

El método de la metafísica. La propuesta de Leonardo Polo

Juan José Sanguinetti

Publicado en M. Elvira Martínez Acuña (ed.), *El abandono del límite mental*, Colección Compilaciones, Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas, Universidad de la Sabana, Chía 2015 (Colombia), pp. 41-58.

Abstract: This paper regards Leonardo Polo's motivation for his proposal of a new method in metaphysics, the science of being. It is presented a brief comparison with similar motivations in the area of Thomistic thought. The three main points of the proposal are: the problem of the mental limit, the notion of habitual knowledge, the distinction between metaphysics and the transcendental anthropology.

Keywords: Metaphysics, Scholastic philosophy, Thomism, mental limit, habitual knowledge, transcendental anthropology.

1. Planteamiento del problema

La cuestión del método de la metafísica es antigua, pero se agudiza en la época moderna en la medida en que la problemática epistemológica y gnoseológica se vuelve más sofisticada e importante. El método es necesario en cualquier ciencia y consiste, en general, en la propuesta de ciertos objetivos cognoscitivos (¿qué queremos conocer?) y en la selección de una serie de procedimientos que permitan alcanzarlos (por ejemplo, demostraciones, intuición, verificaciones, pruebas, etc.).

Querría aquí exponer una serie de reflexiones sobre la posición de Leonardo Polo sobre el método que debe seguir la metafísica¹. “Debe” implica que se trata de

¹ La cuestión del método de la metafísica es central en la filosofía de Polo. La primera línea de su temprano escrito *El acceso al ser*, de 1964, dice: “Este libro trata del método de la metafísica” (*El acceso*, 1964, p. 13). Cito a Polo según las abreviaturas de *Studia Poliana*. Las referencias y citas en pie de página en donde no se indica el autor son de L. Polo.

una propuesta con un elemento normativo y no meramente descriptivo. Esto significa que si ese método no se sigue no se alcanzarán los objetivos deseados que se esperan de la metafísica.

La propuesta no se comprendería si no indicamos previamente qué pretende conocer la metafísica. Pero no podemos responder a esta pregunta de una manera *a priori*. Miremos ante todo qué hacen los primeros autores que pretenden plantear una investigación metafísica o que son considerados como los fundadores de la metafísica. Históricamente algunos filósofos –Parménides, Platón, Aristóteles– se propusieron llegar al conocimiento de la realidad en sus principios radicales, y así lo hicieron –o creyeron hacerlo– con sus planteamientos propios.

Más concretamente, observemos cómo los antiguos filósofos griegos, como Parménides, plantearon un conocimiento del ser (o de la esencia o del ente: todavía no existía una clara distinción entre estos aspectos), siguiendo para ello una vía intelectual. Con esto, Parménides y sus seguidores, entre quienes podemos incluir a Platón y Aristóteles, como herederos de esta propuesta (aunque no en el modo de Parménides), sostuvieron que para conocer el ser como tal (el ser del mundo, el ser de la realidad), tenemos que seguir el *camino del intelecto* y no el de los sentidos. Para Parménides así es como alcanzaremos de verdad la ciencia segura y estable, el saber más alto, mientras que la vía de atender a los aspectos sensibles que nos muestran las cosas no llega a ser una ciencia, sino que es más bien una *dóxa*, un saber de segundo rango, inseguro y cambiadizo.

El problema es que, cuando se miran los resultados obtenidos por estas primeras propuestas metodológicas y ontológicas, a lo largo de los siglos, entonces surgen en los filósofos –sean discípulos, opositores, otras escuelas, etc.– insatisfacciones (así por ejemplo en Descartes, o en Kant, cuando evalúan a las filosofías del pasado), y en consecuencia realizan críticas, proponen rectificaciones o invitan a seguir otra vía, por ejemplo, la vía del *cogito* en Descartes, o del trascendentalismo en Kant. Puede suceder también que renuncien a la metafísica como ciencia, por ejemplo considerándola como ilusoria, como cierta “enfermedad lingüística” (así en Wittgenstein), o que quizá la vean como un saber frágil (para Popper, la metafísica es una *dóxa*; para algunos postmodernos, parecería que la metafísica o la filosofía sería solamente una *dóxa* dialogante). Se puede desembocar también en el escepticismo o

en el positivismo. Para algunos, la metafísica sería como una primera forma de saber, todavía genérica e inmadura, útil como propedéutica, respecto de la ciencia natural moderna, que sería por fin el perfeccionamiento último del saber².

Para acercarnos a Polo, vuelvo ante todo a Parménides y señalo que, para él, la metafísica se presenta como un saber acerca del ser (o “ente”) como principio (*arjé*). El “tema”, podría decirse con terminología de Polo, es el *ser*. El método sería el *noûs*, o el *noeîn* (*intelligere*, traducido al latín). Habría, pues, una congruencia entre *noûs* y *einai* (ser). Es más, en Parménides la congruencia se resuelve en identidad: ser y entender son lo mismo (*autós*). Sabemos cómo posteriormente Platón, admitiendo ser un “parricida” de Parménides, rectifica su propuesta y pone como objeto de averiguación la Esencia plurificada y no el monolítico Ente, un nuevo objeto respecto al cual el método correspondiente sería la Dialéctica (una mezcla de intuición y de distinciones noéticas). A su vez, Aristóteles repone el ente como objeto de esa “ciencia que buscamos”, que sería la filosofía primera, llamada tiempo más tarde la metafísica. Inquirir sobre el ente consiste en averiguar sus propiedades y sus causas. Una indicación metodológica aristotélica es que el ente se dice de muchos modos (analogía), con lo que se rompe de raíz el univocismo parmenídeo. Además, al advertirse que el ser no es un género³, de modo que no entra en el cuadro de las categorías, se separa de los Géneros supremos del ente tal como habían sido propuestos por Platón y de este modo se sugiere también que el ser no es una esencia (un modo de ser). Al final no acaba de quedar claro en Aristóteles qué es el *ser* del ente, aunque esta última denominación en su sentido fuerte parece resolverse en la substancia, y quizá en la substancia en su sentido aun más fuerte, como es el intelecto.

La metafísica aristotélica resultó inconclusa⁴, o al menos dejó abiertas las puertas a varias interpretaciones, que en general no fueron satisfactorias. En Tomás de Aquino, con más claridad que en otros pensadores cristianos, la metafísica recibirá una ampliación, como diría Polo, en cuanto que pondrá en el centro la cuestión de la creación.

² Sobre el tema general del método de la metafísica, cfr. mi trabajo *Il problema del metodo nella metafisica*, “Acta Philosophica”, 23 (2014), pp. 189-202.

³ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, III, 998 b 15-25.

⁴ Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote: Essai sur la problématique aristotélicienne*, Puf, Paris 2013, 6ª edición.

