

# *Metateoría de lo primero*

JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ  
*Universidad de Málaga*

## RESUMEN

Este trabajo distingue el ser y el conocer en términos de prioridad; distinción que justifica la necesidad de una metateoría para conocer lo primero en el orden real, que es la creación.

## PALABRAS CLAVE

SER—CONOCER—PRIORIDAD—CREACION

## ABSTRACT

This work distinguishes being and knowing in terms of priority: a distinction that justifies the necessity of a metatheory in order to know the first in the real order, which is the creation.

## KEYWORDS

BEING—KNOWING—PRIORITY—CREATION

## I. EL TEMA

VOY A EXPONER AQUÍ EL NÚCLEO para el desarrollo de una filosofía creacionista; entendiéndolo por ésta no sólo la que incluye entre sus filosofemas el de la creación, sino una tal que se despliegue desde esa convicción.

Dados los tiempos que corren puede resultar extemporáneo introducir en la discusión intelectual una filosofía de la creación, pero hay dos motivos que lo explican. Uno es mi personal libertad; porque la libertad personal enlaza de un singularísimo modo con esa temática: el conocimiento de la creación es estricta y rigurosamente libre, como se concluirá en este trabajo. El otro motivo es independiente de éste, y se trata de que la creación ha sido formulada de muy distintas maneras en la historia del pensamiento: baste mencionar el

ejemplarismo agustiniano, basado en la platónica construcción del cosmos por un demiurgo; o la hegeliana deriva alógica de la idea, que se aliena en la naturaleza para luego recuperarse y reconocerse en la historia dotándose así de contenido; como también los diversos emanatismos vicecreacionistas (Plotino, Avicena, Spinoza, etc.), la doctrina tomista de la causalidad trascendental y la participación en el ser, o el creacionismo evolucionista de Bergson. Ahora bien, aunque alguien personalmente no alcance a comprender el ser como creado, en todo caso es cuestión teórica decidir qué explicación responde mejor a lo que la creación designa. A estos dos motivos me cabe añadir uno tercero de otra clase: pienso que la comprensión de la creación es uno de los motivos inspiradores de la filosofía de Leonardo Polo; y también para ayudar a entender su filosofía<sup>1</sup>, al menos tal y como yo la asimilo, presento este trabajo.

Por tanto, y dado que para una filosofía creacionista la creación es lo primero, aquí trataré de exponer sintéticamente una teoría acerca de lo primero.

## II. EL METODO

a) Ahora bien, sobre lo primero no es suficiente una teoría, sino que se precisa una metateoría. Pero una metateoría no entendida quizás al modo usual de la lógica, como una teoría de la teoría; sino más bien en su sentido etimológico: como un conocimiento que está más allá de la teoría, análogamente a como metafísica designa el saber que viene después de la física.

Así entendida, una metateoría tiene sentido sólo si con la teoría no llegamos a lo que buscamos. Y tal es el caso; porque conocer la creación no es elaborar una teoría sobre el origen de las cosas, sino alcanzar a entender lo que es realmente primero, y una teoría humana nunca es realmente primera. Percatarse del carácter limitado de la teoría humana es, entonces, la condición para conocer lo que es primero en la realidad. Esta posición gnoseológica es solidaria de la doctrina poliana del límite mental<sup>2</sup>, es decir, de la indicación de que nuestra inteligencia, no sólo constitutiva sino también operativamente, está limitada; pero con una limitación que es posible abandonar para acceder congruentemente a la temática filosófica más primaria o radical, precisamente para conocer la creación. El abandono del límite mental será, entonces, la metodología oportuna para el estudio filosófico de lo primero. Pues bien, ese límite es la intencionalidad cognoscitiva; y como ésta es propia de la actividad teórica de nuestra inteligencia, aquí proponemos que sobre lo primero no basta una teoría, sino que se requiere una metateoría.

<sup>1</sup> Este trabajo incluye, en sus apartados 4 y 5, la ponencia que con el mismo título leí el 25.XI.1996 en el congreso internacional sobre el pensamiento de Leonardo Polo que organizó la universidad de Navarra en Pamplona.

<sup>2</sup> Cf. L. Polo, *El acceso al ser*. Pamplona: Univ. Navarra, 1964.

Intentaré ahora precisar en qué consiste la limitación de la intencionalidad cognoscitiva, y por qué apelamos a una metateoría. Y lo voy a hacer expresamente porque la cuestión metódica es especialmente importante en orden al estudio de lo primero; por la sencillísima razón de que el tema de la prioridad, o la prioridad como tema, colisiona con la inicial prioridad que el método tiene en orden al saber; en esa colisión la prioridad real cuestiona el primado del pensar en el saber filosófico.

Este problema metódico conduce ante todo a distinguir el ser, como dimensión temática de la metafísica, del pensar, que es su dimensión metódica; esta distinción se establece, con todo rigor, en términos de prioridad, y tiene un trasfondo decisivo para la comprensión de la creación. Después la metateoría pretende reducir el método al tema, y así establecer con congruencia el saber acerca de lo primero. *Si ocuparse otra vez del método tiene alguna justificación histórica, ella será que, en el pasado, la filosofía no ha pretendido reducir la diferencia entre el método y el tema (realismo tradicional), o, cuando lo ha hecho, ha sacrificado el segundo al primero (idealismo). Abandonar el límite del pensamiento... quiere decir reducir la aludida diferencia en un sentido realista, no idealista*<sup>3</sup>. Por otro lado, si el abandono del límite tiene varias dimensiones, querrá decir que la propuesta reducción es hacedera de diversas maneras. En todo caso, a esa plural reducción aspira la señalada índole metateórica del conocimiento de lo primero, ya que la teoría es precisamente la actividad intelectual en que el método no se reduce, sino que se ajusta con su tema. En este ajuste estriba el límite operativo de nuestra inteligencia que la metateoría pretende superar.

Está en cuestión, por tanto, la correspondencia del pensar con el ser. Y la discusión de dicha correspondencia, como es claro, afecta al ejercicio mismo del filosofar, por lo que nos retrotrae al comienzo mismo de la filosofía.

b) Parménides escribió en el fragmento tercero de su poema sobre la naturaleza que *lo mismo es el pensar y el ser*. Ciertamente, esta mismidad expresa alguna unidad de pensamiento y ser; a mi ver, la mínima exigible si existe conocimiento intelectual. Porque dicha unidad define la verdad del pensamiento humano: la verdad requiere cierta coincidencia o adecuación entre la inteligencia y el ser de las cosas; ya que si nuestros pensamientos fueran diferentes de como son las cosas no nos servirían para conocerlas.

Siendo esto evidente, desde otro punto de vista la proposición parmenídea es obviamente falsa: pensar no puede ser lo mismo que ser, porque pensar es algo que hacemos los hombres y el ser no lo hemos hecho nosotros. Así considerado, no hay auténtica unidad entre pensamiento y ser: no sólo no son lo mismo, sino que son realmente distintos.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 14.

Esta notable aporía acerca de la parmenídea unidad entre el pensar y el ser es fácil de resolver distinguiendo ante todo dos sentidos en su citado aforismo. El pensar es lo mismo que el ser... sí: en cuanto a su contenido, que es la verdad conocida; pero es distinto que el ser en cuanto a su ejercicio activo, que realizamos los humanos a nuestro arbitrio.

De resultas hay que concluir que la unidad entre pensamiento y ser que requiere la verdad es sólo intencional, no real; y que la parmenídea mismidad de ambos designa el estatuto ideal de la verdad pensada por el hombre. Por tanto, unidad sí, según la verdad, pero de realidades enteramente distintas; esta es la estructura de la intencionalidad intelectual.

Pero entonces es importante no dejarse seducir completamente por la verdad intencional que el hombre alcanza cuando su inteligencia se hace lo mismo que el ser. Y ello por dos razones.

c) En primer lugar, la verdad de nuestros pensamientos no lo es todo, porque lo real en cuanto que extramental, o en cuanto que rigurosamente distinto de la idealidad de nuestro pensamiento, no se puede conocer intencionalmente. Sin embargo, esta limitación de la intencionalidad no problematiza la verdad de lo pensado, como lo entendiera Kant<sup>4</sup>; sino que más bien da lugar a ella y la asegura, pues deriva de la separación de la inteligencia que Aristóteles exigía<sup>5</sup>. Pero es importante detectarla por cuanto el ser, como tal, es extramental; y en cuanto que extramental exclusivamente previo a toda concepción humana sobre él, por verdadera que sea.

