

La metafísica y el ser personal

Metaphysics and Personal Being

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ
Profesor Titular de Filosofía
Universidad de Málaga
jagarciago@uma.es

RESUMEN

Se formula una comparación entre el método poliano del abandono del límite mental y la doctrina tomista de la distinción real de esencia y ser: aquel método se corresponde con este tema; y, a la inversa, este tema hace posible aquel método. Desde esta solidaridad entre ambos se plantea la metafísica como un ejercicio de generosidad de la persona; pero externo a ella, por lo que no alcanza la existencia personal.

Palabras clave: distinción real, límite mental, existencia personal

ABSTRACT

A comparison is established between the Polian method of abandoning the mental limit and the Thomistic doctrine of the real distinction between essence and being: that method is consistent with this topic; and, conversely, this topic makes that method possible. From the starting point of this solidarity, metaphysics is presented as an exercise in personal generosity; but, it is external to the person, and then it does not attain personal existence.

Keywords: real distinction, mental limit, personal existence

Para afinar el saber metafísico en el ser personal, como una peculiar y notable actividad suya, me voy a servir de una comparación, a la que concedo —por lo demás— valor en sí misma, entre el método que Polo propone para la filosofía —el abandono del límite mental— y la distinción que, con alcance real, establece Tomás de Aquino entre la esencia y el ser de las criaturas.¹ Confío en que, al final, se aprecie que no es un instrumento inadecuado al propósito; y que no haya sido un rodeo demasiado largo.

1. Consideración metódica y temática del filosofema de Polo

Empezaré refiriéndome al método filosófico de Leonardo Polo, que constituye su filosofema más propio: el límite del pensamiento humano y la posibilidad de abandonarlo. Como este abandono es plural, pues tiene cuatro dimensiones, el saber filosófico se escinde —al menos— en dos grandes cuerpos: la metafísica —como saber de los primeros principios— y la antropología trascendental, que trata de la persona humana; de ello ha de dar razón ese filosofema.

Pero al estudiar la doctrina del límite mental humano y su abandono, se percibe que Polo es un filósofo más bien moderno. Pues ese filosofema versa, nuclearmente, sobre el método de la filosofía; la cuestión que ya Descartes consideró central, consagrando de este modo el pensamiento moderno. Un indicio de la modernidad del planteamiento filosófico de Polo lo constituye también los autores a los que ha dedicado sus obras:² Descartes, que es el comienzo del subjetivismo moderno; Hegel, su madurez y culminación; y Nietzsche, la contestación más virulenta a la modernidad, o quizás —al decir de Heidegger— su última manifestación. Sólo el libro de Polo *Introducción a la filosofía*³ es una toma de posición respecto de un filósofo clásico: Aristóteles.

Y es que, con todo, Polo se entiende a sí mismo —y con razón— como un pensador aristotélico: un seguidor del estagirita; pues dice que su doctrina sobre el límite mental es *la continuación obvia del estudio del conocimiento en el punto en que Aristóteles*

¹ He escrito sobre este tema “La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser” (*Miscelánea poliana* Málaga 12 (2007) 33-9; también, y además, Bubok, Madrid 2010²; c. 9). Me parece que las cuatro matizaciones se mantienen. Aquí muestro, en cambio, la coincidencia entre el método de Polo y la distinción real; y desarrollo más la cuarta matización.

² Nos referimos a estas cinco: *Evidencia y realidad en Descartes* (Madrid: Rialp, 1963; Pamplona: EUNSA, 2007³); *La crítica kantiana del conocimiento* (Pamplona: Univ. Navarra, 2005); *Introducción a Hegel* (Pamplona: Univ. Navarra, 2010); *Hegel y el posthegelianismo* (Piura: Universidad de Piura, 1985; Pamplona: EUNSA, 2006⁴); y *Nietzsche como pensador de dualidades* (Pamplona: EUNSA, 2005). Cabría añadir a ellas *Nominalismo, idealismo y realismo* (Pamplona: EUNSA, 1997, 2001²); Polo no tiene otras obras dedicadas a autores de la historia de la filosofía.

³ Pamplona: EUNSA, 1995; 2002³.

lo dejó.⁴ Y además, también es cierto que Polo propone su método filosófico como solidario de la distinción real de esencia y ser con que Tomás de Aquino caracteriza a las criaturas. Por estos dos motivos Polo entiende que su filosofema central alcanza la altura histórica que exige la perennidad de la filosofía: cierta integración entre lo clásico y lo moderno.

De todas las maneras, como pensador moderno que es, Polo adopta por lo general un enfoque un tanto subjetivo de su hallazgo filosófico: el límite, suele decir, es un pensar *detenido*,⁵ frente al que cabe lograr conocer más, entender mejor: incrementar la actividad intelectual. El límite mental se describe entonces como *el haber*. Pero *haber no significa ser*;⁶ sino que significa haber pensado: *lo que hay ya inmediatamente abierto*⁷ ante el hombre; eso es el objeto conocido, lo dado ante el pensar. Pero así el ser, lo enteramente diferente del pensar, se supone. Frente al pensar limitado, en cambio, cabe concentrar la atención para advertir o alcanzar el ser, más allá del pensamiento.

Yo quiero aquí examinar el filosofema central de la filosofía de Polo de un modo más temático, menos subjetivo. Concedo, de acuerdo con Polo, que la cuestión metódica es insoslayable; no obstante, y como las perspectivas metódica y temática deben ser congruentes, pienso que cabe tratar el filosofema de Polo de una manera un poco más objetiva; es decir: que podemos dirigir nuestra atención preferentemente a los temas que plantea. A fin de cuentas, una propuesta metódica es ella misma un tema a considerar, que, además, sólo se justifica por alguna ganancia temática, sin la cual cualquier recurso metódico resultaría un proceder en cierto modo superfluo. Por tanto, trataré aquí la doctrina central de Polo, el ejercicio de su método filosófico, de una forma principalmente temática: prescindiendo en lo posible de la actitud subjetiva precisa para formular adecuadamente esa temática. Creo que esto puede hacerse, sin merma de su auténtica aportación filosófica.

Por poner un ejemplo, me atrevería a señalar que Polo, de acuerdo con una consideración más bien subjetiva, describe el límite del pensamiento como lo acabamos de hacer; en definitiva, como la *presencia mental*: porque, al ejercer su inteligencia, el hombre tiene subjetivamente algo presente. Pero, adoptando una consideración más objetiva de la cuestión, se puede afirmar también que el límite mental es la operación intelectual que la inteligencia humana ejerce a partir de la noticia sensible, y fruto de la cual el hombre tiene algo presente ante sí. El abandono del límite, entonces, mejor que aquella concentración subjetiva de la atención, exigirá unos

⁴ *Curso de teoría del conocimiento*, v. I. Pamplona: EUNSA, 1984; p. XII.