Si bien la creación divina del universo parece en un primer momento una cuestión teológica (llega por Revelación divina al pensamiento judeo-cristiano), tiene la característica de *poner al ser* de nuevo en el centro de la atención. Crear, en sentido fuerte, es dar el ser sin presupuestos, no generar tipos de entes. La metafísica creacionista es una característica propia de los filósofos y teólogos cristianos (también hebreos y musulmanes). No estaba presente en Platón, ni en Aristóteles. Otra novedad de esta metafísica es que en ella Dios es visto como *Ser puro*, como *El que Es*, como *El que Soy*, conforme también a la revelación bíblica, asumida y tematizada por el platonismo, cristiano o no, que recibe el impacto de la enseñanza bíblica. En el Cristianismo Dios es caracterizado como Creador, como Intelecto Supremo (legado aristotélico), como Amor Subsistente, como Persona (es más, tri-personal) y como Ser Subsistente.

No obstante las diferencias entre los autores, es claro que, en los teólogos y filósofos cristianos, la metafísica tiene que ver con un universo creado por Dios, en el que la persona ocupa un lugar primordial. Tanto la persona humana, por ser creada a imagen de Dios, como Dios mismo en cuanto es en tres Personas. Una metafísica que se confronta centralmente con estos temas es una metafísica realista. Obviamente en la modernidad hay otros tipos de “metafísicas”, aunque no siempre asuman este calificativo. En especial, las metafísicas idealistas, en las que el principio fundamental no es el ser, sino la razón o el pensar⁵.

2. Motivaciones de la propuesta de Leonardo Polo

Mis observaciones se referirán tanto a lo que Polo llama metafísica del ser, que para él se ocupa del universo, como a su antropología trascendental, que se aplica a la persona, con un planteamiento que quizá otros filósofos llamarían una metafísica de la persona. Si bien Polo distingue netamente entre estos dos ámbitos, que asumen métodos distintos, no debe olvidarse que para un filósofo se trata siempre de dar

⁵ Hoy existe también un sentido más reducido del término “metafísica”, a veces relacionado con el vocablo “ontología”. Algunas averiguaciones metafísicas, con o sin este nombre, más bien estudian la realidad como tal, sin dar una especial importancia al ser, por ejemplo la metafísica descriptiva de Strawson. Son planteamientos metafísicos en cuanto consideran el conjunto o totalidad de la realidad y los conceptos o proposiciones que utilizamos para referirnos a ella. Hago notar que a veces la palabra “metafísica” se utiliza como adjetivo, connotando, en este sentido, un elemento metodológico. Así, un planteamiento se dice “metafísico” si es meta-empírico, es decir, si va más allá de lo que señala la experiencia sensible (en este sentido usa Popper con frecuencia el calificativo de metafísico).

cuenta de toda la realidad y no de un sector solo de la misma. En Polo el planteamiento radical, aunque se diversifica en esos dos sectores, a la vez es unitario, pues se trata de dar una respuesta a la cuestión del ser y la esencia –heredada de Tomás de Aquino– tanto del universo físico como del hombre, y además considerando también las relaciones entre estos dos aspectos.

La filosofía de Polo es siempre una filosofía del ser, es más, del ser y la esencia en tanto se dan en el universo físico y en el hombre, y esto a su vez en cuanto se pone en relación con Dios. Polo sigue en esto a la tradición cristiana. Se podría decir que fundamentalmente su pensamiento es una filosofía de la creación y de la persona. Pero Polo quizá no se esfuerza muy explícitamente en hacer ver la validez de la distinción entre el ser (o existencia) y la esencia, ni entre la creatura y el Creador, o entre el mundo y la persona, porque asume estas distinciones como presupuestas, para profundizar en ellas. Su originalidad está en acoger estos elementos básicos y en proponer un método que sale al paso de ciertas insuficiencias en el modo en que tradicionalmente se explicaba la metafísica cristiana y tomista⁶.

Esas insuficiencias están situadas especialmente en lo que Polo llama el límite mental que debe ser abandonado para hacer metafísica con eficacia. Podría pensarse que su aporte es sólo metodológico. Esto es en parte verdad, pero el método propuesto tiene un rendimiento temático novedoso, lo que en definitiva vendría a ser una mayor profundización en las cuestiones de la creación, la persona, la libertad y otras afines.

De aquí puede verse que la derivación de Polo respecto de Aristóteles y Tomás de Aquino es fundamental. Aunque un tomista no reconocerá a Polo como adscrito a la escuela del Aquinate, es evidente que el recorrido de su filosofía parte de un bagaje tomista, en el que aparecen puntos tan importantes como la distinción de ser y esencia, el intelecto agente, los hábitos como la sabiduría, la sindéresis, el hábito de los primeros principios, las cuatro causas, las virtudes, y otros aspectos semejantes.

Puede decirse también que en Polo hay instancias modernas, como la importancia del sujeto, que aparece ya en Descartes, y ciertas problemáticas que se

⁶ Además, así como Polo asume y amplía, por decirlo así, la metafísica del ser como principio y la averiguación del ser de la persona, por otro lado critica a la filosofía moderna que pone el principio radical en el hombre o en la razón y el pensamiento humano (idealismo).

presentaron al Heidegger de *Ser y tiempo*⁷. Aun así, en el pensamiento de Polo encontramos un rechazo general del pensamiento moderno (que afecta al nominalismo, al empirismo, al idealismo, etc.). Quien desconozca el pensamiento del Aquinate no podría entender bien la filosofía de Polo.

Para apreciar las motivaciones de la propuesta de Polo, considero que hay que fijarse en el destino que tuvo la metafísica tomista en la escolástica posterior⁸. Simplificando mucho, podríamos decir que la escolástica tomista (o no tomista: escotista, suareciana, etc.) muchas veces degeneró en un nocionismo. Las “nociones” de forma, accidente, substancia, naturaleza, ser, compuesto, etc., acabaron por constituir como una galaxia conceptual llena de clasificaciones, distinciones, abstracciones y silogismos entre términos abstractos. Se estudiaron con sutileza y de modo muy abstracto temas como el principio de individuación de los universales, la cuestión del tercer estado de la esencia, la bifurcación del ser como posibilidad y como realización, y cosas semejantes. La inteligencia, la voluntad, la creatureidad, eran vistas en exceso como accidentes. Se discutía sobre si la relación podía ser un trascendental. Se llegaba a decir que la metafísica estudiaba la posibilidad del ser, y que ese ser era universalísimo, confundido con la posibilidad del ser, que podía realizarse en la mente o en el ámbito extra-mental⁹.

Polo, sin duda, en su primera formación filosófica recibió esta tradición escolástica en su versión española, muy asentada en los años 40 y 50 del siglo XX, cosa que se nota algo en *El acceso al ser*¹⁰. Se trata de una tradición formalista y profundamente abstracta (algunos escolásticos ni siquiera reconocían la relevancia del

⁷ Basta quizá este texto de Polo para relacionarlo con Heidegger: “El olvido del ser consiste en la prevalencia de la presencia” (*Curso de teoría*, IV, 2004, p. 672).

⁸ No conozco estudios sobre Polo respecto a estos puntos, ni tampoco tengo noticia de comparaciones entre sus tesis y las filosofías de los autores tomistas. Por otra parte, los análisis comparativos, cuando se harán, no tienen por qué ser simplemente críticos o excluyentes, salvo en casos muy elocuentes. Las confrontaciones muchas veces pueden evidenciar aspectos complementarios, semejanzas y dimensiones en las que cada autor pone un énfasis especial.