La mismidad parmenídea, entonces, es un modelo de unidad estrecho en orden al ser al que alude; porque el ser además de tema del pensar, y en cuanto que extramental y previo a la verdad conocida, es su fundamento externo, una prioridad con respecto a él indefectible. En orden a su tema el pensar puede asimilarse al ser, hacerse lo mismo que él; pero en tanto que fundamento suyo, el ser es irreductible al pensar, porque es siempre previo a éste; es, a su respecto, lo primero. En consecuencia, la prioridad del ser sobre la verdad, su carácter fundamental, ha de conocerse superando el límite de la intencionalidad, es decir, de un modo metateórico; porque, como resulta propio, el fundamento de la verdad ha de ser exterior a ella misma. La verdad se funda en el ser, y la inteligencia humana puede advertirlo más allá de sus objetividades ideales; o puede percatarse de ello al margen de las verdades intencionales que logra pensando. Aquí aparece, en una primera dimensión, la reducción metodológica pretendida.

Por tanto la distinción entre pensar y ser implica que el pensar se refiere al ser de diversas maneras. Ante todo intencionalmente, en la medida en que verdaderamente lo piensa; es el enfoque parmenídeo del que surge la entera filosofía, el esfuerzo pensante de la humanidad. Pero también puede referirse a él

<sup>4</sup> Cf. A. Llano, *Fenómeno y trascendencia en Kant*. Pamplona: Eunsa, 1973.

<sup>5</sup> Cf. *De anima* III, 4, 429 a.

como a su prioridad extramental. Esta última referencia es metateórica, y constituye, a mi juicio, una auténtica novedad metafísica (tenga la envergadura que tenga, para mí mucha) de la filosofía poliana.

La novedad es, ante todo, el conocimiento congruente del fundamento. Porque una cosa es buscar el alcance del pensamiento en orden a su tema, es decir, el valor de verdad que tienen nuestras ideas; y otra el posible reconocimiento de la misma, que requiere el conocimiento de su fundamento extramental. En este conocimiento encontramos el primer sentido de la prioridad real: el ser como fundamento extramental de la verdad es propia y realmente lo primero, la prioridad como principio.

d) Pero, en un segundo lugar, la mismidad parmenídea también resulta estrecha en orden al pensar que menciona; al menos porque si el conocimiento de lo primero no es intencional, entonces hay dimensiones cognoscitivas allende la coincidencia veritativa del pensar con el ser, y quizás más primarias que ella.

En efecto, aunque el pensamiento se refiere a la realidad extramental, porque nuestro pensamiento se basa en el ser cuando pretende averiguar algo sobre él, ésta es una referencia sólo temática que hemos formulado como un asunto específico: el de la verdad y su fundamento. Pero además el pensamiento se refiere, en otro sentido, a la persona que piensa, que es la que ha de decidirse a ejercer su pensar, la que lo dirige hacia unas u otras cuestiones, y la que exhibe su peculiar talento al afrontarlas. Esta es una nueva referencia del pensamiento al ser, en este caso al de la persona que lo ejerce; pero esta referencia no se reduce a la anterior, y se distingue de ella en paralelo con el señalado doble sentido del aforismo parmenídeo.

Esta referencia del pensamiento al ser cognoscente no puede omitirse por el hecho de que al pensar acontezca la manifestación del ser extramental, su verdad intencional; pues pudiera suceder simplemente que no fueran lo mismo el sentido del ser para el pensamiento y el sentido humano de éste. A mi juicio el pensamiento requiere apelar a la persona que lo posee tanto o más que al ser al que, intencionalmente o como prioridad, se refiere.

Sobre este punto no podemos pasar sin mencionar inmediatamente la postura heideggeriana que apoya en el ser el sentido humano del pensar. El hombre, según él lo dice, *es el pastor del ser*<sup>6</sup>: ésa es su dignidad, y la esencia del verdadero humanismo. En otro contexto filosófico no faltan tampoco intentos de fundamentar en la metafísica la antropología y la ética<sup>7</sup>, basando en el sentido del ser para el pensar el de éste para el hombre; o, con otras palabras, ligando el pensamiento tan sólo al ser que en él se manifiesta, y que, como su

<sup>6</sup> *Carta sobre el humanismo, Gesamtausgabe*, v. 9: *Wegmarken*, Frankfurt: Klostermann, 1976, p. 321.

<sup>7</sup> Cf. C. Cardona, *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa, 1987, pp. 99-102.

fundamento, le precede. Pero hay otra «precedencia» a la que entonces no se atiende, y que es mucho más relevante para la antropología: la prioridad de la persona cognoscente sobre su pensamiento.

e) Lo novedoso de esta referencia del pensar a la persona cognoscente es que, rigurosamente hablando, no es metafísica; si entendemos por metafísica el saber humano acerca del ser sobre el que la inteligencia versa temáticamente. Se entienda el ser como se entienda, en cualquier caso constituye sólo la dimensión temática de la metafísica, distinta de su dimensión metódica. El ser como tema de la metafísica es ése ser cuya verdad descubre el pensamiento, y al que, en atención a la sugerencia antiparmenídea aquí apuntada, hay que reconocer como previo al pensar, como su fundamento externo.

Pero además del ser extramental está quien, ejerciendo el pensamiento, lo conoce, y consigue ese saber que llamamos metafísica; la metafísica no es obra del ser sino del hombre. Más allá de lo físico, ligado a nuestra experiencia inmediata, está el ser, lo primero que asegura la realidad de lo físico; el ser es lo metafísico. Pero aún más allá de lo metafísico está el hombre, de quien la metafísica depende en otro sentido que ésta lo hace del ser sobre el que trata.

En épocas como la nuestra, que denuncian el final del pensamiento metafísico, tal vez no se debiera apuntar con ello a un debilitamiento nihilista del ser y las categorías a él ligadas, bien, verdad, orden, etc.<sup>8</sup>, cuanto a un redescubrimiento del hombre, o de alguna de sus facetas: particularmente de la libertad radical de su existencia cognoscente; justo porque el ser humano se percibe autor de la ciencia del ser, y consiguientemente por encima de ella y, en cierto modo, de aquél. La emancipación, la autonomía o la independencia que el debilitamiento de todo fundamento reclama para el hombre derivan de esta superioridad, aunque posiblemente no alcancen a expresar suficientemente la altura del ser personal; porque la debilidad del pensamiento no parece algo muy elevado.

En cambio, la apuntada distinción de las dos dimensiones del saber metafísico rescata la olvidada libertad humana sin necesidad de debilitar su pensamiento, sino, por el contrario, destacando la existencia cognoscente de la persona. Porque, con todo, en esa liberación de todo fundamento se anuncia que la dimensión humana de la que la metafísica es deudora la rebasa y no es tematizable por ella; ya que la unidad entre el tema y el método de la metafísica no es cosa metafísica, sino antropológica. La metafísica, repito, no es un ente físico, sino una obra humana, un saber formulado por el hombre. No es el hombre una alta realidad metafísica, sino la metafísica una digna obra humana. Sobre este particular entiendo suficientemente sugerentes las observaciones de Heidegger acerca del primado de la antropología sobre la metafísica<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1987, pp. 21-47.

<sup>9</sup> Cf. Kant y el problema de la metafísica. México: FCE, 1954, §§ 36-8.

f) Por tanto, aunque el pensamiento se funda temáticamente en el ser, en cambio no depende en cuanto a su ejercicio de él, sino de la persona que piensa. Pero si el pensar tiene algún sentido para la persona que lo ejerce, entonces la persona no es su pensamiento, sino *además de él*<sup>10</sup>; descubrimos así ese nuevo ámbito previo al pensar: el del cognoscente intelectual. Por lo que también en esta dirección encontramos prioridades, obviamente de distinto tipo que el fundamento y los principios. Porque ya no se trata de la referencia del pensamiento a su prioridad extramental, sino de otra que lo remite a su prioridad interna, a la persona que lo posee y ejerce. Este es el sentido intelectual de la prioridad, un sentido según el cual la prioridad no es principio ni fundamento, sino un añadido a ellos: el ser cognoscente.