⁵ *Un ver detenido: Antropología trascendental*, v. II. Pamplona: EUNSA, 2003; p. 89.

⁶ *El acceso al ser*. Pamplona: Univ. Navarra, 1964; pp. 72-73.

⁷ Cf. *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Pamplona: EUNSA, 2006⁴; pp. 89 y ss.

actos cognoscitivos superiores a la operación; como son los hábitos: inicialmente los adquiridos, pero sobre todo los innatos.

Por eso la doctrina poliana del límite mental y su abandono fragua una voluminosa teoría del conocimiento humano, que distingue sus operaciones (en las que sitúa el límite mental) en orden a destacar especialmente el conocimiento habitual: los hábitos adquiridos. Y además, después —en la *Antropología trascendental*—, Polo ha desarrollado con algún detalle un notable estudio de los hábitos innatos al intelecto personal. Esto es bastante temático; aunque el tema siga siendo de índole metódica: el conocimiento intelectual humano.

2. Los temas a que se vincula el abandono del límite mental

Pues bien, enfocar el método filosófico poliano de un modo temático es algo ciertamente complejo, pues permite varias perspectivas diversamente fecundas.

2.1. *Sensibilidad e inteligencia*

Señalaría, en primer lugar, aquella consideración que enlaza la doctrina poliana con la desconfianza del pensamiento griego respecto del conocimiento sensible: sólo el conocimiento intelectual alcanza la verdadera realidad de las cosas, su entidad; como sólo el abandono del límite —más allá de la verdad que el pensamiento obtiene a partir de la sensibilidad— permite ingresar en el ámbito existencial.

Restos de esa platónica escisión entre sensibilidad e inteligencia, aunque con distinta valoración de sus miembros, perviven todavía en Kant: su idealismo trascendental —al considerar el conocimiento, no según la verdad que logra, sino como una actividad humana—, liga a la receptividad de la sensación la validez de la objetividad intelectual, procedente de una actividad espontánea.

Desde esta perspectiva, la tesis poliana del límite del pensamiento es clarificadora: el límite es mental, no sensible; incluso aunque su justificación remita de algún modo al inicio en la sensibilidad de la actividad intelectual. La temática que plantea el límite, entonces, no es la distinción entre fenómeno y noúmeno, o entre mundo sensible e inteligible; sino la que distingue el objeto intelectual, procedente de la información sensible, y la realidad extramental (o, en su caso, intramental; más que inmanente, transinmanente: íntima). O, si se quiere, la distinción, de origen aristotélico, entre el ente real y el ente en cuanto verdadero, o en cuanto conocido; especialmente si su conocimiento ha empezado con una información sensible.

2.2. *Ente veritativo y ente real*

Porque, ciertamente y en un segundo lugar, el filosofema central de Polo —temáticamente considerado— enlaza también muy adecuadamente con la contemporánea discusión sobre la suficiencia de nuestras representaciones mentales. Bergson, a quien Polo escucha y discute, señala la contraposición entre concepto e intuición, especialmente relevante cuando se trata de entender o captar la temporalidad; como Nietzsche había señalado ya la diferencia, que también Polo glosa, entre el concepto —en cierto modo detenido, acartonado y muerto— y la metáfora, o el símbolo, que tienen un sentido más vital.

Pero el límite mental, y la posibilidad de su abandono, así como no se ciñen al debate sobre nuestro conocimiento intelectual o sensible de la realidad, tampoco equivalen a la discusión sobre la suficiencia de la intencionalidad cognoscitiva. El conocimiento intencional que caracteriza la inteligencia humana no es el único, y concretamente es inferior al racional y al habitual; no sólo el de los hábitos adquiridos, sino también el de los innatos. Habrá, por tanto, que mostrar cómo obtiene el hombre conocimientos inobjetivos, más allá de la intencionalidad. La fenomenología, entonces, la atención al objeto dado, se queda corta. Pero el abandono del límite mental tiene un sentido aún superior al cuestionamiento de la intencionalidad que la operación intelectual comporta, por haberse iniciado en la noticia sensible. El ente en cuanto conocido no es sólo el objeto intencional, cierto; pero es que además está el ente real.

2.3. *El ser creado*

A lo que hay que llegar, finalmente, es a que el abandono del límite mental es el método adecuado para establecer congruentemente la mencionada distinción real entre esencia y ser en las criaturas. Entenderla con precisión es el ejercicio mismo del método poliano; y, por tanto, su mejor exposición desde un punto de vista temático.

Y en efecto, las cuatro dimensiones del abandono del límite mental se ordenan al conocimiento de la esencia y el ser del universo, y de la esencia y el ser de la persona humana: las dos criaturas requeridas para el ejercicio operativo de la inteligencia del hombre, en el que Polo ha señalado esa limitación que propone abandonar.

Con un matiz añadido: que esta asimilación del abandono del límite mental a la distinción real de esencia y ser acaso no sea meramente temática, o no se reduzca a la propuesta de un método para entender congruentemente un tema. Porque también es cierto lo inverso: que el abandono del límite mental es posible por la misma distinción real; que afecta también —y de un peculiar modo— al conocimiento inte-

lectual humano, por ser también el hombre una criatura. La ampliación de la metafísica mediante la antropología trascendental que propone Polo se sustenta en esta inversión de la perspectiva, especialmente sintomática de la estrecha solidaridad que guardan el método poliano y la distinción real tomista.

Por consiguiente, hemos de tratar ahora dos cuestiones: la primera, mostrar la distinción real como tema del abandono del límite mental; y la segunda, exponer el abandono de ese límite desde la distinción real entre la esencia y el ser del cognoscente.

3. La distinción real como tema del abandono del límite

3.1. Anterioridad y posterioridad en la criatura

Polo entiende la distinción real de la siguiente manera. En vez de conceder prioridad al acto de ser, que luego restringe su intensidad o perfección al limitarse por la esencia, Polo concede prioridad, antecedencia, a la esencia: que luego logra ser según un ejercicio activo dirigido hacia adelante, hacia la posteridad. Desde luego, ésta es una forma de expresarlo; porque el realismo filosófico exige que lo primero y prioritario —en cualquier caso— sea el ser. Pero se trata, con más precisión, de entender la prioridad del ser sobre la esencia no en términos de eficiencia: como si el ser fuera un acto emergente, con una virtualidad o fecundidad limitada por la esencia; sino en términos de finalidad: la esencia logra ser de acuerdo con un ejercicio activo posterior a ella. Por eso, dice Polo, *el ser es finalidad pura*.⁸

La decisiva ventaja de este enfoque, en mi opinión, es preservar la identidad del ser divino; la cual, como no puede alcanzarse con ninguna actividad o proceso mediador, debe declararse originaria. De aquí el enfrentamiento de Polo con Hegel, y con el moderno ideal de autorrealización; en él rige, como suele decir Polo, el principio del resultado. Pero un ejercicio activo dirigido hacia la posteridad sólo puede lograr que exista una esencia realmente distinta de él; y es así, por tanto, un existir creado. La identidad del ser, en cambio, la completa y plena esencialización del ser que caracteriza a Dios, sólo puede ser originaria.