⁹ Estos puntos no son típicos del tomismo, sino de la escolástica en general. Mucho menos lo son del tomismo moderno, que muchas veces intentó reaccionar contra los excesos del formalismo escolástico.

¹⁰ Se nota en el hecho de que se refiere a la distinción entre esencia y existencia como “distinción virtual”, un modo tardoescolástico de referirse a tal distinción (cfr. *El acceso*, 1964, pp. 358-364). En esta última página, sin embargo, habla ya de la “distinción real”, a la que señala como “la más profunda conquista del Aquinate”.

actus essendi en la metafísica de Tomás de Aquino)¹¹. En mi opinión Polo, como harían por su parte también Gilson y Fabro, reacciona contra este panorama escolástico. Aquí tenemos una de las motivaciones personales que explican en parte su propuesta metodológica: la reacción contra una logificación del ser y por tanto de la misma metafísica.

Ante esta situación, que dejaba a la escolástica –tomista y no tomista– recluida en cenáculos aislados de la cultura y del pensamiento moderno, en los que los modernos eran simplemente condenados, pero poco o nada estudiados, surgieron personajes que se propusieron renovar el pensamiento tomista. ¿Cómo hacerlo?¹²

Mencionaré al respecto a una serie de autores, sin ánimo –ni posibilidad– de ser exhaustivo¹³. Destacan, en este sentido, tomistas del siglo XX y XXI renovadores por su diálogo con los filósofos modernos, por su acercamiento a veces a la ciencia moderna (en los filósofos de la naturaleza), o por su vuelta a las fuentes tomistas directas. También porque evidenciaron temas de interés para los modernos o para la cultura actual, o porque superaron ciertas polémicas infructuosas de escuela o, en fin, porque adoptaron un lenguaje moderno¹⁴.

Así tenemos a muchos tomistas que siguieron el impulso que supuso la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII (1879) y muchos otros posteriores. Podríamos mencionar en este sentido (con el peligro de omitir a algunos), a Ramírez, Garrigou-Lagrange,

¹¹ Algunos siguen sin reconocerlo en nuestra época, como sucede en ciertas formas de tomismo analítico.

¹² En la teología se dio un fenómeno semejante. Así tenemos la *théologie nouvelle*, que buscó un modo de hacer teología más bíblico y más desvinculado de los esquemas escolásticos (por ejemplo al estilo de la teología de Garrigou-Lagrange). Esto no significa por mi parte un desprecio de la escolástica ni de sus temáticas y planteamientos, que merecen mucho respeto y estudio. Sus insuficiencias, sin embargo, exigían una renovación profunda, algo que se advertía desde mucho antes del Concilio Vaticano II.

¹³ Este tema pertenece a una historia de la (neo)escolástica moderna tomista y extra-tomista, que todavía no está hecha (aunque algunos autores no admitirían ser clasificados como escolásticos ni neoescolásticos). Cfr., para algunos aspectos parciales de esta historia, O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, F. Rauch, Innsbruck 1964; A. A. Robiglio, *Neoscholastica e fenomenologia*, en A. Acerbi (ed.), *Crisi e destino della metafisica. Studi su Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2012, pp. 77-104.

¹⁴ Entro en una temática espinosa que podría dar lugar a muchos juicios de valor. Mi pretensión en este momento es ser sumariamente descriptivo, con el deseo de evitar, en lo posible, valoraciones y sobre todo apreciaciones injustas. Cualquier evaluación de fondo y definitiva sobre estos autores debe hacerse, como es lógico, de modo fundamentado y con estudios especializados. Dejo de lado la línea espiritualista no propiamente tomista, en la que en Italia han destacado, por ejemplo, Rosmini y Sciacca, entre otros.

Olgiati, Vanni Rovighi, Bontadini, Gardeil, Jolivet, Verneaux, Hoenen, Selvaggi, Derisi, Millán Puelles, Pieper, De Finance, Sertillanges, De Koninck, Copleston, McInerney, Dewan. Algunos de estos autores destacan por su diálogo con filósofos modernos, como hizo Wojtyła con Max Scheler, Millán Puelles y Sofía Vanni Rovighi con Husserl, Anscombe y Geach con los filósofos analíticos (como Wittgenstein), o por sus temáticas importantes, como es el caso de De Finance respecto a la libertad, la acción y la relación con los demás. El campo es amplísimo y hoy existen también autores tomistas muy valiosos (en los últimos años especialmente en el ámbito anglosajón). En general, para lo que aquí nos interesa, es importante ver dos puntos en estos autores:

a) Cómo afrontan y valoran el pensamiento moderno (diagnóstico, descripción de su recorrido fundamental, selección de autores considerados interesantes, condenas, acogimiento parcial)¹⁵; b) cómo plantean, para el tema que aquí abordo especialmente, la cuestión del ser y la metafísica.

Entre estos autores, en base a mis conocimientos y a cierta posibilidad de confrontación con Polo, mencionaré:

a) *Jacques Maritain*. Subrayó la importancia del acto de ser, puesto en relación con el *élan vital* de Bergson, aludiendo a cierta forma de “existencialismo tomista”. Afrontó la problemática de la ciencia moderna con una novedosa teoría de los grados de abstracción. Se abrió a los modernos en algunos temas de filosofía política.

b) *Étienne Gilson*. Criticó a los filósofos esencialistas escolásticos, incluso tomistas, destacando la originalidad y la primacía del acto de ser, que es inconceptualizable. Rechazó a los filósofos modernos que asumieron el planteamiento idealista o cercano a él, por lo que desautorizó a los tomistas que sostuvieron el realismo crítico (Mercier, Maréchal).

c) *Cornelio Fabro*. Más radicalmente que Gilson, señaló la centralidad del acto de ser, elaborando una metafísica tomista de la participación en la que se recuperan aspectos neoplatónicos y no sólo aristotélicos en el Aquinate. Vio en la intuición de la libertad el aporte moderno más importante, indicando a la vez que tal aporte puede

¹⁵ Se puede ver, por ejemplo, la actitud que se toma ante la fenomenología, la hermenéutica, el personalismo, la filosofía existencial y la filosofía analítica.

asumirse desprendido del inmanentismo y en su raíz profundamente cristiana. Para eso se sirvió de su diálogo con Kierkegaard. Puso en el *cogito* cartesiano la raíz del pensamiento moderno idealista y su declinación final en el ateísmo, acompañando en esto al pensamiento de Heidegger. Se asoció a Heidegger en su crítica al formalismo escolástico en tomistas o no-tomistas (“olvido del ser”). Insistió en la importancia del primado de la voluntad en Tomás de Aquino, lo que no fue aceptado por otros tomistas. Criticó el tomismo trascendental. Desarrolló temáticas existenciales inspiradas en autores existencialistas modernos¹⁶.

d) Los *neoescolásticos trascendentales* (Maréchal, Lonergan, Lotz, Rahner) aceptaron el desafío moderno de tipo gnoseológico y subjetivo, asumiendo el trascendentalismo kantiano o afín a él (por ejemplo, Husserl, Heidegger), para darle una resolución metafísica trascendente. Esta posición implica cierta alianza con el pensamiento moderno, incluyendo el idealismo, como modo de evitar el materialismo y el ateísmo modernos. El ser asumido por esta posición suele consistir no tanto en el acto de ser de Tomás de Aquino, sino más bien en un horizonte de ser irrestricto (“atemático” en Rahner), como apertura trascendental, evidenciable en el lenguaje, que da lugar a la búsqueda del Incondicionado que es Dios, para así poder reconstruir la metafísica creacionista y realista (así en Lonergan). La línea de Gilson y Fabro, por el contrario, es reacia a aceptar el pensamiento en su alcance “trascendental” moderno como punto de partida y como método de la metafísica.

