
L. Polo, *Cursos y seminarios* (Tomo I) (G. Castillo y J. A. García González, eds.).
en *Obras Completas*, Serie B, vol. XXXI
Eunsa, Pamplona, 2022, 419 pp.

La obra que me propongo reseñar es una colección de cursos y seminarios impartidos en diversas universidades por el filósofo y profesor español Leonardo Polo entre los años 1966 y 1984. Este volumen, el número XXXI, forma parte de la colección de las obras completas de dicho autor que la Universidad de Navarra viene editando y publicando en la editorial Eunsa con la colaboración de varios profesores expertos en el pensamiento poliano.

Las lecciones recogidas en estos *Cursos y seminarios I* fueron grabadas, en su mayoría, en cintas de audio que, posteriormente, fueron transcritas al papel. Dada la procedencia y finalidad de los escritos, el lector no debe asombrarse del empleo de un estilo coloquial y espontáneo, muy alejado de la concisión y sistematización propias de los tratados filosóficos. Pero este aspecto, más que un inconveniente, se torna en ventaja: por el tono vital y discursivo que impregna toda la obra, su lectura resulta un gran estímulo intelectual. Un pensamiento de la envergadura y profundidad como el de Leonardo Polo es una invitación continua al ejercicio dialéctico a modo de un pulso socrático. El deleite noemático está garantizado, pero a condición de realizar un notable esfuerzo noético.

El libro está precedido por una breve introducción escrita por un gran conocedor del pensamiento de Leonardo Polo, el profesor D. Juan A. García González. Gracias a ella podemos conocer el contexto en el que fue alumbrado cada uno de los cursos (año y lugar), así como su temática.

El primero de estos cursos, titulado *Lecciones de fundamentos de Filosofía: Estudios sobre la objetividad del mundo y la causalidad*, ofrece una detallada exposición de las nociones de “objetividad” y “causalidad” en torno a una idea rectora: el mundo en tanto que objeto conocido resulta menos real que el conocimiento de la causa, que goza de mayor estatus de realidad por cuanto es capaz de dar razón de la esencia de lo que hay en el mundo. Y es que “en el plano intramundano no se encuentra ninguna fundamentación” (25).

La noción de “objeto” guarda relación con el término “mundo”, cuya extensión abarca todo el universo de lo objetivable: lo dado, lo presente en el acto de conocer. Esta temática de la objetividad tiene una clara reminiscencia heideggeriana. “Que el mundo es lo abierto, lo inmediato, lo que ya y lo que hay, quiere decir que el mundo en su mismidad no es sustancia. El mundo no es una cosa real” (23). Sin embargo, la experiencia fenomenológica del mundo no es descrita en este texto en el sentido pragmático que le confiere Heidegger, esto es, como el conjunto de objetos de los que el ser humano puede disponer. El cariz de esta experiencia alude, por el contrario, a “lo abierto”, “lo inmediato”, “lo que ya” y “lo que hay”. Se trata de una presencia mundana de índole mental, no física. La experiencia humana de “estar en el mundo” consiste en un hacerse presente objetivamente porque, primariamente, se conoce objetivando. “Que el mundo es actual sólo como objetividad” (30), alude al hecho de que la presencia mental en la que es dado como objeto el conjunto de las cosas tiene una naturaleza intencional. En efecto, el objeto presente a la

mente es irreal por ser pura intencionalidad: su ser es un referirse a lo que hay: “En la *intentio* objetivante, *in* se vierte en el objeto, *en* lo que hay; pero, a su vez, lo que hay revierte en el *in*, puesto que tiene que suponerse; si no, no lo hay” (35). De aquí un principio nuclear de la filosofía poliana: no hay lo conocido sin el acto de conocer, de ahí que “no podemos hablar de objetividad del mundo sin correlación con lo que llamamos conocer” (23).

Lo dado en *mi mundo* en forma de presencia cognoscitiva es irreal, pero remite inmediatamente a lo real conocido. Ahora bien, que el objeto conocido en tanto que conocido (ámbito mental) remita intencionalmente a aquello que se conoce (lo real) lleva aparejada una situación de ocultamiento del acto mismo por el que el objeto es presentado. Digamos que el acto cognoscitivo con el que operativamente se conoce algo consiste en una presencia que se oculta en favor de un objeto que es manifestado como lo presente o abierto, aunque encerrado en el límite de la intencionalidad. Es lo que Polo llama límite mental, en la que no se nota el carácter de presencia constitutivo del objeto, el cual se pone en lugar del ser real sin que el sujeto sea consciente de ello: “Como la presencia mental es una anterioridad –la anterioridad supositiva– es capaz de suplir la prioridad causal” (56).