Y otra ventaja de este enfoque es que permite distinguir con claridad la actividad de ser del universo, que es la mera persistencia sobre el tiempo: su seguir de antes a después; respecto de la actividad de ser de la persona humana: el coexistir, que es un acto de ser libre. Porque la libertad personal, según la entiende Polo, es la posesión de un *futuro no desfuturizable*,⁹ inagotable. La libre coexistencia, entonces, es también

⁸ *El acceso al ser*, p. 15.

⁹ Cf. *Antropología trascendental*, v. I. Pamplona: EUNSA, 1999; p. 230.

una continuación hacia delante, hacia la posterioridad; pero de una manera propia, libre, que no se reduce a persistir. La coexistencia personal más que persistente es insistente; porque se renueva constantemente. Por eso Polo describe el ser personal como un *ser además*, siempre además; es decir: un coexistir insistente, que permanentemente se redobra y se reitera; y así es un acto de ser libre.

En definitiva, el beneficio del planteamiento poliano es que mejora nuestro conocimiento del ser sobre una idea analógica de él; al distinguir la identidad originaria del ser divino —que por otro lado es insondable e inabarcable por el hombre—, de la persistencia del universo, y de la libre coexistencia de la persona humana: su personal ser además.

3.2. *Sentido temporal y real del binomio anterioridad-posterioridad*

Según Polo, la distinción real de esencia y ser en las criaturas, tal y como nos sugiere comprenderla, está indicada en el tiempo.¹⁰ La temporalidad es su indicio porque la esencia es la anterioridad que se remite a la posterioridad, persistiendo o coexistiendo libremente, para así ser. Y la inmediata objeción a este enfoque es reducir lo indicado a su indicio: que el uso de nociones que parecen temporales reduzca el ámbito trascendental al categorial o predicamental; en definitiva, reducir el ser al tiempo.

Pero esta objeción, o peligro, no afecta a la filosofía de Polo; porque la persistencia del universo y la libre coexistencia de la persona no son temporales. En efecto. Polo ha discutido expresamente con Bergson respecto de la existencia del universo; y ha distinguido la persistencia, cuya índole supratemporal destaca Polo, de la mera duración temporal.¹¹ Por su parte, el futuro que define la libertad personal no es desfuturizable; es decir, es irreductible a un porvenir que acontezca en el tiempo. Más bien Polo ha asimilado la insistente coexistencia de la persona humana, su ser además, a la noción de *epéktasis* de Gregorio de Nisa:¹² una consideración dinámica, activa, de lo supratemporal; en este caso, de la eviternidad del ser espiritual.

De manera que distinguir la anterioridad esencial de la posterioridad existencial (tal y como Polo lo formula *expressis verbis*: es decir, la anticipación esencial y su posterior persistencia, o bien un punto de partida y un futuro libre, que se renueva insistentemente) no es reducir la existencia a temporalidad.

¹⁰ Cf. *El ser I: la existencia extramental*. Pamplona: Univ. Navarra, 1966; pp. 161 y ss.

¹¹ Cf. *El ser I*, pp. 192 ss.

¹² Cf. "La sofística como filosofía de las épocas de crisis". *Acta philosophica*, Roma 18-1 (2009) 122.

Y además, ya al margen de las palabras, dicha reducción no acontece porque Polo afirma precisamente que el límite mental, que hay que abandonar para advertir o alcanzar la existencia (la del universo y la personal, respectivamente), es la presencia mental, característica del ejercicio operativo de la inteligencia humana. Y la presencia mental es el quicio de la referencia del hombre al tiempo.¹³ Lo que quiere decir, en último término, que el hombre es capaz de entender según la presencia (de hacerse presente) cualquier curso temporal, sea de la índole que sea; el tiempo, en efecto, es la medida del movimiento. Pero la anterioridad y posterioridad reales, la actividad misma del movimiento, desbordan —en cambio— la presencia mental, y toda medida intelectual. Precisamente lo que decimos es que distinguir los sentidos temporal y real de las nociones de anterioridad y posterioridad pivota sobre el presente, es decir, sobre la presencia mental humana; la cual se corresponde, en efecto, con el presente temporal. Y el presente articula el tiempo; es decir, divide y conecta pasado y futuro; y así confiere sentido temporal a la anterioridad y la posterioridad. Pero, al margen de la presencia, anterioridad y posterioridad tienen otro sentido, un sentido real: la esencia y el ser de las criaturas.

2.3. *El presente, el curso temporal y la existencia*

Algo semejante a esta limitación que estoy señalando del presente temporal —de la presencia mental— en orden a la existencia real notó Heidegger cuando, en *Ser y tiempo*, acuñó su noción de tiempo *ex-stático*: un tiempo que sale de sí, porque no puede detenerse; porque, en cuanto se lo fija en presente, continúa, sigue y se va. Por esta razón Polo atendió detenidamente a Heidegger, especialmente al primer Heidegger, y a toda la discusión fenomenológica sobre la temporalidad.¹⁴

Pero Heidegger redujo el tiempo que se distingue de la presencia a su curso, al flujo temporal: al que —para distinguirlo del mero pasar del tiempo del reloj, del homogéneo reiterarse del tiempo imaginado— entendió como copertenencia de los tres momentos temporales —pasado, presente y futuro— sin que ninguno de ellos destaque y prevalezca. Luego no abandonó la presencia, el presente, sino que lo integró con los demás momentos temporales para señalar el transcurso efectivo del tiempo. Entendido así, el tiempo exstático se reduce a la continuidad del tiempo: una noción no muy lejana de la del eterno retorno de lo mismo nietzscheano (el cambio del primer al segundo Heidegger se debió a la lectura de Nietzsche). Y vecina también a la noción de pura variación, la simple negatividad, del tiempo histó-

¹³ Al tiempo sensible, al que articula en la abstracción; articulación de la que las operaciones procesativas no se liberan enteramente. Al tiempo histórico, cuyo pasado permite recuperar en su trasvase a la acción práctica. Y a los tiempos físicos, a los que logra distinguir por contraste con ella.

¹⁴ Cf. *Curso de teoría del conocimiento*, v. II; pp. 199 y ss.

rico hegeliano: el elemento que se contrapone al ser. Ser en la lógica, y tiempo en la historia; como Heidegger, ser y tiempo.