En suma, la referencia del pensar a la persona que lo ejerce muestra el ser cognoscente de la persona humana como previo al pensar, pero con una prioridad de otra índole que la fundamental: la prioridad libre del cognoscente. Por tanto, hay una dimensión de la inteligencia estrictamente personal, más allá de la correspondencia del pensamiento con el ser. Y esa dimensión es rigurosamente primaria, tanto o más que el fundamento extramental de la verdad. Pero esta prioridad no lo es en términos de fundamentación o principiación, sino en términos de libre continuación: la existencia cognoscente se añade a la verdad pensada, pero sin fundarla ni constituirla.

g) Ahora bien, precisamente por ese carácter primario, la persona cognoscente excede el ámbito del pensar. El pensamiento siempre se deja algo fuera, o detrás, al intentar tematizar al ser cognoscente. El problema del acceso al propio conocimiento es similar al de la trascendencia del pensamiento hacia la realidad extramental, a saber: que la intencionalidad de nuestras ideas es una clase de unidad entre realidades distintas; quien se piensa no es lo que piensa sobre sí mismo, aunque esto esté muy bien pensado.

Desde luego, no se trata de que el hombre no pueda pensarse, pues se concibe a sí mismo más o menos como sujeto de sus propias acciones; ése es el descubrimiento explorado hasta su término por la filosofía moderna<sup>11</sup>. El problema es que tal concepción, u otra cualquiera, no pasa de ser una idea sobre sí mismo que el hombre tiene; pero la persona que entiende no es ninguna de las ideas con que se entiende, por verdaderas que éstas sean. Brevemente: el yo pensado no piensa; y, en consecuencia, *no hay sujeto del pensamiento*<sup>12</sup>.

En mi opinión, las críticas contemporáneas a la moderna noción de sujeto, aunque no todas ellas homogéneas y por lo general formuladas con bastante

<sup>10</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*. Madrid: Rialp, 1993, p. 201.

<sup>11</sup> Cf. E. Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, v. I. Barcelona: Herder, 1986, pp. 13-23.

<sup>12</sup> L. Polo, *Evidencia y realidad en Descartes*. Madrid: Rialp, 1963, p. 305.

imprecisión, se justifican en este problema: que el sujeto del pensamiento es la idea con que pensamos la radicalidad que ejerce el pensar; pero ninguna idea es pensante: el yo pensado, como sujeto o de cualquier otra manera, no es él mismo pensante.

En este orden de consideraciones no es suficiente la observación de Ricoeur<sup>13</sup>: sustituir el *cogito* cartesiano, la evidencia del yo pienso, por las sucesivas interpretaciones que de sí mismo hace cada uno, puede conducir a una mejor comprensión de la propia realidad personal, menos idealista o más temporal, circunstancial o hermenéutica; pero, en cualquier caso, no abandona el orden ideal de lo pensado; tal vez uno mismo esté mejor pensado así, pero no deja de estar pensado. La persona, en cambio, es previa al ejercicio de su pensamiento, y a la reflexión sobre sí misma que con él intenta; se guíe ésta por el criterio racionalista de la evidencia cierta, o por el postmoderno de la carencia de certezas absolutas.

Lo que sucede es que para alcanzar la existencia del cognoscente el pensamiento es un recurso insuficiente, porque el yo pensado siempre deja fuera de él al pensar; el yo pensante, y en cuanto que tal, es irreductible al yo pensado. La idea de sujeto del pensamiento, tanto como las del propio sí mismo, no pasan de ser eso: ideas; es decir, no son un yo, una persona. Así pues, para el conocimiento del ser cognoscente se requiere, en una segunda dimensión, de la mencionada reducción metodológica para superar la intencionalidad.

De manera que la estrechez de la mismidad parmenídea hay que ensancharla<sup>14</sup> por ambos lados. No sólo en orden al ser, para descubrir su índole fundamental, sino también en el ámbito del pensar, para descubrir a la persona cognoscente, la cual tampoco se reduce a hacerse lo mismo que el ser. Esta ampliación, por ambos lados, es metateórica, pues precisamente intenta rebasar la coincidencia del pensar con el ser que constituye la teoría. Lo que se conoce más allá de la teoría es el dual sentido existencial del ser: el ser fundamental y el ser cognoscente; ambos primeros, previos, cada uno a su manera, al pensar. Este es, pues, el sentido de la propuesta metodología metateórica para el conocimiento de lo primero.

### III. EL RENDIMIENTO TEMÁTICO DE LA METODOLOGÍA: EL DESCUBRIMIENTO DE LA IDENTIDAD COMO PERSONA

a) Ahora bien, la metateoría de lo primero se propone como una filosofía de la creación, lo cual está indicado en el sentido existencial de las prioridades encontradas con ella. Paralelamente el abandono del límite es propuesto como la

<sup>13</sup> Cf. «L'identité narrative», *Esprit*, 7-8 (1988), pp. 295-304.

<sup>14</sup> Cf. sobre esa ampliación L. Polo, «Lo intelectual y lo inteligible», *Anuario filosófico*, XV-2 (1982), p. 118.

metodología para establecer la distinción real de esencia y ser con que Tomás de Aquino formuló la creación en el medievo, como *una nueva exposición de la distinción real de essentia y esse*<sup>15</sup>.

Yo estoy de acuerdo con este dictamen. Pero en él no hay que ver sólo una concesión al pensamiento moderno, la concesión de la cuestión metódica; o un reconocimiento de su logro básico, a saber, el establecimiento del peculiar primado del conocer, diverso del primado real del ser. Sino que en la pretensión de establecer una metodología para conocer la distinción real se encuentra además, a mi juicio, la elevación del rango del ser personal, que es quien puede conocer la creación; una cuestión nada baladí, y que creo afecta a la comprensión misma de la creación.

Por esto el sentido del añadido metodológico poliano pienso que es el siguiente: el abandono del pensamiento, mejor de su límite, es el método para conocer el ser que se distingue realmente de la esencia: el fundamento y el cognoscente, es decir, el ser en sentido existencial. Pero este logro comporta también algo más que quiero sacar a la luz. Se trata de que el encuentro de ese dual sentido existencial del ser permite el descubrimiento de la identidad existencial; o sea, la correcta comprensión de la identidad existencial en cuanto que perfectamente distinta de la identidad esencial del ente, de la identidad formal de los objetos pensados, o de la mismidad de pensamiento y ser. Igualmente, la distinción de las dimensiones temática y metódica de la metafísica, que permite aquella antropológica ampliación de la filosofía primera esbozada, tiene, en mi opinión, esa misma justificación última: la congruencia en nuestro conocimiento de la identidad.

Y en efecto. Como se ve por lo dicho, la mismidad parmenídea es una unidad de pensamiento y ser muy reducida: la unidad de la intencionalidad, que es el límite del humano pensamiento. Pero el conocimiento metateórico logra conocer el ser en cuanto existente, como prioridad respecto del pensar: de una parte el ser que es fundamento, el tema de la metafísica; y de otra el del cognoscente que ejerce el pensar y formula el saber metafísico, asunto de la antropología trascendental. Pues bien, esta distinción de prioridades manifiesta una diferencia, que entiendo implícita en la distinción entre tema y método de un saber, y que no puede pasar desapercibida: la que distingue lo inteligible y lo intelectual, que estipularemos como la distinción entre cosa y persona, con las siguientes precisiones.

El término «cosa» se ha usado para designar lo que es real, y en ese sentido se ha entendido afín a la noción de ente, como una propiedad trascendental que lo designa en atención a su esencia (*res*). Aquí se entiende en otro sentido para designar las realidades que no entienden: como lo real en tanto que inagotable

<sup>15</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 179.

por nuestro conocimiento intencional. En esa medida la realidad remite a principios primeros y causas; y el término cosa deriva etimológicamente de causa<sup>16</sup>. Los principios se distinguen de las personas (excepto en el caso de la identidad, que es incausada); no así la noción de ente, que se entiende usualmente englobante de las personas. Por otra parte, la distinción de cosa y persona se formula en atención a la diferencia entre ser inteligible y ser intelectual, la cual no se reduce a la distinción de sustancia y sujeto. La sustancia sí es cierta realidad principal, es decir, concausal. Pero la noción de sujeto se liga con su despliegue en el objeto y su posible reconocimiento en él, es decir, se comprende desde su inteligibilidad; mientras que la persona cognoscente es intelectual, y eso quiere decir extraobjetiva, y por lo mismo metasubjetiva: el sujeto es la persona cosificada.