Sin embargo, es posible advertir la limitación mental que impone el conocimiento objetivo. Este paso supondría adentrarse en el terreno de lo real, para lo cual juega un papel importante el conocimiento de la causalidad: “La causa es independiente de la multiplicidad objetiva, lo cual es otra razón más para sostener que el estudio de la causalidad nos lleva a lo real. Es propio de lo real, ante todo, esta característica: la causa es un sentido de la prioridad al que no se llega sin abandonar la anterioridad de la presencia mental. Por eso, la referencia a la causalidad nos saca del orden de la multiplicidad objetiva” (49). A partir de aquí Polo realiza un estudio pormenorizado de las cuatro causas metafísicas, las cuales dan razón de todo cuanto existe, más allá del hecho de que todo nos sea objetivamente dado. El conocimiento de la concausalidad se convierte en el eje vertebrador de la temática planteada en los demás cursos.

El segundo curso, Seminario sobre *El poder como manifestación de la persona*, se ramifica en cuatro órdenes temáticos: el poder y su relación con los medios, el uso pragmático de la razón, la organización espacial y la disposición mediática del lenguaje. El autor se propone, en primer lugar, dar una definición de poder que atiende a su génesis más que a la experiencia que se tiene del mismo. Como, además, en las circunstancias actuales el ejercicio del poder suscita desconfianza y animadversión, es necesario aclarar el porqué de esta

actitud. A continuación, analiza la noción de “Absoluto” gestada en la filosofía moderna y descubre que el pensamiento que la alimenta ha caído en el error de sustantivar la razón y la voluntad. El resultado ha sido la instauración de un idealismo que ha vaciado de intencionalidad al objeto conocido, con lo cual éste deja de remitir a lo real, y de un voluntarismo que ha convertido a los actos de la voluntad en fines en sí mismos, que es como decir que la volición humana ha perdido la finalidad que le es propia: “Pero es evidente que en estas condiciones la voluntad pierde todo significado, pues no ama; implica un problematismo insoluble y está cerrada a todo fin: no lleva a ninguna parte, no conduce” (126). La consecuencia de este modo de proceder es letal: el surgimiento de las ideologías a partir del siglo XIX y la ruina humana al reducir las personas a ciertas propiedades suyas (afectividad, dominio, etc.).

En tal caso, el balance de la mencionada absolutización o sustantivación de la operatividad humana, advierte Polo (127), ha sido ruinoso por toda la violencia que ha propiciado. Esta sustantivación se ha extendido igualmente a los medios de los que se dispone: “Sucede que la razón confundida con el pragmatismo deja de ser rectora, traslada su sustancia al artilugio y se queda sin ella” (131). Es lo que ocurre con la razón pragmática ilustrada, que considera al ser humano un producto o cosa que resulta de una acción poética emanada de una voluntad que sólo responde a sí misma, al tiempo que es portador de la razón dominante y cosificadora. El resultado es poco halagüeño: la libertad humana se convierte en pura indeterminación, sin una finalidad real hacia la que dirigir sus actos. Queda así dilucidada la génesis moderna de un poder ciego y deshumanizante. En este contexto, los medios han dejado de ser libres disposiciones personales ordenados a un fin que se presenta bajo el aspecto de un bien humano.

A partir de aquí Polo se pregunta por la naturaleza de los medios y su respuesta es original. Los medios son manifestaciones personales: “Medio significa: lo que la persona aporta. Aportar es más que causar; es asistir al emanar, implantar una innovación desde la intimidad subsistente y libre” (146). De acuerdo con esta definición de medio, el poder como praxis es inseparable de la persona y, por tanto, un ejercicio necesario. La persona, por ser libre, manifiesta igualmente su intimidad libre en el necesitar. Por tanto, es necesario disponer de medios, mediante el ejercicio del poder, para lograr fines inteligentemente determinados. Esta idea de “ser necesitado” entronca con el estado de filiación humana: “El hombre *antes* de nada es hijo, y por ello, animal –ser animado– con *logos*. Los que intentan la interpretación autónoma del ope-

rar del espíritu no quieren ser hijos, sino empezar desde sí; pero el hombre no empieza desde sí; el hombre empieza desde el Origen, desde la relación que en su orden es” (149). He aquí una crítica a la idea hegeliana de un comienzo absoluto que únicamente conduce al fracaso personal al perderse todo fin a consecuencia de un vaciamiento absoluto para posibilitar el proceso de recomenzar indefinidamente.