Así enfocada, la continuidad del tiempo apela al fin, a su valor causal: porque el fin es la causa de la causa eficiente, para lo que exige la continuidad temporal; por lo que, efectivamente, es entonces un asunto físico, que restringe el ámbito trascendental; pues es del orden de la causalidad predicamental, eficiente y final. La existencia, en cambio, el acto de ser, es trascendental: rebasa el ámbito de la continuidad de la eficiencia, el del tiempo, y por consiguiente el de la presencia mental humana. Persistir sobre el tiempo, y mucho más coexistir insistentemente, es finalidad pura, sin oposición a la anterioridad material; más bien es la admisión, la posición, de la anterioridad real que es la esencia. Y se distingue de la continuidad del tiempo en que ésta es efecto del fin, en cuanto que su valor causal es inseparable de la anterioridad material; a la que no pone, sino que a ella se opone.

Para excluir el presente, la presencia mental, en la consideración de la anterioridad y posterioridad; y entender así su sentido real, podemos escuchar a Aristóteles. Quien negó realidad al instante actual: porque el movimiento es escuetamente la secuencia de antes a después; previa a su medida temporal, y así su fundamento real. Cuando se trata de entender el acto de ser, habrá entonces que distinguir entre actualidad y actividad; la actividad de ser no es actual: porque sigue hacia adelante, pues es finalidad pura, inconsumable.

3.4. Actualidad y actividad: platonismo o aristotelismo tomista

Pero fue el mismo Tomás de Aquino quien definió el acto de ser como *la actualidad de todos los actos, e incluso de las mismas formas*.¹⁵ Sucede que la filosofía tomista es demasiado integradora y conciliadora; y por ello su doctrina de la distinción de esencia y ser, que —como distinción real— parece proceder de Alberto Magno, se mezcla en ocasiones con otras perspectivas que el Aquinate también contempla.¹⁶

Para asegurar la realidad de la distinción entre esencia y ser, hay que precisar la filiación aristotélica o platónica de esa doctrina. Porque el ser que se distingue de la esencia puede entenderse en el orden ideal, como acto actual; o bien como actividad real, en el ámbito extraideal, existencial. Pero en esa alternativa nos jugamos la realidad de la distinción entre esencia y ser, que ya Duns Scotto redujo a mera distinción formal.

¹⁵ *Summa theologiae* I, 4, 1 ad 3.

¹⁶ Para Polo, Tomás de Aquino no se libra del prestigio de la actualidad, que permanece a lo largo de toda su obra. *Antropología trascendental*, v. I; p. 113.

Porque la idea de ser, en efecto, puede considerarse como una y participada en las criaturas. Es el modelo platónico, más o menos correspondiente a la explicación conceptual: las formas que, en su realidad extraideal, informan la materia; y cuya plenitud exige su separación respecto de ésta. Frente a Platón, cabe pensar que no todas las formas se dan separadas en un *cosmos noetós*; sino que sólo el ser es subsistente por sí mismo, separado de toda limitación esencial; y ése ser es el de Dios, el *ipsum esse subsistens*. Además, se puede entender esta plenitud del ser, separada y subsistente, como la causa de su participación en los seres finitos, la causa primera. Es la explicación más o menos correspondiente al juicio; pues el sujeto es causa de los predicados, a través de los cuales se realiza. Con la participación y la causalidad¹⁷ formulamos metafísicamente la idea análoga de ser: el ser como una forma análoga a las demás que conocemos, pero suprema. Esa idea, según Polo, es universal, y vaga del concepto al juicio.¹⁸

En cambio, no es suficiente una idea universal de la existencia, porque se distinguen la identidad originaria del existir, de la mera persistencia y de la libre coexistencia. La entera existencia desborda el orden ideal del hombre, porque es extramental; o íntima en el ámbito intramental, como hemos dicho. Por tanto, no hay una idea general adecuada del existir, del acto de ser; porque trasciende la mente humana: por eso se recurre a la analogía. Pero es mejor un conocimiento preciso que otro análogo; y precisar nuestro conocimiento de la existencia exige detectar en el pensamiento un límite, la presencia mental, que podemos abandonar para encontrar la actividad de ser, y sus tipos.

Sucede que Platón no entendió el movimiento, sino que separó el orden ideal del ámbito del devenir; es el famoso *horismos*: sus dos mundos. En cambio Aristóteles sí entendió el movimiento; y precisamente su filosofía tiene el mérito de distinguir una bastante heterogénea diversidad de movimientos: los cinéticos, los movimientos circulares de los astros, el metabolismo y la reproducción de los vivientes, los procesos cognoscitivos y tendenciales, etc. Aristóteles es el pensador del movimiento, de la actividad. Cuya más alta expresión encuentra en la actividad teórica; hasta el punto de que Dios, el acto puro, es para él *noesis noeseos*: un pensamiento que se piensa a sí mismo. Dios teoriza siempre y es constantemente feliz, mientras que el hombre lo hace sólo a ratos.

Si la distinción real tomista es entendida desde Aristóteles, y no desde Platón, no nos dirigiremos hacia una idea análoga del ser: actual, como las demás ideas; sino hacia la actividad de ser, que desborda el instante actual y el presente. Habrá que

¹⁷ Cf. Fabro, Cornelio: *Participación y causalidad*. Pamplona: Eunsa, 2009.

¹⁸ El *esse* se enfoca como una noción universal y empieza a vagar entre el concepto y el juicio. *Curso de teoría del conocimiento*, v. I; p. 233.

encontrar entonces una actividad, heterogénea respecto de las señaladas por Aristóteles, que sea la actividad de existir. Persistir y coexistir —es decir: ser además— es la propuesta poliana para entender aristotélicamente al Aquinate.

Además, la idea análoga de ser, concediendo que esté bien formada (pues, antes de ella, también hay ideas acerca del ser muy primitivas: como la de principio único —en su caso, una pura indeterminación—, o el género común de todas las cosas), podría constituir —a lo sumo— una comprensión razonable de la entidad. Cuando no hay un mejor conocimiento recurrimos a la analogía. Pero entonces la distinción del ser con la esencia sería meramente lógica, formal, de razón; pues se trata sólo de una idea explicativa, para aprehender a partir de lo que conocemos algo que se nos escapa. Pero para distinguirse realmente de la esencia, en cambio, la existencia debe ser una actividad real, extraideal: el acto de ser; que no es actual, porque sólo la actividad de pensar lo es.

Y, finalmente, con la participación y la causalidad sí que se produciría una predicamentización de lo trascendental (ya Aristóteles dijo que las ideas de su maestro eran *sensibles eternos*).¹⁹ Porque la analogía real es algo físico, que se da entre las categorías y exige la luz; como físicos son la forma, la materia y su conjunción: ajustada si es una forma elemental, o más compleja y hasta sobrante sobre la materia en las formas superiores; como física es también la entera causalidad que conforma el universo.

El platonismo, en suma, no sirve para establecer la realidad de la distinción entre esencia y ser.