Pues bien, desde esta distinción entre lo inteligible y lo intelectual, o entre cosa y persona, el Creador es la identidad existencial, el ser idéntico; mientras que las criaturas no son idénticas en su ser. No serlo significa o bien ser cosa inteligible (el tema del pensar y su fundamento) o persona intelectual (que ejerce el pensar sin agotarse en él), es decir, ser cosa o persona creada.

Por tanto, para comprender la creación no basta la distinción real de esencia y ser; además hay que decir que el ser que se distingue de la esencia es, él mismo, creado; y lo es al margen de su distinción con la esencia, o previamente a esa distinción. Ser creado es, ante todo, ser inidéntico: o inteligible o intelectual. En cambio el Creador es la identidad. No el saber absoluto hegeliano, ni la visión infinita del Cusano<sup>17</sup>, porque no se trata de conocer todo lo inteligible, sino de conocerse realmente en cuanto que intelectual. El ser idéntico es el intelectual completamente inteligible para sí mismo; el que rigurosamente se entiende a sí mismo en su carácter intelectual: *noesis noeseos noesis*. Y no es sólo principio en el orden de las cosas, *ipsum esse*, sino también persona intelectual, *ipsum intelligere*; es decir, *el acto de conocer en cuanto estrictamente idéntico con el acto de ser*<sup>18</sup>. Por tanto, el conocimiento de la identidad existencial tiene un rendimiento neto: la índole personal del Creador.

Esta averiguación sirve para rechazar, en definitiva por impersonal, la formulación heideggeriana de la identidad como acontecimiento apropiador (*ereignis*); porque Heidegger apunta a la identidad ser-pensar, precisamente en su glosa de la mencionada sentencia parmenídea<sup>19</sup>. En cambio aquí se dice que la identidad rebasa el ser inteligible y el intelectual, previos ambos, y cada uno a

<sup>16</sup> Cf. sobre este sentido del término cosa, y sobre su etimología M. Heidegger, *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires: Alfa, 1975, A.

<sup>17</sup> «Theos ab hoc dicitur, quia omnia intuetur»: Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, I, 6.

<sup>18</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, v. II. Pamplona: Eunsa, 1985, p. 191.

<sup>19</sup> Cf. *El principio de identidad*, en *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988, pp. 60-97.

su manera, a la correspondencia del pensar con el ser que establece Parménides; por esto ya hemos dicho que la mismidad intencional no es la identidad real, sino que impide acceder a ella por ser el límite del pensamiento humano. A lo que quizás cupiera añadir que la composición de ser y pensar, el dispositivo conjunto (*gestell*) por el que se pertenecen mutuamente, tampoco es un modelo suficiente para entender el ajuste de pensar y ser que la mismidad parmenídea expresa; por cuanto pierde el carácter activo que le corresponde, su dependencia de la persona: es el cambio del primer al segundo Heidegger<sup>20</sup>. Frente a esto, ciframos el límite del pensar en el ajuste o conmensuración de éste con su objeto, característicos de la *praxis teleia* tal como la formuló Aristóteles<sup>21</sup>, como operación cognoscitiva del hombre. El conocimiento de la identidad existencial es metateórico porque el ser es un acto superior a la *energeia* aristotélica, es decir, más primario que ella.

b) Ahora bien, asegurarse de la congruencia en nuestro acceso cognoscitivo a la identidad real es algo de singular importancia para el conocimiento de la creación. Porque descubrir la identidad existencial conduce a entender con más precisión la diferencia entre el Creador y la criatura; pues el primero es idéntico en su ser, mientras que la criatura no lo es. Por tanto, como hemos dicho, en la criatura no sólo se distinguen el ser y la esencia, sino que aquél, y al margen de ésta o previamente a su consideración respecto de ella, ya es inidéntico.

En consecuencia, la propuesta de hallar una metodología congruente para la tematización de la distinción real de esencia y ser le añade a ésta el complemento de otra división primera: la que distingue entre cosa y persona, diferencia de suyo otra que la distinción real, y en cierto modo previa a ella. Lo cual tiene el preciso sentido de que el asunto central de la filosofía poliana tanto como la creación, es el conocimiento de ella, propio de personas y a su vez creado.

A este respecto, puede resultar sorprendente que la diferencia entre cosa y persona ilumine la comprensión de la creación; porque quizás no parezca una distinción radical, dado que hay personas creadas. En efecto, en una filosofía creacionista la diferencia primera y básica será la que distinga al Creador de la criatura. Más allá de la oposición de lo material con lo inmaterial, de lo móvil con lo inmóvil, o de lo lógico con lo alógico; e incluso más allá de la oposición del ser con la nada, la primera y más radical diferencia real es la que distingue al Creador de la criatura<sup>22</sup>. Y ésta se ha formulado con las nociones de esencia y ser, idénticos en el Creador y realmente distintos en la criatura. Porque sólo

<sup>20</sup> Sobre ese cambio he escrito en «Primer y segundo Heidegger ante la técnica». *Philosophica*, 17 (1995), pp. 243-61.

<sup>21</sup> Cf. *Metafísica*, IX, 7, 1048 b 18-38.

<sup>22</sup> Cf. I. Falgueras, «Consideraciones filosóficas en torno a la distinción real esse-essentia», *Revista de filosofía*, VIII (1985), pp. 226-230.

con esas nociones se hace depender de Dios todo lo real, y con una dependencia existencial; mientras que otras diferencias son menos primarias porque no establecen esa dependencia, sino que tan sólo llegan a establecer la distinción entre el ser infinito y los seres finitos, bien en virtud de su materialidad, movilidad, parcial racionalidad, o de cualquier otro criterio. Por esta razón, la diferencia de cosa y persona no parece suficientemente primaria como para explicar la creación.

Sin embargo, esto no es completamente cierto. Aunque excede el propósito de este trabajo, baste indicar que la creación apela a la noción de persona porque sin ella carece, con todo rigor, de sentido. Sin personas la creación es ininteligible: desde luego, sin la persona del Creador; pero también sin la persona creada. El sentido de la creación del universo es la persona creada, y el de ésta la persona increada.

Norberto del Prado afirmó que la verdad fundamental de la filosofía cristiana es la distinción real de esencia y ser<sup>23</sup>. Comprensible, porque un cristiano entiende que tanto el universo como el hombre son criaturas hechas por Dios. Pero a eso hay que añadir que no es menos fundamental en la filosofía cristiana el señalar que Dios es persona, porque en otro caso la creación no tiene sentido, ni su conocimiento es interesante para el hombre. Por tanto, desde la intelección de la identidad existencial el personalismo encuentra una justificación filosófica sumamente elevada, pues la persona no es noble y digna sólo por su peculiar y singularísima entidad, sino, en último término, porque Dios es persona. De no serlo la persona creada sería ininteligible; y su existencia trágica, absurda como la de una libertad sin destino, según lo señaló Sartre<sup>24</sup>; en definitiva, imposible.

Por tanto la noción de persona ilumina la distinción real de esencia y ser, y permite así comprender su doble juego, distinto en metafísica y antropología. Y por eso hay que puntualizar que la metateoría admite la distinción real, puesto que al conocimiento del ser que se distingue realmente de la esencia se ordena el abandono del límite, pero según una nueva exposición que atienda a la distinción entre el ser humano y el ser del universo<sup>25</sup>.

#### IV. LA DOCTRINA: RESUMEN EN TRES PROPOSICIONES

Pues bien, la presente metateoría acerca de lo primero se puede sintetizar en tres proposiciones:

1ª proposición: el ser es lo primero.

Es decir, el ser, que en su sentido existencial y precisamente en orden a comprender la creación, fue propuesto por Tomás de Aquino como *esse* o *actus*

<sup>23</sup> *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgo, 1911.

<sup>24</sup> Cf. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1977, pp. 543-61.