3. La posición de Polo sobre el método de la metafísica

A la vista del panorama que acabo de presentar, cabe preguntarse cuál es la posición de Polo como respuesta ante la insatisfacción percibida ante los defectos escolásticos (entre otros aspectos que aquí no hay espacio para mencionar). Polo no ha emitido juicios sistemáticos sobre la trayectoria de la escolástica arriba presentada, lo cual no nos impide hacer comparaciones, que aquí apenas sugeriré¹⁷. Más bien voy

¹⁶ Sus planteamientos sobre el acto de ser y sobre la libertad, a mi modo de ver, no acaban de estar integrados. Cfr. mi trabajo *Fabro e Heidegger. Sull'oblio dell'essere nella storia della metafisica. Convergenze e differenze*, en *Verità e libertà. Saggi sul pensiero di Cornelio Fabro*, ed. Gabriele De Anna, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 2012, pp. 19-33, y A. Acerbi, *La libertà in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2005; *Crisi e destino della filosofia: studi su Cornelio Fabro*, cit.

¹⁷ El silencio de Polo sobre tomistas contemporáneos que conocía muy bien revela quizá una opción personal de no entrar en un diálogo que podría haber sido conflictivo o poco útil.

a limitarme a señalar la propuesta de Polo como un método renovado para hacer metafísica, lo que implica una inspiración realista tradicional, aunque supone también novedades temáticas. Resumo mi síntesis personal al respecto en los tres puntos siguientes:

1. El método comienza con la advertencia del *límite* de nuestro pensamiento. Se trata, ante todo, de *abandonar* metódicamente tal límite, tanto para hacer metafísica del ser, como para trabajar en la antropología trascendental. La detección del límite y la advertencia del ser son, en Polo, solidarios: “advertir el ser es detectar el límite mental en condiciones tales que quepa abandonarlo”¹⁸

2. Se propone como modo positivo para acceder a los temas metafísicos y antropológicos *el conocimiento habitual*, siguiendo en esto a los hábitos aristotélicos básicos: intelecto, ciencia, sabiduría, sindéresis¹⁹. Este punto significa que se dota a los hábitos de un poder cognoscitivo superior al operativo. En cambio, visto tradicionalmente, el hábito cognitivo es más bien sólo predispositivo.

3. Los dos puntos señalados anteriormente se sitúan en el interior del cuadro tomista de la distinción de ser y esencia. El paso siguiente consiste en proponer que la esencia y la existencia en el ámbito físico subhumano, por un lado, y en la persona humana, por otro lado, son muy distintas y que por eso no pueden conocerse del mismo modo. De aquí surgen las conocidas *cuatro dimensiones del abandono del límite mental*, cada una de las cuales implica un “método” que permite acceder a los cuatro ámbitos o temas (esencia y existencia del mundo; esencia y existencia de la persona).

Por tanto, la distinción entre la metafísica del ser creado, relativa al universo físico, y la antropología trascendental, relativa a la persona humana, es fundamental. Estos dos ámbitos no pueden tratarse por igual metodológicamente. La persona no puede ser comprendida con las categorías de la substancia o de la causalidad. De lo contrario, resultaría una versión empobrecida del hombre, por ejemplo, en la que la inteligencia se vería simplemente como un accidente, la libertad como una propiedad o el ser personal como homologado al de las otras cosas.

¹⁸ *El acceso*, 1964, p. 198.

¹⁹ Este último hábito no es aristotélico, sino tomista, si bien tiene precedentes en la tradición filosófica cristiana.

A continuación voy a hacer una serie de comentarios sobre estos puntos, que tienen que ver tanto con el método de la metafísica/antropología como con sus contenidos temáticos.

a) El problema del límite mental

Muchas filosofías históricas han advertido el problema del límite, aunque no lo hayan identificado con precisión como para poder ponerse en condiciones de abandonarlo, o para hacerlo de una manera que permita trabajar en filosofía de modo positivo²⁰. A veces la detección del límite puede llevar al abandono de la filosofía, como una empresa irrealizable, como cuando Heidegger opta por la poesía metafísica como modo post-metafísico de acercarse a la apertura del ser.

Estamos ante un tema amplísimo. Los filósofos clásicos eran conscientes de que el conocimiento conceptual, en tanto que abstracto, suponía una visión parcial de la realidad. Por eso los teólogos medievales acudían a la teología negativa y al simbolismo, como modo de superar las limitaciones de nuestro acceso conceptual a Dios. En el aristotelismo y el tomismo, además, siempre se mantuvo que el orden lógico no era exactamente igual al orden real, contra el realismo “exagerado” del platonismo. Tomás de Aquino señaló que no podemos conocer de modo suficiente ni siquiera la esencia de una mosca²¹. Los filósofos tardoescolásticos comenzarán a insistir en el valor del conocimiento por experiencia como algo más vivo y concreto que el conocimiento teórico y abstracto. Esta distinción aparece con fuerza, por ejemplo, en los místicos (Teresa de Jesús habla mucho de su conocimiento “por experiencia”, situado en un plano distinto del conocimiento de los doctos o letrados).

Otra temática tradicional en la que se logra cierta superación del límite conceptual es la del conocimiento por connaturalidad, como el que tiene el artista con respecto a las obras estéticas, el virtuoso respecto al buen obrar –aunque le falte la ciencia ética de tipo teórico–, o el místico con relación a la experiencia que tiene de las cosas divinas. En cierta manera, por otra parte, todos entendemos muy bien que el

²⁰ Tampoco hace falta que el problema del límite se detecte utilizando esta expresión. Nótese que Polo no pretende que el límite sea superado, ni rechazado. Su abandono metódico no lo elimina. No podemos dejar de conocer contando con esta modalidad de nuestro conocimiento en esta vida. Además, no se lo abandona de igual modo en las mencionadas cuatro dimensiones.

²¹ Cfr. *Exp. in Symb. Ap.*, proemio.

conocimiento filosófico y científico implica una abstracción o un planteamiento teórico, que en cambio no se da en los conocimientos de experiencia adquiridos en la vida de trato concreto con las cosas y las personas. El vitalismo, el pragmatismo, el existencialismo, suelen ver de modo crítico la “pobreza” de los esquemas teóricos y abstractos que manejan los científicos y ciertos filósofos racionalistas, para contraponerlos a planteamientos filosóficos más adherentes a la praxis humana y a sus relaciones concretas y vivas con las cosas.

