98), tercero (179-250) y cuarto (problema del posthegelianismo: 251-288). El segundo (9-178) trata de Kierkegaard como crítico de Hegel; CTC, III, lección quinta, 185-230. Lecciones sobre Hegel, Pamplona, 1981, es un inédito de gran interés para este autor; El yo (curso de doctorado), Pamplona, 1991, contiene también numerosos análisis sobre este autor. Otro inédito importante es Amor y Logos en Hegel, conferencia de 1981.

⁴⁸ HG, 14.

⁴⁹ HG, 98.

⁵⁰ AS. 279.

ser desmentido añadiéndole más luz"⁵¹. Cuando no se alcanza a detectar el problema en todo su vigor, se adoptan soluciones débiles, en las que el "balance es una fragmentación. Precisamente de este modo, disuelto o en emulsión, el pensamiento de Hegel persiste en nuestro ambiente cultural"⁵². Las filosofías posteriores a Hegel se pueden interpretar como diversos ensayos de librarse de la dialéctica sin plantear el problema a la altura exacta: la preeminencia de la presencia.

6. La antropología transcendental como tarea actual de la filosofía.

Los estudiosos de Polo continúan hoy esperando la Antropología Transcendental que está anunciada en El acceso al ser. Se trata de la ampliación temática que el abandono del límite permite y que el autor ya se planteó en 1950⁵³. Aunque no parece lejana la publicación de esos tomos, hoy ya parcialmente reelaborados, Polo ya ha hecho en diversos cursos la exposición básica de esa antropología. La resumiremos brevísimamente en estos últimos epígrafes, para mostrar que es consecuencia y continuación de su visión de la historia de la filosofía, y que hoy es mucho más fácilmente comprensible gracias al Curso de teoría del conocimiento.

En efecto, dice Polo⁵⁴, si se admite el planteamiento axiomático del conocimiento como acto hecho en *TC*, entonces puede llegarse a distinguir la Antropología de la Metafísica en el plano transcendental y a proponer una ampliación de este plano. Esta afirmación puede condensarse en tres tesis:

1) "Es posible, hoy, sostener una posición filosófica realista si se distingue la metafísica de la antropología; esta distinción posee alcance transcendental"55. El ser del hombre no es el ser de que se ocupa la metafísica, porque la metafísica se ocupa del ser como principio, y

⁵¹ HG, 251.

⁵² HG, 15.

⁵³ Utilizaremos como fuentes para este epígrafe *La Libertad* (curso de doctorado), Pamplona, 1990, y *Cinco lecciones de Antropología Trascendental*, México, 1987, también inédito.

⁵⁴ Cfr. Cinco lecciones de Antropología Trascenental, 1.

⁵⁵ La Libertad, 2.

este sentido del ser no incluye la libertad, pues se limita a detectar el ser principial, el sentido fundamental del ser: no detecta de modo suficiente la libertad. La libertad hay que ponerla en el plano transcendental, porque tiene un peculiar valor en ese ámbito.

2) La distinción mencionada no es alcanzada por la filosofía clásica ni por la filosofía moderna. "En ambas épocas la noción central es la de fundamento... Mientras para los clásicos la noción de fundamento es transcendente, algo que está más allá del hombre, para los modernos el fundamento se vierte en la estructura misma de la subjetividad... El proyecto básico de la filosofía moderna no alcanza su objetivo, no logra distinguir adecuadamente la antropología de la metafísica porque no logra, para esta última, nociones irreductibles a las de la metafísica clásica. Son menos diferentes de lo que parece la filosofía moderna y la filosofía clásica: el concepto de fundamento atraviesa toda la época moderna"56. La interpretación última del pensamiento moderno está en que es un intento de hacer una antropología con la noción clásica de fundamento: hay una traslación, una simetría (ya lo hemos mencionado) del concepto de fundamento desde la realidad a la subjetividad. "En última instancia la filosofía moderna es un gran intento de conseguir una antropología transcedental, pero es un intento fracasado. Que sea un intento fracasado no significa que la empresa como tal sea desatinada, sino que ha sido mal emprendida"57. Este es el juicio último al pensamiento moderno.