<sup>25</sup> L. Polo, *Presente y futuro del hombre*, p. 179.

essendi, es lo primero; y exige ser entendido en ese orden: en el de las prioridades. A su vez, la distinción real de esencia y existencia, con que todo el medievo formuló la índole creatural del ser, debe referirse también al ámbito de lo primero, y entenderse como una distinción de prioridades.

2ª proposición: lo primero no puede ser único.

Porque lo primero es la creación. Pero la creación no es una realidad única, sino que importa ante todo la distinción y concurrencia entre dos seres: el Creador y la criatura; y por tanto la división del ser en creado e increado. En consecuencia el monismo, cuando hablamos de lo primero, es incorrecto y debe ser evitado.

3ª proposición: lo primero no es únicamente principio.

Porque, en otro caso, no podríamos conocerlo. El conocimiento de lo primero no es su principio, como resulta obvio, porque conocer la creación no es crear. Pero tampoco es principiado por lo primero, sino estrictamente primero a su vez; si bien no en términos de principio, sino con una prioridad libre y añadida a la de los principios: la de la persona que conoce.

Estas tres proposiciones constituyen, a mi juicio, una ampliación de la filosofía del ser que nos lega la tradición clásica. Ampliación debida a la metodología propuesta para la filosofía primera, que es la filosofía de lo primero, y que aquí hemos expresado como índole metateórica de su conocimiento.

Y es que detectar el límite de nuestra inteligencia es percibir la peculiar índole prioritaria de la operación mental humana, la prioridad mental o lógica de nuestro pensamiento; y su abandono el que permite encontrar entonces, como precisamente distintas, las prioridades reales. En otro caso, se diferenciará lo mental y lo real de alguna manera, pero no en estrictos términos de prioridad.

Además, como ya hemos anunciado, la percepción y abandono de la prioridad mental no sólo permiten encontrar las prioridades reales, sino también distinguir si éstas son extramentales o personales; y entre las prioridades extramentales, que son los principios, las que son inferiores o superiores a la misma prioridad mental.

En segundo lugar, el abandono del límite es solidario con el mencionado rechazo del monismo en la consideración de lo primero. Por cuanto la unicidad es propiedad privativa de la prioridad mental; precisamente porque, si ella no se detecta, tampoco se perciben las otras prioridades como tales, es decir, en cuanto que prioridades. De manera que el monismo, para la filosofía primera, procede del ejercicio mismo de la actividad teórica, ya que en ella se oculta el límite mental. De aquí que sea el abandono de ese límite el modo de acceder a lo primero en cuanto que plural.

Finalmente, el límite mental permite además descubrir el sentido primario de la libertad, o el sentido personal de la prioridad. Ya que la operación intelectual muestra cómo una prioridad puede serlo sin por ello ser constituyente; porque la operación mental es a su modo previa a lo conocido por ella, y sin embargo no es su principio ni lo funda, sino que sólo lo presenta o manifiesta.

Y más allá de la operación intelectual, aún hay que afirmar que el entender es un añadido al ser, y que es convertible con él; pero como una continuación o conversión que es trascendentalmente libre y radicalmente personal. De acuerdo con esto hemos dicho que lo primero no son sólo los principios, sino también las personas, si bien cada uno a su manera.

#### V. LA DOCTRINA: DESARROLLO

Dadas las dimensiones de un trabajo como éste, presentaré ahora tan sólo una breve glosa de las tres proposiciones enunciadas.

##### I. DECIMOS ANTE TODO QUE EL SER ES LO PRIMERO

a) Es importante notarlo para evitar su incompreensión; porque, en otro caso, podemos entender el ser como la idea más general, tan indeterminada que se vacía de contenido; así, por ejemplo, lo concibe Hegel al comienzo de la lógica: el ser entonces es igual a la nada<sup>26</sup>. Pero si para evitar la generalización del ser, su descomprensión, apelamos a su carácter intensivo, comprensivo virtualmente de todas las perfecciones, es cierto que contraargumentamos con alguna razón; mas no proponemos algo netamente distinto para comprender el ser, porque no abandonamos el orden ideal, teórico. En cambio aquí sugerimos que el ser no es una idea, ni genérica ni análoga, sino una prioridad; por eso su conocimiento es metateórico. Esta es la propuesta, que se ofrece como una alternativa y no como una mera corrección de su insuficiente comprensión genérica. En definitiva comprender el ser no es obtener de él una idea de cierta comprensión, sino descubrir su prioridad, advertirla al margen de toda idea.

b) Por otro lado, el carácter prioritario del ser decide la cuestión de si la tematización tomista del *actus essendi* es una continuación de Platón, o de Aristóteles<sup>27</sup>.

Porque el acto de ser puede entenderse desde una generalización a partir de la diferencia entre lo que una cosa es y el que exista actualmente. Como ambos extremos se distinguen, al menos nocionalmente, cabe suscitar la idea de una realidad que consista en existir, y pensar que eso es Dios, la eterna actualidad; mientras que las criaturas participarían de la existencia sólo temporalmente. De ese modo se piensa la actualidad del existir a partir de los seres que actualmente existen, logrando al término la noción de acto puro como pura actualidad. Y puede llegarse a proponer que eso es el mismo ser, *esse ipsum*, otorgándole sub-

<sup>26</sup> *Ciencia de la lógica*, § 87.

<sup>27</sup> Y no una síntesis de ambos, como dice Fabro: «la perfección separada, principio de inspiración exquisitamente platónico, constituye para el angélico el motivo dominante en su elaboración de la metafísica del acto aristotélico»: *Tomismo e pensiero moderno*. Roma, 1969, p. 126.

sistencia, esse subsistens, y llenándolo de contenido: plenitudo essendi. Pero esto me parece mero platonismo, máxime porque Aristóteles no concedió alcance real a la distinción entre lo que una cosa es y su existencia actual<sup>28</sup>.

Frente a ello está la réplica tomista al estagirita en la consideración de la prioridad real: lo primero no es la sustancia sino el ser, porque para las criaturas lo primero es ser creadas. El acto de ser es entonces, y particularmente para la criatura, es decir, en cuanto que distinto de la esencia, el primer principio.

c) Con todo, el carácter creado del universo no anula su esencia, sino más bien lo contrario: porque de él depende la realidad de ésta. Por tanto el primer principio, que es el ser creado, no excluye otros principios, que ya no serán primeros, de la realidad del cosmos, sino que más bien los exige si lo creado ha sido un universo. Los principios a que ahora aludimos son las causas, o principios llamados predicamentales para señalar su distinción con el principio primero. La concurrencia unitaria de los cuatro sentidos causales constituye al universo como esencia, es decir, como aquello en definitiva que puede ser creado, o que es suficiente para serlo. La diferencia entre el ser y la esencia del universo es la diferencia entre el primer principio y los principios predicamentales; y señala una jerarquía respecto de la prioridad mental.

Porque el primer principio es una prioridad real superior a la prioridad mental. Ya que el ser creado del universo remite a Dios, no a la mente humana; e incluso completamente al margen de la mente del hombre. Con otras palabras, la prioridad del ser para la criatura es superior a la de su ser conocida por el hombre. En cambio, los principios predicamentales son prioridades reales no primeras e inferiores a la prioridad mental. Porque la concausalidad que constituye la esencia del universo no es superior al conocimiento humano, ya que ciertamente el universo está para ser conocido por el hombre<sup>29</sup>. Si el universo se ordena a su conocimiento por el hombre, el conocimiento humano será una prioridad superior a aquellas que cumplen dicho orden, y a la que las ordena.

Finalmente, la articulación de ambas prioridades, la superior y la inferior a la prioridad mental, es una analítica. Ser y esencia no son meros coprincipios del ente, como dijo Suárez<sup>30</sup>; ante todo porque no son principios en el mismo plano, de la misma índole, o principios por igual; y después porque la misma noción de ente exige actualidad y encubre por ello el sentido primario del ser, que no es actual porque la actualidad corresponde a la prioridad mental. Esta es una neta tesis poliana: lo pensado está ya pensado al pensarlo. La actualidad no es integrante de la realidad extramental sino característica de su presencia

<sup>28</sup> Sino sólo valor conceptual; cf. *Analíticos posteriores*, II, 792 b ss.