3.5. *El fin de la actividad y la irreductible ulterioridad del ser*

Según Aristóteles, la superioridad de la teoría —acción perfecta, se dice, frente al movimiento, que entonces es acto imperfecto—²⁰ se debe a que es estrictamente actual; a que posee inmanentemente su fin, y lo posee ya: justamente, sin que medie tiempo entre el ejercicio de la operación cognoscitiva y su término; con el cual, por lo demás, no cesa. De acuerdo con esta noción de operación inmanente,²¹ la actualidad es característica del pensamiento; pero hay otros dinamismos, otras actividades, que no son actuales. La teoría como acción perfecta se distingue de las demás actividades por la posesión del fin. Pero la actividad de ser, que constituye la existencia de la criatura, es inacabable: finalidad inconsumable; desborda, por tanto, la perfección final

¹⁹ Cf. *Metafísica* III, 2; 997 b 12-13.

²⁰ Cf. Rodríguez Rosado, Juan José: *La aventura de existir*. Pamplona: Eunsa, 1976; c. IX.

²¹ Cf. *Metafísica* IX, 6; 1048 b 18-36.

de la actividad teórica. Lo característico de la actividad de ser —de esas actividades, que son existenciales: los actos de ser de las distintas criaturas— es su primacía sobre el fin, su ulterioridad sobre él, su entera posterioridad. Sólo trascendiendo el fin, que es la causa de las causas, podremos avizorar la posterioridad real, la prioridad última, del acto de ser.

Que, en el caso del universo es, según Polo, la causa trascendental. La identidad originaria, más que causa primera, es —en cambio— incausada:²² fuera del orden causal; es decir, trascendente al universo. Y a la inversa: el acto de ser del universo, su persistencia, no es la identidad del ser, sino meramente su valor no contradictorio; porque lo contradictorio es, ciertamente, que el conjunto de lo ente —el universo— deje de ser y no persista.

Al abandonar el límite mental, la presencia y la actualidad, el hombre es capaz de advertir la persistencia extramental de lo real, del universo; o de alcanzar su propio ser además, su libre coexistir: la personal referencia a un futuro que se mantiene sobre el tiempo y no decae. De esa manera, establece con rigor la distinción real entre la esencia física o la propia esencia humana, y sus respectivas actividades existenciales. Este es el logro del método poliano.

Cierto que Polo afirma que el descubrimiento del límite y la alternativa de su abandono se le ocurrió *en la primavera de 1950* y de repente, sin antecedentes. Pero también es cierto que se le ocurrió discuriendo *acerca del pensar y el ser*; y que, cuando quiso formular su hallazgo —en Roma, en 1954; y con el propósito de doctorarse en derecho natural—, lo que escribió fueron dos tomos titulados *La distinción real*, aún inéditos, y de los que Polo entresacó sus primeras obras.²³ De manera que no es muy interpretativo ni arriesgado concluir que la distinción real es estrictamente el tema, cuya comprensión exige como método el abandono del límite mental; con él se consigue la entera congruencia entre el método y el tema del saber filosófico, cuando se le asigna un alcance trascendental.

3.6. *La finitud de todo lo ente y la trascendencia de Dios: el nominalismo*

Hay otra idea que puede servir para mostrar la solidaridad entre el método poliano y su tema, que es la distinción real tomista. Se trata de una idea histórico-temática; que atiende a la época que se extiende entre los siglos XIII y XIV, y de la que

²² Polo objeta a la comprensión de Dios como causa en *El conocimiento del universo físico*. Pamplona: Eunsa, 2008; pp. 72 ss.

²³ Cf. sobre estos datos Franquet, María J.: "Trayectoria intelectual de Leonardo Polo". *Anuario filosófico* Pamplona 29-2 (1996) 303-22.

Polo ha hecho expresa mención.²⁴ Porque en ella se produjo un singular y decisivo conflicto intelectual, del que me atrevería a decir que aún no hemos salido, o no hemos acabado de resolver. El conflicto se desencadena cuando la filosofía cristiana —cuyas creencias además han sido ya formadas y consolidadas por el transcurso de unos siglos de pensamiento— recibe la mejor herencia griega: al ser recuperado —y de una forma bastante tortuosa—²⁵ el pensamiento aristotélico. Si la alta edad media es mayoritariamente platónica y neoplatónica, en la época mencionada se produce justamente la batalla de la fe con el aristotelismo.

Aristóteles piensa que el universo es el conjunto de lo ente; jerarquizado desde el primero de los seres, Dios, que es el acto puro, hasta la materia primera, que es entera potencialidad, con sus formas elementales. Las sustancias que integran ese universo están sometidas a diversos y heterogéneos dinamismos, en todo caso conjuntados y ordenados; tienen, por tanto, una naturaleza propia. El universo posee así su propia consistencia: es lo ente; como decimos, una esencia acabada, suficiente para existir. Y en cuanto tal, inteligible para la razón humana; porque las formas de los seres del universo son universales, susceptibles de ser abstraídas o inferidas, y asimiladas por el entendimiento humano.

Pero esta estabilidad y racionalidad de lo ente chocan de algún modo con la creencia religiosa en Dios: un ser supremo, que desborda toda medida y cualquier idea humana; que es omnipotente, pues lo ha creado todo, y no se somete a ninguna limitación por parte de sus criaturas. El Dios de la fe no es el primero en la escala de los seres —el uno neoplatónico—, sino que los trasciende a todos ellos; tal y como se inclinaron a decirlo entonces, Dios es infinito. La fe más que aportar una nueva idea de Dios, pone a Dios —en su inmensidad y trascendencia— por encima de toda idea humana.²⁶

En este dilema se impuso la alternativa nominalista, forjada en tiempos de Duns Scotto y Ockham. Se niega la consistencia del universo: el conjunto de lo ente no constituye una esencia fija; sino que lo real es meramente individual, enteramente fáctico. Y así dependiente de la omnímoda voluntad divina, que puede hacer todo cuanto quiere: acaso, hasta lo contradictorio. Paralelamente, lo real pierde su interna inteligibilidad; y nuestros conceptos se reducen a meros nombres, etiquetas: ideas con las cuales los humanos nos entendemos y manejamos. Las leyes de la naturaleza, que el hombre descubre con su ciencia, son —todo lo más— costum-

²⁴ Cf. *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp, 1993; c. II.

²⁵ La primera condena eclesiástica le llegó al aristotelismo en París, en 1210; y fue levantada en 1325. Más de un siglo de difícil asimilación del aristotelismo.

²⁶ El mismo san Anselmo, después de formular su conocido argumento ontológico (Dios como el ser mayor que el cual no puede pensarse nada: *id quo maius cogitari nequit*, *Proslogion* II), apunta una matización: Dios es mayor que cualquier idea que tengamos de él (*quiddam maius quam cogitari possit*, *Proslogion* XV).

bres divinas, como dirá Leibniz un tiempo después. Para magnificar a Dios, el nominalismo optó por minorar a la criatura. Si bien, como ha observado Polo, no se aumenta la omnipotencia divina, cuando se le hace incapaz de crear seres con una entidad propia.