Por su parte, la filosofía clásica ve al hombre como un ente, en ella la libertad es considerada como un asunto meramente categorial, es entendida como una propiedad de un cierto tipo de actos: los actos voluntarios. Es decir, entiende el ser sólo como fundamento. En ella el tratamiento metafísico del ser del hombre es sólo analógico: la filosofía del hombre es una filosofía segunda⁵⁸. Esto es válido, por supuesto, pero susceptible de ampliación.

3) "Para establecer de manera suficiente la citada distinción, se requiere un esclarecimiento teórico". Consiste en una propuesta metódica. Se necesita el método "según el cual se formulan esas nociones para hacer una antropología transcendental, que tienen que ser sufi-

⁵⁶ La Libertad, 11.

⁵⁷ Cinco lecciones de Antropología Trascenental, 8.

⁵⁸ Algo de esto es lo que plantea en AS, 167 y 174 al hablar de la analogía, como ya hemos dicho. Ver *Cinco lecciones de Antropología Trascendental*, 2.

cientemente distintas de aquellas con las que se trata la metafisica, porque si no se incurre en simetría"59. Este método no es otro que el abandono del límite. Este método nos permitirá no extrapolar la actualidad, característica de la presencia mental, a la realidad del ser principial y al mismo tiempo evitará que busquemos en el ser del hombre un carácter de fundamento: "El acto que es actualidad es el acto de pensar y porque es actual no es constituyente. De esa manera eliminamos la simetría moderna"60. Nótese que la diferenciación del carácter actual de la presencia respecto del acto real o fundamental impide interpretar al sujeto que conoce como funamento constituyente: el abandono del límite nos libra de ambas insuficiencias y abre el camino a la antropología.

La base de arranque del despliegue metafísico y antropológico de Polo está en la distinción real, como ya hemos apuntado: "El hallazgo de la distinción real es espléndido, pero no puede ser una consagración de la metafísica como único planteamiento transcendental, sino al revés: si hay actos de ser distintos también se distinguen las esencias y la distinción entre el acto de ser y las esencias también serán distintas. El acto de ser del hombre se distingue de la esencia del hombre, es distinto de su esencia, será también distinto del acto de un ser que tenga carácter de fundamento y de su esencia"61.

De aquí salen las cuatro dimensiones del abandono del límite expuestas ya en la conclusión de AS^{62} : la existencia extramental (persistencia, ser como principio, estudia en ES), la esencia extramental (las cuatro causas, incluidas en el tomo IV de TC), el ser del hombre y la esencia del hombre (cuyo estudio constituye propiamente la antropología transcendental).

Antes de caracterizar las dos últimas conviene decir dos cosas más: la ampliación transcendental establece entre la metafísica y la antropología *una diferencia que también es transcendental*. Asistimos a una recusación completa del monismo y a la afirmación de que si no pensamos así la diferencia, no establecemos bien la transcendentalidad⁶³. Pero la diferencia radical no es la de ser y nada, sino la de criatura y

⁵⁹ La Libertad, 16.

⁶⁰ La Libertad, 20.

⁶¹ La Libertad, 31.

⁶² AS, 382-383.

⁶³ La Libertad, 40.

creador. Sin tener en cuenta la creación no puede establecerse la ampliación transcendental: el ser se divide en creado e increado⁶⁴. La creación es un tema primario en la metafísica y la antropología. La raigambre cristiana de este planteamiento se verá hasta las últimas consecuencias al desarrollarlo. En esto reside, en mi opinión, la razón de que la antropología de Polo sea radicalmente positiva y optimista, nada epigonal, enormemente contrastante con las antropologías pesimistas o débiles hoy al uso. Esta raigambre tiene un peso tan considerable que merece la máxima atención.

7. La existencia humana.

El ser creado se divide en ser principial y en ser personal. La categoría de *persona* es de raigambre cristiana. La antropología transcendental es una "teoría del ser personal". Algunas de las notas que distinguen al ser, al *esse*, del hombre, y que Polo considera como *los transcendentales antropológicos*, podrían enumerarse, simplificando mucho, de la siguiente manera:

- 1) Libertad. Va de suyo que el ser del hombre es libertad. Además de las "conversiones transcendentales" que se siguen en los números siguientes, la libertad es definida por Polo como "un dominio sobre principios", un "poder de esencializar"; "inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud"; "recomenzar discontinuo"; "capacidad de no desfuturizar el futuro"65.
- 2) Co-existir. El ser del hombre co-existe, es decir, no puede ser único. Coexistencia quiere decir que el ser humano es compatible con el ser principial y que a la vez en él estriba la ampliación transcendental. Co-existencia designa el ser del hombre como un ser que no se reduce a existir: "Cuando existe el hombre, precisamente añade al existir el coexistir"66. El hombre co-existe con el Absoluto, con *el otro* y con el universo⁶⁷.