Estimo que en Polo algunas de estas instancias están recogidas en su tesis de que el límite del conocimiento es la operación intelectual que da lugar a objetos (esto es, al pensamiento en cuanto recae sobre objetos pensados). Es éste el ámbito que Polo relaciona con la intencionalidad y la aspectualidad de los objetos intencionales, que nos llevan a las cosas reales de modo parcial, precisamente aspectual. La cosa conocida se presenta así a la mente que abstrae con una presencia que Polo llama “presencia mental”. La cosa pensada adquiere en la presencia mental una actualidad que no posee en su existencia extramental, sino que pertenece a la característica actualidad del ser del pensamiento, en cuyo ámbito la forma conocida es actualizada, y así es como hace que el pensamiento mismo sea llevado al acto (identidad de actualidad de lo inteligido con la inteligencia, una identidad precisamente intencional²²). El objeto pensado, según Polo, “supone” por la realidad, pues si bien remite a lo extramental, no da cuenta del ser como tal de lo extramental. Es éste el límite del pensamiento, que como tal límite se oculta o pasa inadvertido para el cognoscente.

Esta manera en que Polo presenta la objetivación corresponde especialmente al planteamiento fenomenológico –sobre todo en Husserl–, aunque al mismo tiempo Polo lo relaciona con la operación abstractiva propia del tomismo²³. Esto explica, a mi modo de ver, el motivo por el que Polo no acepta la reflexión, ya que, en una rigurosa visión fenomenológica, la operación objetivante no puede trascender del objeto al acto. Como afirma Wittgenstein, el campo visual no permite concluir que sea visto

²² Cfr., al respecto, Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, ad 3.

²³ Por eso Polo señalaba ya en *El acceso al ser* que “la noción de límite implica una revisión del método fenomenológico” (*El acceso*, 1964, p. 14). Leemos más adelante: “el método propuesto aspira a ir más allá de lo que permite la noción de intencionalidad” (*ibid.*, p. 16).

por un ojo²⁴. Para captar la operación de pensar y, más atrás, al mismo cognoscente, es preciso pasar a un plano retro-objetivante. Hay que retrotraerse del objeto a la operación, no haciendo “flexionar” sobre sí a la operación, que no puede objetivarse a sí misma, pero que sí es iluminada en términos de conocimiento habitual, lo que en último término deriva del intelecto personal (con la mediación del hábito de la sindéresis). Lo que Tomás de Aquino llama *reflexio* es interpretado por Polo como conocimiento habitual que ilumina la operación de conocer²⁵.

El conocimiento dentro del límite mental tiene valor en cuanto es un acceso parcial a aspectos esenciales de las cosas. No es una mera construcción fenoménica de las cosas, como sucede en Kant. Goza de la polaridad de la verdad y el error. Así conocemos, por ejemplo, el pan, el agua, el vino, la flor. Las ciencias se colocan en esta línea, siempre en un cuadro de abstracción, modelización y esquematismo refinados. Incluso la psicología como ciencia, aunque estudie actividades mentales como el pensamiento y la imaginación, lo hace forjando representaciones –más o menos bien definidas– de lo que se pretende conocer más allá del conocimiento ordinario.

El abandono del límite implica ir más a fondo, según Polo, para conocer el estatuto ontológico de las cosas reales en sus prioridades causales (respecto a la metafísica). Para esto no basta la explicación tomista tradicional de que conocemos las cosas entresacando por abstracción las formas de las cosas, que de este modo se identifican con la inteligencia operativa. El intelecto queda así informado intencionalmente por las formas en cuanto presentes en el intelecto, presencia que en el tomismo suele ser llamada “especie intencional” o “especie cognitiva”, para diferenciarla de la especie como esencia extramental. Si bien esta especie no es, en Tomás de Aquino, una representación, no tiene de todos modos el alcance que permita una averiguación filosófica destinada a hacerse cargo de la esencia física como tal. La identificación intencional del intelecto con lo entendido es, por definición, el conocimiento situado en el interior del límite mental. No se conoce en él a la realidad según su situación en el orden del acto, sino asimilándola a la actualidad

²⁴ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.633 (en cualquier edición).

²⁵ Cfr. J. I. Murillo, *Operación, hábito y reflexión*, Eunsa, Pamplona 1998. Sobre el tema del auto-conocimiento, la auto-conciencia y la reflexión, cfr. mi trabajo *The Ontological Account of Self-Consciousness in Aristotle and Aquinas*, “Review of Metaphysics”, 67:2 (2013), pp. 311-344, y Juan A. García González, *Autognosis*, Bubok, Madrid 2012.

mental. De aquí surgen proposiciones (verbos mentales) que declaran y manifiestan lo contenido y comprendido a nivel de especie cognitiva.

b) El conocimiento habitual

¿Cómo hacerse cargo del estatuto ontológico real de las cosas, sin elevarlas a la actualidad que ellas obtienen en la asimilación intelectual abstractiva? ¿Podemos pensar que llegamos al acto de ser y a la esencia de la cosa mediante la operación abstractiva y su completamiento en los juicios proposicionales? La respuesta es negativa. Si queremos evitar contentarnos con un cuasi-escepticismo, limitándonos a decir que nuestro conocimiento de la esencia de las cosas del mundo es genérico y confuso, y manteniendo el desglose tradicional de la filosofía clásica, que distingue entre la filosofía de la naturaleza, cuya tarea es dilucidar el ser esencial de las cosas físicas, y la metafísica, que va en cambio al acto mismo de ser de los entes, la respuesta positiva de Polo está en el conocimiento habitual²⁶. El abandono del límite mental implica apelar a una modalidad de conocimiento superior a la operativa o abstractiva. De lo contrario, nuestro acceso a la “realidad real” adoptaría vías no-intelectuales, irracionales, como la poesía, el arte, el pragmatismo o el constructivismo.

¿En qué consiste el conocimiento según los hábitos? Polo conoce y se apoya en la teoría aristotélica de los hábitos, en tanto suponen un incremento o potenciación de las facultades cognoscitivas (o de la voluntad, en el caso de las virtudes morales). Para Tomás de Aquino, el hábito intelectual es un saber que encierra una serie de potencialidades activas que predisponen para ejercer operaciones cognitivas. Lo que el arquitecto “sabe”, incluso aunque duerme, es una posesión cognitiva estable e inconsciente de la que brotará, cuando se despierte, una serie de operaciones racionales, si el sujeto quiere ejercerlas. Ninguna de esas operaciones agota el contenido del hábito cognitivo, sino que la expresa parcialmente. Así sucede, por ejemplo, en el que sabe un idioma. Lo que dice es mucho menos de lo que sabe. Por tanto, el hábito cognitivo, aún siendo dispositivo, tiene un contenido formal que pertenece al ámbito de la potencia activa.

²⁶ El desglose que he mencionado se traduce en Polo en la distinción entre la física de causas y la metafísica del acto de ser de la realidad material, un acto propio del universo físico.