<sup>29</sup> «La naturaleza en sí es idea, y esencialmente determinada como punto de paso al concepto»: G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 575. «El fin del universo es la verdad, y es lo que el sabio contempla»: Tomás de Aquino, *Summa contra gentes*, I, 1.

<sup>30</sup> Cf. *Metaphysicae disputationes*, II, 4, 8, p. 43 B.

ante la mente del hombre<sup>31</sup>. En cambio, el primer principio es susceptible de un análisis real: la analítica de los principios predicamentales, es decir, la distinción y concurrencia de los sentidos causales, o la tetracausalidad.

Por tanto, es el juego de prioridades que descubre la expuesta metodología el que posibilita esta comprensión del universo como criatura y según principios. De acuerdo con ella componemos lo mental con lo real extramental según esta jerarquía: la esencia del universo es inferior a la operación intelectual humana, mientras que su existencia creada es superior a ella.

d) Dicha jerarquía exige, por otro lado, compatibilidad; es decir, requiere las matizaciones necesarias para evitar un desajuste gnoseológico.

La inferioridad de la esencia del universo respecto de la operación mental humana señala una cierta deficiencia de nuestro pensamiento para conocer lo físico en su calidad de tal, en su misma inferioridad real. Tal deficiencia está ligada a la intencionalidad de nuestras ideas, que, como ya dijimos, no pasan de ser teorías. Por esto, el conocimiento de la esencia del cosmos exige cierta renuncia a los objetos ideales pensados para mantener la operación intelectual en pugna con las prioridades reales no primeras, y así destacarlas. Se conocen entonces las causas por contraste con la operación mental, siempre que evitemos la victoria de nuestra idealidad intencional, ocultadora del primario ejercicio del pensar.

Se apreciará en esta posición un ajuste entre las ciencias de la naturaleza, obra maestra de nuestro pensamiento, y el conocimiento de lo físico en tanto que físico: una física de causas<sup>32</sup> que no es ideal, sino precisamente obtenida por contraste con lo ideal. Este nuevo saber exige un desarrollo metódico que ejerce las operaciones intelectuales; pero sólo desde su reconocimiento, esto es, desde los hábitos que las manifiestan; los cuales, mostrando su prioridad, permiten hacer explícitas, por contraste, las prioridades reales. Un conocimiento, en suma, más que teórico, puesto que comporta una cierta potenciación (habitual) de la capacidad intelectual; pero no estrictamente metateórico, porque no se alcanza completamente al margen de la teoría. De acuerdo con esa metodología se ratifica que las sustancias, movimientos y naturalezas del cosmos, e incluso su unidad final que hace del universo una esencia, son potenciales, no actuales como el pensamiento del hombre.

Por su parte, el acceso cognoscitivo al ser creado del universo tampoco es operativo o ideal, si bien en este caso por exceso de lo real sobre lo intencional, y no por defecto de lo físico respecto de lo lógico. Y por eso hay que decir que el conocimiento del ser no entraña contraste alguno con la prioridad mental, pues requiere la manifestación de la completa insuficiencia de ella, es decir, de las operaciones intelectuales, respecto de la primera prioridad real; y ello porque ésta se

<sup>31</sup> «Actualidad equivale a presencia mental, la cual se distingue del ser»: L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, v. III. Pamplona: Eunsa, 1988, p. 23.

<sup>32</sup> Cf. J. M. Posada, *La física de causas en Leonardo Polo*. Pamplona: Eunsa, 1996.

advierte al margen de toda idea pensada. En esa medida el conocimiento del ser es con todo rigor metateórico. Paralelamente el ser del universo tampoco es actual como el pensamiento, sino acto superior a la actualidad, acto supratemporal. Ser para el universo es persistir: el «ex» de la existencia no es un «con» de consistencia, ni un «sub» de subsistencia, pero sí es un «per» de persistencia<sup>33</sup>.

## 2. LA SEGUNDA PROPOSICION DICE QUE LO PRIMERO NO ES UNICO

a) Y ello exige de inmediato una aclaración: hemos dicho que el ser creado del universo es el primer principio; pero ahora hay que puntualizar que no hay sólo un primer principio: ante todo porque es imposible el ser creado sin el ser del Creador. La creación no es la derivación desde un único primer principio, como la extensión del ser o su emanación; ni tampoco la multiplicación de los seres que participan en algo uno: el ser. Todo esto me parece monismo, y ya hemos dicho que el monismo se debe al ejercicio de la teoría; en cambio la metateoría permite comprender lo primero como plural. Y, en efecto, la creación activamente considerada es el mismo Dios, y pasivamente la propia criatura. Por eso, la creación es la distinción y conjunción de Creador y criatura; y con ellas la división del ser en creado e increado que abate todo monismo.

Y la ruptura del monismo, en términos de lo primero y de los principios, es la pluralidad de los primeros principios. El ser creado del universo es un primer principio, lo primero para el universo; pero el ser del Creador es lo primero en términos absolutos, y por tanto otro primer principio. Lo que la creación exige es la conjunción de los primeros principios, es decir, el que todos sean primeros y principios. Por tanto, si hablamos de Creador y criatura como primeros principios será necesario distinguir y conjuntar su respectiva índole prioritaria.

b) Porque el ser creado no es lo primero absolutamente, sino sólo para la criatura; y eso quiere decir que es su comienzo: ser creado es comenzar a ser, con independencia de cuál sea la esencia creada. Y en este sentido el ser creado se distingue ante todo del increado: lo absolutamente primero no puede comenzar, ha de ser inicial.

Pero el ser creado no es un comienzo temporal de la criatura, que luego cede el paso al despliegue de los acontecimientos posteriores, sino un comienzo que ni cesa ni es seguido; un comienzo que persiste como tal comienzo, porque la criatura no puede dejar atrás su ser creado. Insisto: el ser creado no es para la criatura un comienzo transitorio, que luego pasa; sino una prioridad que no cesa ni decae, que persiste y se mantiene como tal prioridad: porque la criatura no puede dejar de ser creada. Por tanto el ser creado es lo primero como persistencia, o la prioridad persistente.

<sup>33</sup> L. Polo, *Curso de teoría del conocimiento*, v. II, p. 147.

El comienzo, y precisamente en tanto que persistente, es el principio de no contradicción<sup>34</sup>. Porque si la contradicción opone el no ser al ser, la persistencia del ser creado asegura la no contradicción impidiendo la aparición del no ser, excluyéndolo por completo. Y de esta manera el ser creado se distingue también de la nada; pero secundariamente, porque el universo como criatura se distingue antes de Dios que de la nada.

En suma, el ser creado del universo es principio de no contradicción en cuanto que comienzo persistente; y así se distingue más de Dios que de la nada.

c) Si el ser creado, en cuanto que distinto de la esencia, es comienzo, principio de no contradicción, en cuanto que ligado a ella es otra prioridad: el principio de causalidad (trascendental, para no confundir con las causas predicamentales anteriormente mencionadas).

La causalidad tampoco es primera en cualquier caso, sino que sólo lo es si lo creado es la causa; es decir, como admisión de la esencia tetracausal del cosmos. O del orden que el universo guarda al conocimiento humano; prioridad en virtud de la cual se afirma que el ser es la causa de la verdad<sup>35</sup>. Pero como causa primera el ser creado, que se distingue de la nada, se distingue también, y otra vez consecutivamente, de su esencia; es decir, de los sentidos causales predicamentales, puesto que la causalidad trascendental no se reduce a ninguno de ellos. De acuerdo con esto hemos formulado la distinción real de ser y esencia del universo diciendo que el primer principio es susceptible de un análisis real. Y ahora decimos que la admisión de la realidad del análisis del principio de no contradicción es el principio de causalidad.

Pues bien, que la causalidad sea primera, un primer principio, es un singular filosofema de la metafísica poliana<sup>36</sup> que choca con la usual concepción de la creación como una causación. Porque no se dice que Dios sea la causa primera, sino que el ser del universo lo es. Por tanto se invierte la idea según la cual Dios es causa y el universo efecto: ahora lo creado no es el efecto sino la causa.

Pero ello exige a su vez una importantísima inflexión: invertir la comprensión ordinaria de la causalidad para entender que causar más que al efecto remite al agente; lo que invalida la noción spinozista de causa sui<sup>37</sup>; el efecto propiamente remite al paciente de la acción. En virtud de esta retroferencia en la consideración de la causalidad hay que decir que el ser creado es causa

<sup>34</sup> Sobre el principio de contradicción he escrito en «Un nuevo planteamiento del saber: la metafísica», *Anuario filosófico*, XXV-1 (1992), pp. 135-40.