El idealismo alemán se entiende bien, ha sugerido también Polo,²⁷ como una respuesta al nominalismo: un intento de reponer la verdad y entidad de lo real; pero que acepta sus propios postulados: la índole fáctica de la realidad, y el carácter hipotético del pensamiento humano. Por esta aceptación, que separa el ser y el pensar, la construcción idealista de la modernidad no podía ser duradera.

La alternativa en el siglo XIII fue el realismo tomista. Que acepta la consistencia de la naturaleza, la esencia del universo; pero distinguiendo la esencia del acto de ser; o añadiendo a la consideración del conjunto de lo ente, la de su existencia creada. Y por este camino accede al creador como el único ser cuya esencia se identifica con su existencia; y así formula su inmensidad y trascendencia.

Pues es evidente que esta ampliación tomista debe llevar en paralelo otra, para acabar definitivamente con el nominalismo: si la esencia del universo exige el añadido del acto de ser, su inteligibilidad, conforme a la mente humana, exigirá además añadir la inteligibilidad del existir, que el hombre puede encontrar más allá de los márgenes de la humana razón, abandonando el límite mental.²⁸ Son dos ampliaciones enteramente paralelas: congruentes y solidarias; que enderezan las vertientes óptica y gnoseológica del nominalismo: su dimensión metafísica y la antropológica.

Al pensamiento antiguo correspondió encontrar el primero de los seres, del que los demás eventualmente pudieran surgir, mediante distintos procesos emanativos. Pero el descubrimiento de la creación es lógico que haya esperado a la comprensión de la fe religiosa. En última instancia, cuando la persona humana es teóricamente consciente de su creencia, entonces se percata de la inmensidad y trascendencia de Dios.²⁹ Y por ello se le ocurre referir todo lo ente, el entero universo, a él, como creador de la entidad; y acierta así a distinguir la esencia y la existencia, reservando su identidad para el ser divino. El intelecto personal se libera entonces de la inteligibilidad actual del cosmos; y es capaz de advertir su persistencia extramental,

²⁷ Cf. *Nominalismo, idealismo y realismo*, c. I.

²⁸ Conviene quizá recordar la distinción tomista entre el objeto propio de la inteligencia humana (la información procedente de las cosas sensibles) y el objeto adecuado al inteligir como tal (que es todo lo existente). Es la XVIIIª tesis tomista, de las que estableció Hugon (cf. *Las 24 tesis tomistas*. México: Porrúa, 1974).

²⁹ Una distinta noticia de Dios, más existencial que teórica, y aun procedente de la experiencia religiosa, no comporta que el abandono del límite mental, o el descubrimiento de la creación, en vez de ser doctrinas filosóficas lo sean teológicas.

indicada en el tiempo, como la vigencia real de lo meramente no contradictorio. Por tanto, distinguir los primeros principios, la originaria identidad del existir respecto de la no contradicción del persistir, distinción que constituye el saber estrictamente metafísico, en su dimensión trascendental, es una extensión del saber humano, que Polo asigna al hábito de los primeros principios, más allá del ejercicio operativo de la razón humana.

Pero esto no es todo.

4. El abandono del límite mental desde la distinción real entre la esencia y el ser del cognoscente

Porque Polo, cuando comenta la afinidad entre su método y la distinción real tomista, suele añadir la exigencia de aplicar esa distinción particularmente al ser humano.³⁰ De ahí su propuesta de ampliar la metafísica con una antropología trascendental. Pero, lógicamente, si el ser humano —como los demás— ha sido creado por Dios, se distinguirán en él la esencia y la existencia. ¿Por qué entonces esta insistencia en aplicar la distinción real específicamente al ser humano?

Cierto que Polo, cuando entiende la distinción entre la esencia y el acto de ser en términos de anterioridad y posterioridad, ya percibe que persistir no es lo mismo que coexistir libremente. Y además, si se entiende que la esencia es la perfección de la naturaleza (su acabamiento y suficiencia como para existir), es también fácil notar que la perfección de las naturalezas físicas, su integración en el universo, es distinta de la perfección de la humana naturaleza, que más bien consiste en estar a disposición de la libertad de la persona, para permitir su manifestación. Pero entonces, si el ser se distingue realmente de la esencia, siendo la humana y la física dos tipos de esencias distintas, les corresponderán también actos de ser distintos. Todo esto es cierto.

Pero además ocurre que el abandono del límite mental, el método que Polo sugiere para entender con precisión la distinción real, es un ejercicio intelectual sólo posible por la misma distinción real en el cognoscente. Y no sólo por ella, sino más precisamente por el peculiar modo como esencia y ser, siendo realmente distintos, se integran en el hombre. De aquí la conveniencia de establecer diferencialmente una antropología trascendental. Veámoslo.

³⁰ Cf. *Antropología trascendental*, v. I; pp. 14, 21, etc.

4.1. El abandono del límite como ejercicio del ser personal, en cuanto que realmente distinto de su esencia

Ante todo, claro está, hay que recordar que el abandono del límite mental —de la operación intelectual— tiene cuatro dimensiones, o puede hacerse de cuatro maneras; pues se dirige a cuatro distintos temas. Como el abandono del límite, considerado globalmente, tiene por tema la distinción real; para establecerla congruentemente precisará, por un lado, conocer la esencia (la del universo y la del hombre); y, por otro, conocer el ser que se distingue de ella (el del universo y el de la persona humana). A lo primero se ordenan la segunda y cuarta dimensiones del abandono del límite mental; y a esto último se ordenan la primera y tercera dimensiones de ese abandono.

La segunda y cuarta dimensiones del abandono, las que encuentran la esencia extramental —la del universo físico— y la de la persona humana, quedan un poco al margen de nuestro interés; porque abandonan el límite mental... pero contando con él; es decir, desbordan la operación intelectual... pero a partir de ella. Porque el conocimiento del universo como el conjunto de lo ente, suficiente para existir, exige el ejercicio de la razón humana; y porque la esencia del hombre incluye la potencia intelectual y su ejercicio operativo. Si el límite mental es la operación intelectual, estas dimensiones del método poliano —por razón del tema de que se ocupan— no pueden prescindir de ella; y entonces, aunque no sean estrictamente operativas, precisan al menos conocer la operación; es decir, requieren los hábitos adquiridos: que lo son tras el ejercicio de las operaciones.

Pero la primera y la tercera dimensiones del abandono del límite mental prescinden por entero de él: son actos cognoscitivos ajenos a la potencia intelectual, e independientes de sus operaciones. Por tanto en ellas el límite se abandona, por así decirlo, completamente.