Lo que acabo de decir está presente en Tomás de Aquino de un modo no sistemático y no siempre explícito, cuando habla de las especies como hábitos, cosa que no corresponde sin más al conocido tema fundamentalmente post-tomista de las “especies impresas”²⁷. El saber habitual de un físico, un matemático, un geógrafo, está constituido en el Aquinate por una memoria intelectual que implica una información enriquecedora del intelecto, como un tesoro o un almacén de especies²⁸. Para Tomás de Aquino el conocimiento, antes que estar constituido por conjuntos de proposiciones y razonamientos, es un saber por especies²⁹. Es éste el quicio de buena parte de la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino. Las especies informan al intelecto de los contenidos inteligibles del mundo extra-mental. Por eso, con relación al conocimiento de sí mismo, Tomás habla de un conocimiento habitual basado en la presencia del alma a sí misma –tomando prestadas, en este sentido, algunas ideas agustinianas–, ya que no es necesaria la información de especies referidas a las cosas exteriores. En Polo este auto-conocimiento habitual que tiene el alma humana de sí misma se remite al hábito innato de la sindéresis.

Lo visto en el Aquinate sobre las especies vale especialmente para los hábitos científicos adquiridos, como la física, la matemática o el conocimiento de lenguas. No se aplica, tal como lo acabo de exponer, al hábito de los primeros principios y al de la sabiduría, en los que no es claro que entren en juego las especies entendidas como memoria intelectual. El tema es muy amplio y se puede reconocer que en Tomás no se da una perfecta transparencia en su doctrina al respecto.

En el caso de Polo, el conocimiento habitual asume otras características, aunque esté inspirado en el Aquinate³⁰. Para Polo el conocimiento habitual no es tanto el saber inconsciente que se tiene “aun mientras uno duerme”, sino que es una captación inmediata de lo que, siendo actual, no puede objetualizarse (el acto no es objetivable). Por tanto, es una comprensión pre-operativa que se da en acto cuando el intelecto opera cognitivamente (mientras el sujeto es consciente). Es así como se percata

²⁷ Cfr., sobre este tema, L. Spruit, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*. Vol. 1: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Brill, Leiden/New York/Köln 1994.

²⁸ Cfr. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 79, a. 7, sed contra, donde se remite a Aristóteles, *De Anima*, III, 429a27.

²⁹ Cfr. mi trabajo *La especie cognitiva en Santo Tomás*, “Tópicos” (40) 2011, pp. 63-103.

³⁰ Cfr. S. Collado, *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona 2000. Cfr. *Antropología*, I, 1999, pp. 152-154.

intelectualmente –no meramente de modo sensible– de la existencia de las cosas en cuanto tal, concretamente según el hábito de los primeros principios. Es como cierta visión o intuición intelectual. Así es como el acto de ser se *advierde* (la existencia de las cosas del mundo advertida como un acto de persistencia no-contradictorio) según el hábito de los primeros principios, así como el acto de ser personal se *alcanza* según el hábito de sabiduría. La experiencia fenomenológica que lleva al conocimiento de sí mismo corre a cargo, según Polo, del hábito de la sindéresis, por el que se ilumina la interioridad humana que brota de la persona.

Tenemos una experiencia intelectual continuada, mientras estamos conscientes, de que somos personas existentes en un mundo material existente en el que hay otras personas semejantes a nosotros. Captamos nuestra persona en cuanto posee alma y cuerpo, y lo mismo vale para nuestra comprensión de los demás. Todo esto responde, según Polo, al conocimiento habitual, según la diferenciación de los tres hábitos básicos que para Polo son innatos, es decir, constitutivos y no simplemente adquiridos: hábito de los primeros principios, sabiduría y sindéresis. Siendo innatos, pertenecen a toda persona humana y son verdaderos actos cognoscitivos y no simples predisposiciones para conocer en un futuro. Algunos se vierten en operaciones, pero no se traducen en ellas, sino que más bien se expresan en ellas. El conocimiento corriente de las personas, por tanto, comprende tanto los conocimientos habituales básicos, como el conocimiento operativo intencional, con sus hábitos correspondientes, que más bien suele corresponder al bagaje cultural de cada uno. La metafísica, según Polo (lo mismo vale para la antropología trascendental), asume como método eso que incoativamente está ya en toda persona, el conocimiento habitual, tratando no sólo de desentrañarlo, sino de conocer más a fondo lo que es el objeto de la metafísica, esto es, el ser y la esencia del cosmos físico y de la persona humana.

Concluyo este apartado señalando dos puntos. Primero, la captación habitual del ser del cosmos, entendido como persistencia no-contradictoria, como comienzo incesante y no seguido, en palabras de Polo, no tiene nada que ver con la captación pre-temática del ser irrestricto pre-judicativo del tomismo trascendental. La metafísica

de Polo está muy lejana de la línea que comienza con la aprehensión del ser puro, ideal, que posteriormente se determinaría en la afirmación del ser (juicio)³¹.

En segundo lugar, me parece que quedan en claro dos sentidos del hábito intelectual. Uno está presente en Tomás de Aquino y tiene el sentido de una forma de memoria intelectual que puede dar lugar, por una especie de generación intelectual, a los verbos mentales, punto en el que Tomás sigue una inspiración agustiniana tomada del *De Trinitate*. Otro es el sentido que le da Polo, en el que el hábito es una iluminación intelectual que capta los actos, como el ser y el vivir, o las operaciones, y que así permite también moverse intelectualmente entre unas y otras abstracciones, como una instancia cognitiva superior a las objetivaciones, y que precisamente por esto puede conocerlas, evaluarlas y transitarlas. Quizá ambos sentidos podrían relacionarse, porque la memoria es fuente de las iluminaciones y éstas a su vez son raíz de las operaciones³².

c) *La distinción entre metafísica y antropología trascendental*

Según Polo, la noción de *actus essendi* tal como es entendida normalmente por tomistas como Gilson o Fabro no es suficiente para hacerse cargo del acto de ser personal. En la visión tradicional, el acto de ser se ve como un fundamento o un principio fundante de la esencia. La distinción entre ser y esencia comporta la finitud

³¹ Por eso, para el tomismo trascendental, el acceso judicativo al ser es una cuestión importante. No interpreta así Polo ni siquiera la conocida temática de la *separatio* de Tomás de Aquino. En este punto hay una semejanza entre Polo y Fabro. Este último no desarrolló el tópico del conocimiento del ser, aunque en algún sitio sugirió que la existencia se captaría por una forma de fe intelectual, punto en el que Polo no estaría de acuerdo. Cfr. C. Fabro, *Dall'essere all'esistente*, Marietti, Génova-Milán 2004, 2ª edición, pp. 415-423): en estas páginas el autor explica que la convicción de la existencia de la realidad es una fe que pertenece al ámbito existencial de la persona y no a la esfera de las formalidades. Sólo con respecto a estas últimas operan el intelecto y los sentidos. Me atrevo a interpretar, leyendo estas páginas, que Fabro "vio" el abandono del límite para llegar al ser real en términos de fe existencial, apelando a la voluntad, mientras que Polo lo sitúa en el plano de los hábitos cognitivos que derivan de la persona. En *Percezione e pensiero*, Edivi, Segni (RM) 2008, 3ª edición, pp. 377-380, Fabro señala que la percepción de la existencia se produce en el mismo acto del entender las cosas del mundo, y que la persuasión de tal existencia es práctica y surge en el seno de la cogitativa. El problema no es fácil, porque ser como existir tiene también varios sentidos y su conocimiento puede entenderse en varios niveles. La advertencia del ser, según Polo, corre a cargo del hábito de los primeros principios, pero no separadamente sino en su mutua vigencia. Por eso, para Polo, advertir la no-contradictoria de la persistencia está unido a la comprensión de su dependencia causal respecto de Dios. En este trabajo no me resulta posible extenderme sobre este punto.