⁶⁴ La Libertad, 42.

⁶⁵ La Libertad, 175 y ss.

⁶⁶ Cinco lecciones de Antropología Trascendental, 10.

⁶⁷ La coexistencia del hombre, 46.

- 3) Ser además: el ser del hombre es además de su esencia, es decir, además de las operaciones. El adverbio además expresa que el hombre no se agota en pensar: es además⁶⁸, se añade constantemente, es inagotable. Ser además es "abrirse íntimamente a ser sobrando constantemente siempre"⁶⁹.
- 4) *Intimidad*: es el primer transcendental personal, es el yo. La persona es un yo que acompaña, "un yo con yo"⁷⁰.
- 5) Dar: la donatio essendi, el ser como don, es decir amor: "Donar es dar sin perder, el ganar sin adquirir, el adquirir dando"⁷¹. Este don es operante y tiene que ver con una interpretación no deseante de la voluntad.
- 6) *Intelecto*: "piense lo que piense me distingo radicalmente de lo que pienso, porque si no no lo puedo pensar"⁷². Estar separado de todo, no ser nada, la luz que puede ser todo sin causar nada. Eso es el intelecto. Eso es la libertad. Eso es el intelecto agente. Es una nueva formulación del sujeto transcendental kantiano. Es lo que Polo llama en sus primeros escritos *núcleo del saber*⁷³.

8. La esencia humana.

La esencia del hombre, por su parte, se diferencia radicalmente de la esencia del universo, que es tetracausal, y cuya perfección es la causa final⁷⁴. La esencial del hombre es una perfección que la alcanza ella intrínsecamente: la naturaleza racional se perfecciona según hábitos, y los hábitos son intrínsecos. La esencia humana es la perfección intrínseca:

1) "A la esencia de la persona la suelo llamar disponer"⁷⁵. "Yo dispongo de todo según el disponer que es mi esencia, pero de mi esencia

⁶⁸ La Libertad, 70 y Cinco lecciones de Antropología Trascendental, lección cuarta.

⁶⁹ La Libertad, 90.

⁷⁰ La Libertad, 91.

⁷¹ *Tener y dar*, 225.

⁷² La libertad, 34.

⁷³ AS, 48-49, 52 y 77. El núcleo del saber es la libertad, la existencia.

⁷⁴ *La Libertad*, 97.

⁷⁵ AS, 82; La libertad, 99.

no puedo disponer"⁷⁶. La esencia es un disponer indisponible. En torno a esta idea se despliega lo que es la esencia humana.

- 2) La esencia, el disponer, se corresponde con la libertad, es la esencia *de* la libertad, *del* hombre, *de* la persona, pero ella no es persona. La libertad en el *esse* se distingue de la libertad esencial, que es una *ladera de la libertad*⁷⁷, una vertiente: son los hábitos los que permiten la libre disposición, por ellos empieza la libertad.
- 3) El hombre es un ser con capacidad de tener⁷⁸. La esencia del hombre es el *tener como sentido*, el saber, el saber-hacer. El hombre formaliza según el tener, esencialmente es *un ser que tiene*, y esto se da en tres niveles: 1) tener según el cuerpo y la acción física; 2) tener según el espíritu, y eso es justamente lo racional y lo volitivo; 3) tener en sí mismo, dentro de sí, en su propia naturaleza, perfecciones adquiridas y permanentes: virtudes o hábitos. Desde aquí se desarrolla el estudio de la biología humana, de los instrumentos técnicos y de la cultura⁷⁹.
- 4) La esencia es la disposición de la riqueza de mi ser, es decir, mi capacidad, mi ser capaz, mi ir a más, *mi crecimiento*. El hombre es un *ser de crecimiento irrestricto*, un ser que nunca acaba de crecer. "Para el hombre vivir es, radicalmente, principalmente, crecer, y eso señala la medida en que es ético"80.
- 5) La ética de la libertad se formula desde aquí: el disponer del hombre es indisponible, no se puede mediatizar, no se puede confundir con lo disponible: "si se intenta hacer disponible el disponer, se arruina el disponer"81. Hay que respetar la esencia humana, la autorrealización es imposible. Desde aquí cabe una crítica a la ética moderna, en especial a Hegel, como ya hemos dicho: el absoluto no es el resultado, el hombre no es un ser necesitante⁸².