Y ello es posible, no sólo porque el acto de ser se distingue realmente de la esencia, sino además porque el acto de ser persona se distingue del acto de ser del universo, al menos porque la coexistencia personal se distingue y conjuga con la esencia del hombre de una peculiar manera, inviable cuando se trata de la esencia del universo y su persistencia.

Porque las operaciones intelectuales, que se trata de abandonar, se integran en la esencia del hombre; y entonces, prescindir de ellas, exige un distanciamiento del acto de ser personal respecto de su propia esencia que sería imposible sin esa peculiaridad de la distinción real en el hombre —su flexible integración—, de la que la mera persistencia del universo no es capaz.

4.2. La inteligencia y el intelecto personal

Concretamente, Polo distingue en el hombre una intelección esencial, que remite a la inteligencia como potencia de la esencia humana; y otra intelección que atribuye al intelecto personal como un trascendental antropológico, convertible con el acto de ser de la persona. De acuerdo con ello, el límite mental se adscribe a la esencia del hombre, que está dotada de inteligencia;³¹ mientras que el abandono del límite, en cambio, remite enteramente al ser de la persona:³² a su intelecto personal, y a la libertad trascendental.

Ya Aristóteles había distinguido el intelecto paciente del agente, pero en buena parte sólo como dos dimensiones de la intelección humana; la mejor tradición aristotélica, en cambio, entendió ambos intelectos como distintas facultades del hombre. Por su parte, Polo desarrolla esa distinción aristotélica para asociarla con la distinción real tomista: ubicando en la esencia el entendimiento posible, y remitiendo el intelecto agente al ser personal.

El abandono del límite mental es, entonces, el ejercicio separado del intelecto agente: su activación independiente de la potencia intelectual, o al margen de la inteligencia. A esa independencia y separación adapta Polo la famosa *separatio* tomista:³³ el método de la metafísica. El conocimiento del ser, en cuanto que realmente distinto de la esencia, sólo compete al inteligir personal, en cuanto que separado de la intelección esencial.³⁴ De este modo, como dice Polo, *sólo el ser conoce el ser*.

El intelecto agente, por tanto, no sólo activa la potencia intelectual con el ejercicio de operaciones, lo que exige la iluminación de la información sensible; ni sólo

³¹ El límite mental es la salvaguarda de la esencia humana (cf. *Antropología trascendental*, v. I; p. 162); porque la separa del orden causal, y así la distingue de la esencia extramental. Con todo, el límite no lo es de la inteligencia, que es infinita por inmaterial; sino de su ejercicio operativo, lastrado por un inicio sensible.

³² Esta posición poliana sirve también de algún modo para evitar el enfrentamiento entre el pensar y el ser que ha planteado la filosofía moderna (cf. Cardona, Carlos: *Metafísica de la opción intelectual*. Madrid, Rialp 19732). Porque es profundizando en el propio seno del inteligir humano como se descubre —más allá de la inteligencia— el intelecto personal: un trascendental antropológico, convertible con el propio acto de ser. Y es el intelecto personal el que permite superar la inmanencia del pensamiento: para advertir la existencia extramental, y alcanzar la propia existencia personal. La propuesta del abandono del límite mental constituye así una directa contestación al idealismo e inmanentismo modernos.

³³ Cf. *Antropología trascendental*, v. I; p. 121, nota 122.

³⁴ Y esta radicación del inteligir en el ser personal se requiere para establecer congruentemente la distinción real, porque el ser creado, que se distingue de la esencia, es un trascendental absoluto, y el primer trascendental; mientras que la verdad que la inteligencia obtiene, como la bondad que la voluntad procura, son —en primera instancia— trascendentales relativos, también al hombre; y por eso igualmente manifestaciones suyas, aunque con un fundamento real. La existencia extramental, en cambio, tanto como la coexistencia personal, anteceden a la verdad y al bien, así como al entender y al amar; porque son prioritarias respecto de todos ellos: la existencia, el acto de ser, es lo primero y absolutamente trascendental.

la repotencia habitualmente —son los hábitos adquiridos— iluminando su propio ejercicio operativo; sino que, al margen de ella, alcanza una temática propia: es el sujeto de los hábitos innatos.

Conforme con ello, la distinción real no sólo es tema objetivo, sino condición de posibilidad subjetiva, del abandono del límite mental; y justamente porque esa distinción adquiere en el hombre un sesgo peculiar.

4.3. *La flexión de la distinción real en antropología*

Porque, cuando se trata del universo, la esencia que conforman las cuatro causas y su persistencia sobre el tiempo se aúnan de un modo rígido, fijo y estable; pero en el hombre su esencia y el coexistir personal se integran de un modo flexible,³⁵ como corresponde a un ser libre.

Quiero decir que la secuencia que media entre anterioridad y posterioridad, cuando se trata de un existir libre, permite cierta oscilación o variación según la cual se puede intensificar la referencia al futuro, desprendiéndose en cierto modo del punto de partida; o bien lo inverso: cabe omitir coyunturalmente esa referencia —postergar la posterioridad—, y detenerse o demorarse más en el presente. Es decir, es posible cierto distanciamiento o acercamiento de la coexistencia personal respecto de su propia esencia (imposible, desde luego, si no se distinguiera realmente de ella). Aclarando, con todo, que esencia y existencia son por completo indisociables. Pero tampoco el abandono del límite mental es su aniquilación; sino un dejarlo atrás, para que quede aparte. Distanciarse el ser de la esencia, o acercarse a ella; como desprenderse del punto de partida, o detenerse en él; no extinguen ninguno de los dos términos de la secuencia existencial: ni la anterioridad ni la posterioridad reales.

Pero, en efecto, para explicar el abandono del límite, en sus dimensiones más altas, se precisa este apartarse de la esencia; de acuerdo con el cual la persona humana se desprende del presente, o deja atrás su punto de partida. Sólo este desprendimiento o distanciamiento permiten la primera y la tercera dimensiones del abandono: prescindir del límite para advertir la persistencia, o desaferrarse de él para alcanzar el propio ser además. Y sólo así el hombre conoce la existencia del universo o la

³⁵ Polo usa esta noción de flexibilidad entre la esencia humana y el ser personal para integrar el amor y el amar personal: la voluntad y la persona. Cf. *Antropología trascendental*, v. II; p. 173, nota 150. Además, plantea lo que llama metalógica de la libertad (cf. *Antropología trascendental*, v. II; pp. 238 ss), en la que establece como cuatro fases de la libertad trascendental; entiendo que expresan esta flexible integración de la que hablo entre la esencia y el ser de la persona.

propia existencia personal, más allá del orden ideal que la intelección esencial permite a partir de la información sensible.