³² La noción de hábito de Polo no tiene por qué excluir la noción tomista del hábito como memoria intelectual. Ambas se refieren a aspectos distintos, aunque pueden armonizarse.

del ser y por eso es la vía para comprender su carácter creado, siendo la creación la donación del ser proveniente de Dios Creador.

Así como seguramente se entiende con facilidad que el acto de ser del viviente es el vivir mismo, y no un ser como acto opuesto a la nada al que la naturaleza o esencia del viviente le pondría en un rango superior o más intenso, del mismo modo, para Polo, el acto de ser personal no puede asimilarse al ser de los entes subhumanos, con la añadidura de que una naturaleza o esencia inteligente y libre le otorgaría una mayor intensidad. Estaríamos así diversificando el ser, en el fondo tomado como unívoco, sólo en base a su “intensidad”, pero sin penetrar a fondo en su cualidad propia, porque hacemos que esa “cualidad” se desplace al orden esencial. Según esta visión, la libertad humana y la inteligencia serían, sin más, aspectos de la naturaleza humana que, al unirse con el acto de ser, constituirían a la persona como entidad subsistente y completa. La persona, de este modo, es vista como el compuesto de ser y esencia del hombre.

Para Polo, esta concepción antropológica y metafísica es insuficiente, y hace de la antropología, en definitiva, una filosofía segunda, cuyo fundamento estaría en una metafísica general del ser en cuanto tal, cosa que recuerda, en parte, el ser universalísimo de las distintas metafísicas escolásticas, llevado por Wolff al ámbito del racionalismo. Es mejor, y aquí está la propuesta de Polo, muy conocida por todos los que han frecuentado su filosofía, ver a la persona no como un compuesto, sino como el mismo acto de ser del hombre, que por otro lado se desglosa en los trascendentales personales, como son, por ejemplo, el intelecto personal y la libertad trascendental. Además, como sabemos, para Polo el ser personal es co-existencia, ante todo con relación a Dios, pero también con el universo. Personalmente yo añadiría que la coexistencia humana es trascendentalmente también respectiva a otras personas creadas, es decir, este punto tampoco debe dejarse que se desplace a la esencia.

I. En esta contribución deseo hacer notar sólo dos puntos sobre este tema. Primero, querría señalar que la bipartición de Polo en metafísica del ser del universo y antropología trascendental no tiene que ver con la moderna contraposición entre cosmos y persona humana, favorecida por algunas visiones personalistas. Suele decirse, y en parte es verdad, que la concepción antigua, precristiana, era principalmente cosmológica y naturalista. Por eso se llegaba a Dios desde el cosmos y

no desde el hombre. El hombre aparecía aquí como una parte del cosmos, pero no como alguien que trascendiera el cosmos. En la visión moderna, influida por el Cristianismo, en cambio, el hombre aparece como superior al mundo físico, hasta el punto de transformarse en señor y legislador del cosmos, como sucede en el idealismo, un punto criticado por Polo, como es sabido, como una simetrización de la interpretación unívoca del ser como principio y fundamento, que pasaría ahora del ser del cosmos al ser humano³³.

Según esta oposición entre cosmos físico y persona humana, que en el fondo responde al dualismo moderno entre naturaleza y libertad, la metafísica debería ceder el paso a la antropología como vía para acceder a Dios. El cosmos físico ya no tendría la inteligibilidad suficiente como para plantear una visión metafísica, que resultaría sustituida por las ciencias. Sólo desde el hombre podríamos llegar a Dios, no desde la naturaleza.

La distinción poliana entre metafísica del ser y antropología trascendental no va en esta línea, o no debería interpretarse según este esquema. Por eso, Polo no es “personalista”, si por personalismo se entiende una concepción que no ve la importancia de hacer una filosofía de las cosas naturales. La modernidad, por otro lado, comportó el desprecio de la naturaleza, tomada sólo como materia dócil en manos de la racionalidad tecnológica del hombre. Pero entre el naturalismo antiguo y el tecnologismo moderno tenemos la visión cristiana ajustada, que es creacionista y personalista a la vez, si podemos hablar así. Junto a la maravilla de la creación de la naturaleza, tenemos la afirmación de la nobleza y dignidad de la persona humana. No hay ninguna necesidad de abajar un polo a otro, haciendo de la naturaleza una derivación de la persona humana, o haciendo de la persona sólo el culmen de la naturaleza y nada más.

II. Es frecuente en el tomismo plantear la metafísica de lo creado siguiendo los diversos grados de ser: mineral, vegetal, animal y, por fin, humano, por encima de los cuales, en un plano de la fe, podemos incluir a los ángeles, para llegar, por fin, a ver a Dios como Creador del universo en su despliegue en grados (grados también de vivir,

³³ Cfr. *Antropología*, I, 1999, pp. 90 ss.

de apetecer, de conocer, de ser substancia, de relacionarse, de ser uno, de poder causal, de independencia, etc.).

La división de Polo de metafísica del ser creado natural o cósmico y del ser personal no se opone a la tradicional visión de los grados ontológicos del universo. En su física de causas Polo lleva adelante la analítica causal para desentrañar el modo de ser de las substancias naturales. Este análisis no excluye las gradaciones, aunque las asume en su complejidad y no como un mero superponerse de capas ontológicas.

El hombre puede verse, desde cierto punto de vista, como una prolongación de ciertas perfecciones animales (socialidad, emotividad, sexualidad, comunicación, dominio del entorno) que, al incorporarse al nivel de la persona, cambian de sentido sin romper por eso del todo con el orden natural (así tenemos, por ejemplo, una sexualidad fisiológica, otra emotivo-animal y otra, por fin, a nivel personal, que se realiza máximamente en el matrimonio y la familia). Estos puntos salen, de alguna manera, en la antropología de Polo de la esencia humana. Sin embargo, la ontología de la gradación sería injusta con el hombre si lo viera simplemente como el nivel más alto del universo. Si fuera así, no superaríamos el naturalismo, hoy presente en numerosos estudios neurobiológicos del hombre. La persona humana, por su corporalidad, forma parte del cosmos físico, pero como tal, precisamente por el contenido del acto de ser personal, lo trasciende de un modo infinito, elevándose de este modo al plano más hondo de la relación íntima con Dios.

4. El método de la metafísica del ser creado

El método que sigue Polo para acceder al *actus essendi* del universo físico consiste, como sabemos, en dar un juego al hábito de los primeros principios, en virtud del cual podemos captar el ser persistente como creado y, en consecuencia, como dependiente de Dios Creador según la causalidad trascendental.

El punto nuclear en este planteamiento está en la captación del acto de ser. Permaneciendo en el plano de la objetivación, el ser como acto se tiende a ver como una actualidad existencial de las cosas que se contrapone a la nada pensada. Ser, podríamos decir en este sentido, es eso en virtud de lo cual algo existe y no es una pura nada. Sin embargo, el primer principio, según Aristóteles, se refiere al ser más bien como no-contradictorio, sólo que esa no-contradicción se entiende como una

propiedad lógica, que nos impide decir que “algo es y no es al mismo tiempo y bajo el mismo respecto”.