<sup>35</sup> «Esse rei et non veritas eius causat veritatem intellectus»: Tomás de Aquino: *Summa theologiae*, I, 16, 1 ad 3.

<sup>36</sup> Cf. L. Polo, *El conocimiento habitual de los primeros principios*. Pamplona: Univ. Navarra, 1993, pp. 73-82.

<sup>37</sup> Una crítica de esa noción en I. Falgueras, *La res cogitans en Spinoza*. Pamplona: Eunsa, 1976, pp. 192-206.

trascendental precisamente en tanto que causa causada; y que ésa es, por tanto, su referencia al ser Incausado.

Lo cual es una profundización intelectual en el ser creado; porque al entenderlo como causa causada garantizamos su no terminación: la persistencia no puede establecerse ni acabar, es comienzo incesante y no seguido. Así pues, en tanto que el ser creado persiste ocurre la esencia extramental<sup>38</sup>.

d) La causalidad trascendental o primera, entendida como causa causada, impide la consumación de la persistencia, y por ello la refiere al Incausado. Porque el ser creado es causa pero en tanto que causada, es decir, en referencia a una prioridad anterior; la cual por su misma anterioridad es irreferible a la actualidad de nuestro pensamiento, que ya había quedado atrás al advertir la persistencia extramental. Como el ser creado es una prioridad real y superior a la mental, no será causa en referencia a ella sino en referencia al ser Incausado. Así la causalidad trascendental liga la criatura con su Creador<sup>39</sup>.

Y por eso al considerar la causalidad primera como causada encontramos una prioridad original, irreductible a la actualidad mental: el Incausado es originariamente el primero, porque es incompatible con cualquier antecendencia. Se descubre así la prioridad absoluta del Origen. Dios es, en términos de principios y de lo primero, el ser originario.

La prioridad originaria es el Creador, el cual no es primero como la criatura, sino absolutamente primero, o taxativamente el primero. Como primero consiste, por así decirlo, en ser prioritario: es idéntico con su prioridad; o es una prioridad completamente referida a sí misma, irrelativa. Por eso la prioridad del ser increado es el principio de identidad, la identidad como principio o como lo primero.

Desde el punto de vista mencionado al hablar de la causalidad trascendental, lo primero absolutamente, la prioridad originaria, es la identidad entre el ser y la verdad.

e) La identidad entre el ser y la verdad es originaria, y completamente distinta de la mismidad intencional que nuestro pensamiento es capaz de establecer. Hasta tal punto que la prioridad idéntica no sólo excede la prioridad mental, sino que la anula por cuanto es irreferible a ella: Dios es inconmensurable con la mente del hombre; su prioridad es incomparable con la antecendencia de la prioridad mental. Por tanto el descubrimiento del ser Incausado como prioridad idéntica, es decir, el conocimiento de la realidad originaria, es la culminación del abandono del límite, de la metateoría, en orden a los princi-

<sup>38</sup> Sobre el significado del término *ocurrencia*, cf. L. Polo: «La cuestión de la esencia extramental», *Anuario filosófico*, IV (1971), pp. 285-98.

<sup>39</sup> Obsérvese la inversión de la posición tomista: la causalidad trascendental no liga el Creador con la criatura, sino al revés. Cf. I. Barukcic, *Die Kausalität*. Hamburg: Wissens. Ver., 1989.

pios, porque exige su anulación, la supresión de la actualidad mental: lo que está en el extremo más alejado del ideal platonizante de la pura actualidad.

Esto quiere decir que de la identidad originaria poco podemos saber, porque de ella no cabe idea alguna. San Anselmo<sup>40</sup> tenía razón: Dios excede cualquier idea con que le pensemos. Del ser del Creador tenemos, a partir de la causalidad, un conocimiento que cabe llamar incoativo: le descubrimos sólo como prioridad superior a la causa causada, es decir, como Incausado, como ser originario.

Con todo, la causalidad trascendental es el enlace mismo de la no contradicción con la identidad; la cual, en otro caso y justo por anular la prioridad mental, quedaría ignota. Y, en consecuencia, precisamente de acuerdo con la culminación del método seguido, es decir, del abandono del orden ideal, la criatura demuestra realmente, es decir, más allá de toda ilación lógica, de toda teoría, la existencia de Dios.

3. FINALMENTE AFIRMAMOS, EN LA TERCERA PROPOSICION, QUE LO PRIMERO  
NO ES ÚNICAMENTE PRINCIPIO

a) Y para apreciarlo concedamos que es siquiera verosímil cuanto he expuesto acerca de la creación. La pregunta ahora es: ¿cómo se sabe eso?, es decir, ¿cómo se conocen los primeros principios?; o ¿qué sentido último tiene el requerimiento de una metateoría?. Porque ante todo parece evidente que el conocimiento de los primeros principios no es a su vez un principio, ya lo hemos dicho. Pero además hay que notar ahora que tampoco es principiado, sino primero; pero con una prioridad novedosamente libre: la del ser personal.

La prioridad libre de la persona es la justificación metódica de las tres proposiciones sobre lo primero que aquí estoy exponiendo, así como de su índole que denominé metateórica. Porque se trata, en suma, de que el conocimiento de la creación corresponde al ser personal en cuanto que ser cognoscente. Eso quiere decir que tal conocimiento no depende de la inteligencia como principio operativo o facultad del alma, es decir, no depende de nuestra capacidad de pensar, como se ve en que exige el abandono de la operatividad intelectual. Y por eso decimos que el conocimiento de los principios es a su vez primero, no derivado de principios; y metateórico, pues se alcanza más allá de la actividad teórica. En definitiva, el conocimiento de los primeros principios corresponde al ser personal.

Puede parecer excesivo afirmar que el ser de la persona humana es conocer, máxime cuando sólo se trata del conocimiento de los primeros principios. Pero no es tan excesivo si a continuación se dice que el ser de la persona humana no es su esencia, y que tampoco el conocimiento de los primeros principios

<sup>40</sup> Cf. *Proslogion*, c. II y c. XV.

agota el ser cognoscente de la persona humana. Con tales precisiones lo que proponemos, más exactamente, es que el conocimiento de los primeros principios es convertible, y libremente convertible, con el ser personal; y que por eso es primero, y metateórico.

Lo cual es perfectamente normal, pues el abandono del límite carece de umbral: no sólo permite un conocimiento inobjetivo o transobjetivo, cosa ya tópica<sup>41</sup>, sino que alcanza otro transoperativo y transfacultativo, al que llamo metateórico: el conocimiento como ser del hombre. Porque un conocimiento es estrictamente metateórico cuando no es ejercido por la potencia intelectual. Y tal acto cognoscitivo –que, insisto, no lo es, ni como operación ni como hábito, de la potencia intelectual– no puede ser sino convertible con el acto de ser personal: el ser humano es trascendentalmente un ser cognoscente. La convertibilidad mencionada es el intelecto agente, que se comprende entonces como un trascendental personal<sup>42</sup>, y libre.

Por tanto, y dentro del planteamiento clásico de la gnoseología, el conocimiento de los primeros principios no corresponde a la inteligencia sino al intelecto agente. Con todo, no es equivalente con él; y por eso se dice que el conocimiento de los primeros principios es tan sólo un hábito innato al intelecto agente. Pero este hábito no es como aquéllos que manifiestan las operaciones potenciando así la capacidad intelectual; porque éstos constituyen la esencia del hombre, y son más bien adquiridos. En cambio, el conocimiento de los principios, como hábito innato, es la expresión de la coexistencia del hombre con ellos. Pero, como el hombre no sólo coexiste con principios, ese hábito no es el único innato a la persona, y no se identifica con ella.

b) De lo cual es una prueba el mismo establecimiento del carácter metateórico del conocimiento de los primeros principios. Porque una cosa es conocerlos, y otra saber cómo se conocen. Si su conocimiento corresponde al ser cognoscente del hombre, saberlo es tener cierta noticia acerca del propio ser cognoscente. Con todo, esta noticia es insuficiente; porque el propio ser cognoscente no se reconoce en completa identidad, sino que se alcanza siempre como acompañándolo: en búsqueda sin término, persiguiéndolo sin lograrlo. Y con razón; porque el conocimiento del propio ser cognoscente no es tampoco el propio ser cognoscente, sino otro hábito innato del intelecto agente, el hábito de sabiduría<sup>43</sup>, pero que tampoco

<sup>41</sup> Cf. J. F. Sellés, «Los hábitos intelectuales según Polo», *Anuario filosófico*, 29-2 (1996), pp. 1017-36.