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ *La libertad*, 128.

⁷⁸ AS, 79 y ss. *Tener y dar*, 203. En AS están ya recogidas abundantes formulaciones de la antropología transcendental, en especial cuando distingue el núcleo del saber de las operaciones del entendimiento (52 y ss.).

⁷⁹ *Tener y dar*, 204 y ss.

 $^{^{80}}$ OH, 111. En ese lugar hay un desarrollo de esa afirmación. OH es una antropología sistémica inicial basada en la antropología transcendental.

⁸¹ *La libertad*, 136.

⁸² La libertad, 107.

- 6) El hombre es capaz de *manifestación*⁸³. La manifestación se corresponde con el transcendental intimidad. El hombre es expresión. Aquí está el lenguaje, clave de muchas dimensiones humanas: "La convencionalidad del lenguaje permite que construyamos el mundo de los símbolos. El hombre es un animal simbólico y esto radica en el lenguaje como *continuatio naturae*. Esta es la índole de la cultura"⁸⁴.
- 7) *La sociedad* es la comunidad de personas, que está en el orden de la esencia⁸⁵.
- 8) La voluntad es otra *ladera* de la libertad: la inteligencia y la voluntad son disposiciones de la libertad, que lo es de ambas. La interpretación de la voluntad como *compañera* de la inteligencia, como *intención de otro*, como aquello que la esencia humana tiene de congregante, de organizadora, *la que llama a sí* es una interpretación demasiado rica para exponerla aquí⁸⁶.
- 9) En general todas las formas de *crecimiento* son del orden de la esencia y conectan con los transcendentales. La filosofía y el canto son dos formas principales de ese crecimiento⁸⁷.

9. Conclusión.

La comprensión que Polo tiene de Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel va más allá de ellos en los tres casos. Este ir más allá no es precipitado, ni se basa en una defectuosa o incompleta comprensión de sus respectivos pensamientos. Llega hasta el fondo de cada uno de ellos, lo cual es menos sorprendente en el caso de los dos primeros que en el último, dada su dificultad y diferencia de los primeros. No se limita a un comentario ni a una mera exégesis de los textos. Las nociones de estos clásicos son sometidas a una dura prueba, que examina su congruencia y halla en ellas un límite constante. La interpretación "de tú a tú" de los tres grandes filósofos está apoyada por un método de pensar que resiste el diálogo más exigente con ellos. La diferencia de actitud con ellos es neta: el primero es punto de partida, el

⁸³ *La libertad*, 120.

⁸⁴ OH, 167 y ss.

⁸⁵ OH, 70 y ss.; ver HG, 380-385, para una definición de sociedad.

⁸⁶ La libertad, 157-173.

⁸⁷ *La libertad*, 176.

segundo es "compañero de viaje" metafísico, el tercero es antagonista máximo y cualificado interlocutor.

Ese método de pensar ofrece una visión de la metafísica en la que la postura clásica queda considerablemente ampliada y en la que, como hemos dicho, una antropología singularmente optimista y optimizadora aporta una sintonía sorprendente con la visión cristiana del hombre y unas soluciones inesperadas y muy rigurosas a los grandes problemas filosóficos de la modernidad. En estos tiempos que corren, este balance resulta inusualmente significativo para la filosofía y la cultura.

Los resultados están a la vista. Hay que juzgarlos con la misma altura con la que son ofrecidos. No se puede concluir apresuradamente, etiquetando con calificativos banales unos textos cuya coherencia global y cuyas implicaciones en todas las disciplinas filosóficas apenas han sido advertidas por unos pocos. Es de desear que esta labor de examen y juicio, lejos de halagos escolares, se lleve a cabo en la medida necesaria, y otorgue su justo lugar en el concierto de los filósofos a una obra avalada por cuarenta años de trabajo y una magnífica madurez.

Ricardo YEPES STORK Hortensias, 1 28016 Madrid (España)