Polo asume la no-contradicción como elemento central del primer principio metafísico (precisamente llamado “principio de no-contradicción”), pero no lo resuelve sin más en la captación del objeto *ente* como algo que excluye al objeto *no-ente*. Si fuera así, quizá estaríamos en el parmenidismo, que sucumbe por primera vez en la historia de la metafísica al predominio del pensamiento dentro del límite³⁴.

En consecuencia, Polo ve la no-contradicción real, y no sólo lógica, como el acto de ser en cuanto persiste, pero más exactamente en cuanto que *comienza persistiendo* y no deja de comenzar, sin decaer en la nada, y sin ser seguido, por eso, de otra cosa que no sea ese persistir.

Precisamente porque el ser es un comenzar que no cesa, denuncia su indigencia y exige que sea derivado del Principio de Identidad absoluta que es Dios (Creador). Por el contrario, si el ser creado fuera una mismidad (lo es, pero sólo pensada: podemos decir que “el árbol es el árbol”, formulando así el principio de identidad dentro del límite del pensar), sería Dios, pues sería una identidad. Pero no es así precisamente porque el acto de ser comienza y porque está dualizado con la esencia del mundo y no se entiende sino como el ser del universo y no como un ser puro o aislado.

En base a la lectura del volumen de Polo *El Ser I*, me aventuro a pensar que Polo llegó a esta intuición basándose, al menos en parte, en su análisis del *motus* aristotélico³⁵. El movimiento circular del universo, siendo incesante y siendo siempre un *motus* y no una actualidad plena, exige la continua actuación del Primer Motor, no como primer impulso transmitido a una sustancia inerte, sino como un influjo incesante que en el fondo es teleológico. El Acto Puro aristotélico mueve el cosmos como causa final y es así como mantiene el universo en su perpetua circulación sobre

³⁴ Cae en este parmenidismo, en clave idealista, el metafísico italiano E. Severino: cfr. mi trabajo *El ser eterno en Emanuele Severino. Estudio crítico a la luz de la filosofía de Leonardo Polo*, “*Studia Poliana*”, 5 (2003), pp. 167-198.

³⁵ Cfr. *El ser*, 1965, en especial p. 182, donde se ve el paso del movimiento aristotélico a la existencia: “la equiparación de existencia y movimiento es la advertencia de la existencia como movimiento. Tal equiparación aleja el último rastro del *haber*”, es decir, implica el abandono del límite. Por eso dirá más adelante: “El movimiento es un tema existencial, no esencial” (*ibid.*, p. 183).

sí mismo. En la física de causas, Polo ha extraído algunos aspectos de esta visión, como la importancia de la finalidad y del orden del universo para comprender su esencia, separándola de la teología aristotélica que se pone fuera del ámbito creacionista. Sin embargo, en *El Ser I* Polo llama *movimiento existencial* al ser creado. Después de haber desautorizado el análisis del *motus* aristotélico, en cuanto implicado en el pensamiento intencional a pesar de haber atisbado el principio del acto, Polo de alguna manera “traslada”, en mi opinión, lo que Aristóteles vio como dependencia del *motus* cósmico respecto del Acto Puro, a la dependencia ontológica del acto de ser cósmico (“movimiento existencial”³⁶ respecto de Dios Creador). *El Ser I*, de hecho, se presenta como una glosa de la teoría aristotélica del *motus* que al final desemboca en la temática de la creación.

El acceso de Polo a los grandes temas de la metafísica creacionista en base al conocimiento habitual aportado por los primeros principios reales y ontológicos pone ciertamente la captación del acto de ser como muy cercana a la intuición de que el ser del cosmos es creado y que por tanto es fundamentalmente dependiente de Dios. Estos aspectos no se dan en el hombre corriente, que no es un metafísico, salvo quizá como “barruntos”³⁷, a pesar de que Polo sostiene que el hábito de los primeros principios es innato.

Esto no implica, sin embargo, una posición ontologista, ni que Polo piense que la tesis de la existencia de Dios es evidente (su crítica al ontologismo es bien conocida por los que conocen su pensamiento). Aunque el conocimiento de Dios no sea inmediato, si admitimos que todos los hombres tienden a él, cosa necesaria para vivir las exigencias radicales de la ética –concretamente, el contenido del primer mandamiento de la ley divina–, entonces se ha de reconocer que el conocimiento de Dios es natural para la persona, al menos incoativamente³⁸.

³⁶ Esta terminología fue más tarde abandonada por Polo.

³⁷ La temática del “barrunto” de Dios a nivel de primeros principios innatos en todo hombre aparece como una interpretación de S. Piá Tarazona en *El hombre como ser dual*, Eunsa, Pamplona 2001, pp. 250-252, que pretende ser fiel a Polo.

³⁸ Según Tomás de Aquino, “el hombre tiene una inclinación natural a conocer la verdad de Dios” (*S.Th.*, I-II, q. 94, a. 2), de modo que existe una comprensión de Dios a partir de las cosas con independencia de la filiación religiosa, a la que la persona humana naturalmente tiende, si bien puede quedar oscurecida por el pecado o por sus consecuencias (por ejemplo, por una ideología o por aspectos culturales).

En el tomismo el conocimiento del ser se asigna al hábito de los primeros principios y el de la relación de dependencia del mundo respecto de Dios al hábito de la sabiduría. Admitiendo la dualidad tradicional de *intellectus* y *ratio*, podría decirse que, en la visión de Tomás de Aquino, existe una racionalidad natural de la persona que se inclina naturalmente al conocimiento de Dios como primer principio de la creación. Esa racionalidad sapiencial, muy distinta de la *ratio* científica, se une íntimamente al *intellectus principiorum*, siendo casi como su prolongación natural. Estimo que Polo asume estos elementos unitariamente bajo la denominación del hábito natural de los primeros principios, habiendo preferido reservar la noción de *ratio* a la inquisición de la naturaleza física como esencia y la de *sapientia* a la del encuentro con la persona como coexistencia.

Lo expuesto en estas páginas, concluyo, demuestra que la vía propuesta por Polo como método fundamental de la metafísica es interesante, siendo al mismo tiempo susceptible de profundización. Ciertamente no sería viable una línea metódica que se pusiera fuera del ámbito de la creación y la persona. Por otra parte, los métodos existenciales, analítico, fenomenológico y hermenéutico, debidamente purificados, pueden servir, en mi opinión, como vías auxiliares útiles para dar cuerpo, glosa, explicitación y análisis a las temáticas metafísicas y antropológicas. Si asumieran el primer puesto, en cambio, se revelarían como insuficientes.

Como es obvio, la cuestión del conocimiento habitual como método de la metafísica y de la antropología trascendental cubre la entera la filosofía de Polo. En estas páginas no pretendo haber expuesto esta temática en todos sus matices y detalles. Me he limitado a hacer algunas comparaciones y reflexiones que puedan permitir a los lectores introducirse en ella con fruto o, si ya la conocen, que sugieran vías de prosecución en el estudio.