<sup>42</sup> Sobre la conexión de los trascendentales con la persona, aunque quizás no exactamente en el sentido aquí usado, cf. para su dimensión antropológica K. Wojtyła, *Persona y acción*. Madrid: BAC, 1982; y para su dimensión teológica I. Falgueras, *Esbozo de una filosofía trascendental (I)*. Pamplona: Univ. Navarra, 1996, c. III.

<sup>43</sup> El hábito de sabiduría alcanza el propio conocimiento como ser cognoscente, por lo que no se comprende como una síntesis de ciencia e inteligencia al modo aristotélico (*Ética a Nicómaco*,

se identifica con él. Y es que el ser cognoscente de la persona es siempre además; y eso quiere decir inagotable. Por eso mismo cabe hablar de otros hábitos superiores al entendimiento de los principios y al saber de la propia existencia intelectual.

Para mostrar este carácter de además del ser personal hemos dicho que el yo pensado no piensa. Ahora lo diremos al revés, para que el acento no recaiga en el yo pensado sino en el yo pensante: es el yo cognoscente el que no termina de conocerse a sí mismo; no ya en lo pensado, que es del orden de la esencia, sino al conocer su propio ser cognoscente en el hábito de sabiduría. En ese hábito el ser personal se alcanza como inidéntico. Y si no termina de conocerse es porque el ser cognoscente es siempre futuro, o se abre siempre a un futuro; y ésta es su referencia a la identidad, su índole creada.

En atención a estas observaciones hay que decir que con el hábito de los primeros principios el hombre sólo logra propiamente la intelección del principio de no contradicción; como esta intelección excede el orden del pensamiento y de la esencia del hombre corresponde al ser personal cognoscente, el cual por ello es la réplica elevante del ser del universo, algo más que un microcosmos. Aunque el ser creado del universo sea superior al pensamiento del hombre, sin embargo es inferior a su ser personal.

En cambio, la identidad no es sólo un primer principio, y hemos dicho que no se conoce bien con el hábito de los primeros principios. Por eso, al saber cómo conocemos los primeros principios, es decir, al percibir la propia existencia cognoscente como inidéntica, descubrimos el sentido intelectual de la identidad. La identidad originaria no aúna sólo el ser y la verdad, sino también el ser y el entender. Y el entendimiento idéntico con su ser es el que rigurosamente se entiende a sí mismo, es decir, el que se replica en su entender. No ocurre así en la persona creada, la cual, al conocer su ser cognoscente, nota la propia inidentidad: la carencia de réplica del ser personal. Y en ella su referencia a la identidad intelectual, que es el destino de la libertad; pues sólo en Dios se encuentra el reconocimiento al que apela el cognoscente intelectual<sup>44</sup>.

En definitiva el hábito de sabiduría expresa que el ser personal no sólo coexiste con el universo, sino también con personas; y muy en especial con la de su Creador: un Dios personal.

VI, 7, 1141 a). En cambio, Max Scheler hace algunas observaciones atendibles al respecto en los párrafos finales de *El puesto del hombre en el cosmos* (Buenos Aires: MEEC, 1984).

<sup>44</sup> «Por lo tanto, no debe extrañar que la aceptación divina del hombre revista la forma de un juicio [...]. Renunciar a ser juzgado equivale a quedar sumido en la perplejidad, renunciar a saber quién soy, y a conocer el valor, alcance y sentido último del obrar»: L. Polo, «La coexistencia del hombre», en R. Alvira (ed.), *El hombre: immanencia y trascendencia*. Pamplona: Univ. Navarra, 1991, v. I, p. 45.

c) Ahora bien, la carencia de réplica no es la versión antropológica de la distinción real de esencia y ser, sino su justificación. Porque designa la inidentidad de la persona creada; y por tanto la índole del ser personal creado, es decir, de su acto de ser en cuanto que distinto de su esencia; y no relativa a ella, sino a Dios.

En cambio, la inversa es cierta: por carecer de réplica la persona creada dispone de una naturaleza; y ese disponer es su esencia, realmente distinta del ser personal. Por su parte, la esencia del hombre es la perfección habitual de su naturaleza; la cual sin dicha perfección, es decir, sin ser dominada habitualmente, no sería bastante para la persona. Como los hábitos son una perfección intrínseca de la naturaleza humana, la esencia del hombre es distinta de la esencia del cosmos, pues ésta es una perfección extrínseca de las naturalezas cósmicas, que las aúna y ordena.

Con todo, una operatividad infinita, o una potencialidad operativa siempre creciente mediante hábitos, específicos de la esencia humana, no son más que signos de la persona, e insuficientes para ella; porque sólo manifiestan la inagotabilidad de su ser, el cual apela a una plenitud que excede el ámbito operativo y esencial.

d) Pues bien, precisamente porque la inidentidad del ser personal no es la distinción real se puede comprender que el acto de ser personal es la libertad trascendental<sup>45</sup>; pues en él se alcanza una libertad radical, más primaria que la libertad esencial, que es operativa y dispositiva. La persona no sólo es libre en su esencia, sino que alcanza a serlo al margen de ella: en su ser. Lógicamente no será ésta una libertad de opción ni de dominio; pero sí otra de aceptación y destinación. El hombre ratifica, confirma o refrenda, trascendental y libremente su propio ser. Y esa es la cumbre de la libertad, a partir de la cual ésta se vierte en el dominio habitual de la naturaleza y voluntaria elección de las acciones<sup>46</sup>.

Pero el acto de ser personal es libre por cuanto el conocimiento y el amor son sus dimensiones trascendentales, con él convertibles. Por tanto hay que ampliar el elenco clásico de los trascendentales de acuerdo con el ser humano, que es el abierto a los trascendentales metafísicos: al ser extramental le convienen la verdad y la bondad, a la persona el conocimiento y el amor. Estos trascendentales son personales porque su conversión no es fundamentalmente una ordenación, sino una continuación libre; y patente.

Ya hemos aludido aquí al intelecto agente como trascendental personal: el ser humano es coexistente, y su coexistencia se convierte en términos cognoscitivos al menos con el hábito de los principios y el de sabiduría. Pero la

<sup>45</sup> Cf. L. Polo: «Libertas transcendentalis», *Anuario filosófico*, XXVI-3 (1993), pp. 703-16.

<sup>46</sup> Sobre esta concepción de las vertientes de la libertad, cf. R. Yepes, *Fundamentos de antropología*. Pamplona: Eunsa, 1996, caps. 3 y 6.

persona no sólo es trascendentalmente cognoscente, sino también amante; y el amor, en el orden trascendental, es la donación. Porque al hombre le es posible dar su ser; no dar algo, sino darse. Darse es aceptarse y entregarse: rendirse al Creador.

Por tanto, si hay una libertad radical en la persona humana entonces tiene que existir un Dios personal al que se refiera y por el cual pueda ser aceptada. Pero esto no es propiamente una demostración de la existencia de Dios, porque eso es cometido de la criatura causal, como ya dijimos. A la antropología primera no corresponde esa demostración, sino más bien la exhibición de la existencia personal de Dios, algo más propio de la criatura libre.

En definitiva, la secuencia enunciada (el hábito de los principios, el de sabiduría y la libertad como acto de ser personal) muestra que el abandono del límite es la prueba del nudo de la libertad trascendental del hombre. Y el conocimiento metateórico de lo primero, sean principios o personas, es imposible sin ella.

Juan A. García González es profesor titular de Filosofía (Metafísica) en la Universidad de Málaga. Autor de *El ser y la libertad* (1992) y coautor de *El pensamiento de Leonardo Polo* (1994).

*Dirección Postal:* Departamento de Filosofía, Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras, Campus de Teatinos, E-29071 Málaga.