En conclusión, “los medios tienen que ser puestos en orden a un fin. Decíamos: para organizar. ¿Qué significa organizar? Organizar significa establecer un orden respecto de algo que, de entrada, no lo tiene” (149). La libertad tiene al respecto un papel destacado porque, siendo de suyo algo determinado por unos fines, “es la posibilidad de elegir, de manejar, organizando, respecto de algo indeterminado” (150). Aunque la indeterminación afecta a los medios, no a los fines.

Otra forma de ejercer el poder sobre los medios es mediante la organización del espacio. Un espacio organizado contribuye a lograr la “demora” en el tiempo. La expansión o crecimiento del tiempo es consustancial al desarrollo o crecimiento personal.

El curso termina con una teoría sobre el lenguaje, al que el autor considera otro medio más del que puede disponer la persona.

El tercero de los cursos está dedicado monográficamente a *El error en Hegel*. Si, como afirma Polo, “el error en Hegel es lo falso” (173), en la filosofía hegeliana el error entonces forma parte del proceso dialéctico y sólo es superado al final del mismo. Consecuencia: la verdad es el todo, no existen las verdades parciales. Una verdad aspectual es una falsedad. El conocimiento, por tanto, o es absoluto o es una absoluta falsedad. Esta concepción filosófica de la verdad tiene en su base una determinada concepción de lo que es el sujeto: “El sujeto que juega aquí no es un yo cualquiera, sino el yo absoluto, Dios” (174).

Las ideas de verdad y conocimiento en Hegel son sacadas a relucir. Ahora toca demostrar por qué son erróneas. Para empezar, el mencionado proceso es aparente, puesto que, si el conocimiento aumenta superando lo que ya se conocía, dicha superación sólo puede significar el nacimiento de un nuevo conocimiento, nunca un aumento del mismo. Y es que “Hegel no tolera la pluralidad lógica” (188), ni tampoco la pluralidad de los individuos.

Frente al filósofo moderno, Polo afirma tajantemente: “Hay conocimientos imperfectos, pero no por imperfecto el conocimiento es erróneo; se podrá mejorar el conocimiento, como propone Platón, pero Hegel sostiene que conocer lo separado, no es conocer, o es falso como conocer” (189). No

procede, en ningún caso, considerar el error como algo previo y necesario para obtener la ulterior verdad. Más bien: “El error es un cierto defecto; un defecto es algo subsidiario. El pensamiento va de suyo a la verdad; el error acontece *per accidens* y, por lo tanto, la verdad no es constitutivamente ulterior respecto del error” (189).

El cuarto curso examina la *Vigencia de la física clásica*. La necesidad de contar de nuevo con la física clásica de cuño aristotélico, que en realidad es una física filosófica, viene dada por varios motivos. El primero es que, según Polo, la física cuántica resulta inviable sin la noción de posibilidad que se encuentra claramente expresada en el concepto de potencia al que recurrió Aristóteles para explicar el movimiento de la naturaleza. Aunque la física actual maneja la noción de posibilidad, no logra comprender que tal posibilidad está determinada por la existencia de unos fines, cuya naturaleza causal tiene una particularidad: no se dan como un antes previo a un efecto posterior. Así lo dice el propio autor: “En cuanto aparece la noción de posibilidad aparece la noción de fin, porque la posibilidad hay que ordenarla, hay que determinarla; permite, naturalmente, una efectividad; se puede efectuar la posibilidad. Lo cual llama, en definitiva, o apela en última instancia a la noción de orden, a la unidad de orden. Sin unidad de orden la posibilidad se disgrega, no se constituye como tal, y sobre todo no se relaciona con; es una posibilidad aislada, abstracta. Pero una posibilidad abstracta es, para Aristóteles, un absurdo. La causa material, si se la separa de las demás causas, no es causa alguna, porque sólo es causa referente a otras, es con-causa; es constituyente suya ser con-causa: la posibilidad no es más que con causa. Es otra tesis central de Aristóteles” (232). Lo *hylético* o material es lo posible, pero tal posibilidad sólo es concebible si es referida a un fin. Si no, ¿posibilidad de qué o para qué? Es el error de la mecánica clásica, que ha prescindido de la causa final. Sin embargo, el orden existe, es manifestación de su posibilidad. Pero la unidad del universo no es ni cuerpo ni espacio, es su fin.