De manera que tenemos que la metafísica es un ejercicio noético que excede los principios operativos de la naturaleza humana, su inteligencia; y, por tanto, la personal disposición de ellos: la esencia del hombre. Porque hay que abandonar el límite mental, la operación cognoscitiva, para advertir la existencia extramental. Es, por tanto, un ejercicio noético que corresponde estrictamente al ser personal, en cuanto que distinto de la esencia del hombre. Y, sin embargo, el ejercicio de la metafísica se distingue de la existencia personal; porque, como es lógico, no hace ninguna falta saber metafísica para coexistir con el creador.

5. Metafísica y antropología

Sucede que ese distanciamiento del punto de partida esencial no es un acontecimiento único o uniforme.

En cuanto que la persona renuncia a la manifestación esencial, prescinde escuetamente del presente; y encuentra entonces, como si dijéramos pasivamente o —más bien— desde fuera, la persistencia extramental del universo como vestigio de la identidad originaria del ser: es el hábito de los primeros principios, que nos permite distinguirlos y formular la metafísica en su dimensión trascendental.

Y en cuanto que, más allá del punto de partida y por tanto también enteramente absuelta del presente, sigue adelante, pero activamente, alcanza la propia existencia personal: la libre remisión a un futuro que se mantiene sobre el tiempo sin decaer, su personal ser además; es lo que descubre y ejerce el hábito de sabiduría, con el que formulamos la antropología trascendental.

5.1. *La intimidad y la generosidad de la persona humana*

El de los primeros principios y el de sabiduría son los dos hábitos innatos del intelecto personal con los que conocemos la actividad de ser, del universo y de la persona, al margen de la inteligibilidad que permite la información abstraída de la sensibilidad. Sustentan respectivamente la metafísica y la antropología trascendental. Son, entonces, los conocimientos superiores del hombre, propios de su intelecto personal.³⁶

³⁶ Aunque no su mayor conocimiento; porque el acto supremo del conocimiento humano se dirige a un tema que trasciende al intelecto personal; el cual, más allá de sus hábitos innatos con su respectiva temática (el ser extramental y el personal), busca y espera su propio tema: la intimidad del ser originario.

Ambos hábitos superiores, con todo, se distinguen porque la sabiduría humana es solidaria con su tema, mientras que el otro hábito la extiende a una temática, la de los principios primeros, que no es intelectual y libre como la persona. O dicho de otro modo: el ser extramental queda fuera de la actividad existencial humana, no depende de su libertad; pero la propia coexistencia personal no queda fuera: porque es libre.

La metafísica entonces no trata del ser personal, porque no lo alcanza; es decir, porque en ella el hombre no involucra su ser: su existencia personal tiene otro sentido y destinatario. En cambio, la sabiduría humana alcanza la existencia personal, el propio ser creado y su destino. Por eso, el hábito de sabiduría constituye la intimidad de la persona humana; en cambio, el hábito de los primeros principios tan sólo muestra su generosidad.

Entiendo que Polo habla de generosidad de la persona en el saber metafísico por estas tres razones:

- porque con el conocimiento metafísico la persona se olvida de sí misma, de su propia intimidad, para coexistir con una realidad exterior;
- porque lo hace además sin esperar correspondencia, o al margen de una aceptación que la realidad extramental es incapaz de otorgar;³⁷
- y, finalmente, porque lo hace renunciando a manifestarse, para así dejar ser al ser: ciñéndose tranquilamente a advertir la persistencia extramental; y a apreciar su valor causal, que enlaza el persistir con la identidad originaria del ser.

5.2. *Metafísica y persona*

Hago esta apelación a la generosidad de la persona porque Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica*, ha intentado fundar la metafísica en la antropología: no es el hombre un ente de los que trata la metafísica, sino ésta uno de los saberes humanos. En cierto modo, coincide con el planteamiento poliano, que remite el conocimiento temático de la distinción real al valor metódico de esa distinción en el cognoscente.

Pero el empeño heideggeriano ha sido después —ignorando el ser creado de la persona— ubicar la entraña del ser humano, su índole propia, en el saber metafísico. No sólo en *Ser y tiempo*, cuando reivindica la existencia auténtica de la persona,

³⁷ Con todo, la generosidad del hombre —dice Polo— tiene una recompensa provisional en esta vida; he tratado de ella en *“La persona humana en la antropología trascendental de Leonardo Polo: cuatro matizaciones a la tomista distinción real de esencia y ser”*.

advertida o despertada por el fenómeno de la muerte; y la adscribe al cuidado del mundo. Sino además en la *Carta sobre el humanismo*, cuando concibe al hombre —es el verdadero humanismo— como el pastor del ser. El hombre alcanza su auténtica libertad cuando se eleva al orden de la verdad: cuando conoce el ser, en vez de olvidarse de él abandonado impersonalmente a un curso temporal marcado por los dictados de la técnica.

Al distinguir la antropología trascendental de la metafísica se apunta a que sólo aquella alcanza la intimidad del ser personal, su índole creatural, porque la actividad de ser persona es libre. En cambio la metafísica no lo es enteramente: es una extensión, generosa, de la libertad; pero no la realización de la misma; porque el hombre no es completamente libre cuando se atiene a la realidad extramental, pues no encuentra en esa atenencia su destino. Por eso, la metafísica no sólo no constituye la entraña del ser humano, su intimidad personal, sino que incluso exige la renuncia a la propia manifestación esencial, también en el plano intelectual: a las teorías sobre lo real que la inteligencia humana pudiera suscitar; para reducirse a advertir el ser extramental.

La metafísica, entonces, es un ejercicio propio del hombre como ser personal, pero que no constituye su propia existencia libre. Por ello, aunque desborde la esencia del hombre —el personal disponer de la humana naturaleza, con su potencia intelectual—, no llega a alcanzar la intimidad de la persona, el propio ser creado. Y así no es propiamente una realización o manifestación del ser personal; más bien, en el conocimiento metafísico, lo que se manifiesta y realiza —si acaso— es el ser extramental. La metafísica tan sólo muestra, como hemos dicho, la generosidad de la persona humana.

Con todo, aunque no alcance la coexistencia personal, la metafísica no queda al margen del libre coexistir. Porque permite al hombre no sólo buscar a Dios en su interior, en el orden del espíritu, sino encontrarlo también fuera de sí: como creador de otra criatura que, aunque inferior por carecer de libertad, no estorba, en cambio, la coexistencia de la persona humana con la de su creador; sino que la apoya. De esta forma: en cuanto que se inscribe, como un dar generoso —la aceptación de la existencia de otra criatura—, en el seno del dar y el aceptar interpersonales que caracterizan al ser personal como coexistente. Los cuales, en este caso con el universo de por medio, vinculan a la persona humana con la de su creador.

Ser persona creada es esta coexistencia, que —por ser libremente activa— escapa del saber metafísico. Con todo, en ella se enmarca la generosidad de la persona humana, que otorga al saber metafísico su alcance estrictamente trascendental.