El segundo motivo es que en la física actual se entiende mal la noción de causa. La causalidad es reducida a pura determinación en tanto que en la causa está ya dado todo lo que va a producirse. ¿Cómo hablar de posibilidad si ésta es efectiva de antemano? El *telos*, por el contrario, no determina, sino que ordena a la vez que abre un amplio abanico de posibilidades. Por esta razón la física aristotélica explica mejor el universo, pues sostiene que hay una causalidad que no es de antes a después. La causa final es de este tipo: “Dentro de las prioridades hay una que se ejerce desde antes: eso es la causa material; pero no

todas las prioridades se ejercen desde antes” (266). En efecto, “La más importante de todas, que no suple a las otras, y permite ciertos desajustes, pero que en definitiva es la que las preside: la causa causal. Pues sencillamente así, esa causa es el orden, el fin del universo es el orden. El universo no tiene fin, tiene causa final en cuanto que el universo es el orden y las cosas del universo, las realidades que ocurren en el universo tienen causa final en cuanto se ordenan” (257).

Aunque la causa final es la más importante de todas, el modelo *ergo-morfo-tele-hilético* de explicación física resulta ser más coherente y exacto porque contempla la participación de las cuatro causas. El esquema de la tracausalidad se expresa del siguiente modo: –Posibilidad-(material)-*hyle*; –Determinación-(formal)-*morphé*; –Eficiencia-(eficiente)-*enérgeia*; –Necesidad-(final)-*télos*. La lección termina con un consejo a los filósofos: no deben recluirse en el ente en cuanto ente, sino habitar en la interdisciplinariedad. La universidad debe, para ello, propiciar la intercomunicación.

El quinto y último curso versa sobre *El método filosófico de la psicología filosófica* e incluye diversas disertaciones acerca de la vida vegetativa, la sensibilidad externa e interna y la estructura neuronal del cerebro como base del conocimiento y la conducta humana. En la línea de lo expuesto en el curso anterior, Polo trata de explicar la realidad de la vida aludiendo a la concausalidad aristotélica: “Lo *energo-morfo-télico* es el vivir, la actividad vital, que es distinta del movimiento físico, de la *kinesis*. Es una forma tratando de alcanzar energéticamente el fin” (346). El ser propio del viviente es el vivir; en ello radica su sentido y actividad, su fin. La psicología científica no alcanza a comprender este principio debido a su estrechez de miras que impone su metodología: “Los ‘expertos’ saben el qué, pero no el porqué; son –como decía Aristóteles– *technikés*. Saber el *porqué* es la ciencia (*episteme*) en sentido filosófico. La introspección no nos sirve para hacer psicología, y las manifestaciones exteriores son indicios de la vivencia, pero no signo inequívoco (no siempre que hay humo hay fuego)” (333). Polo intenta resolver esta dificultad recurriendo a la psicología filosófica, cuyo método, basado en la reflexión, permite abordar con mayor precisión y amplitud su objeto. La reflexión da cuenta de las vivencias superiores, y éstas sólo son posibles en virtud de un principio formal: “De esto es de donde tenemos que partir si queremos hacer psicología, de la prioridad de la causa formal. Esta prioridad, donde más clara está, es en el ser viviente. La unidad biopsíquica del viviente es la unidad de una forma con una materia. Un animal está configurado o no existe. Esto es cierto en el ser vi-

viente en cuanto tal, y lo es también en toda su actividad. La actividad del viviente es la actividad más formal de todas, más intrínsecamente modulada por una forma. Y por eso podemos establecer el método propuesto para la psicología. Podemos estudiar los distintos niveles formales, si averiguamos los superiores y partimos de ellos” (341). La causa formal como determinación es el alma. Pero como lo vivo no se puede explicar sólo mediante la composición hilemórfica (un ser inerte está también compuesto de materia y forma), el alma es, además de forma, causa eficiente y final de un cuerpo material. La vida, por tanto, es la posesión del fin que le es propio. Ése es su acto o perfección o realización. Ni siquiera la actividad neuronal, por la que el cerebro compatibiliza e integra la información, puede sustraerse a la causa final (384).

Antonio Bueno

Universidad de Málaga

DOI: 10.15581/013.25.221-228
