

LA TEORÍA DE LA CULTURA DE LEONARDO POLO

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Culture is a social and historical *continuatio ficta naturae* which represents the solution to the problem of a plurality of persons who share the same nature and dispose of the universe according to the limitation of their knowledge.

Al menos desde la sofística, el pensamiento filosófico ha añadido a la preocupación por el fundamento del universo la observación y estudio de las cosas humanas. Pero, especialmente desde el siglo pasado, el estudio de la cultura ha adquirido cada vez mayor importancia. Esto se debe, por una parte, a los desarrollos sistemáticos de la filosofía contemporánea; pero, por otra, y seguramente de modo no despreciable, a la toma de conciencia existencial de la amplitud de sus dimensiones. El mundo humano ha crecido en los últimos siglos de un modo considerable, y además ha experimentado –y experimenta cada vez más– un proceso de unificación y contraste que no se puede parangonar con el de ninguna época precedente.

El estudio filosófico de la cultura ha sido abordado a menudo por el profesor Polo, y ocupa en sus escritos páginas de gran interés. Aunque hay muchos aspectos que merecen un estudio detallado, la finalidad de este trabajo es solamente presentar, en la medida de lo posible, una breve introducción a su planteamiento de la cultura que facilite estudios ulteriores. Por eso me limitaré a la determinación de los diversos aspectos implicados en la noción de cultura y a situarlos en el contexto del estudio de lo humano¹.

¹ Son un buen número las obras en que aparecen referencias a este tema. Me basaré sobre todo en algunas de las que están más directamente dedicadas a él. Se trata de: *Hegel y el posthegelianismo*, Asociación La Rábida-Universidad de Piura, 1985 (cit. *Hegel*); "La «Sollicitudo rei socialis»: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la Encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Aedos, Madrid, 1990, 63-117 (cit. "La Sollicitudo"); *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993 (cit. *Presente y futuro*); "Tener y dar", en *Estudios sobre la «Laborem exercens»*, BAC, Madrid, 1987, 201-230 (cit. "Tener y dar"); *Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo*, Rialp, Madrid, 1991 (cit. *Quién es el hombre*). También se han tenido en cuenta otras obras como el *Curso de teoría del conocimiento*, Eunsa, Pamplona, I, 1984; II, ²1987; III, 1988; (cit. *CTC*); "Ser y comunicación", en *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona, 1986 (cit. "Ser y comunicación"); "Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad", en *La vertiente del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990 (cit. "Ricos y pobres"); *Claves del nominalismo y el idealismo*, Cuadernos de

1. El tener como característica diferencial del hombre.

La conducta humana se diferencia profundamente de la del resto de los animales. “El animal recibe un estímulo del exterior; lo asocia en su sistema nervioso, y lo transforma en una representación que a su vez determina una reacción del animal: una respuesta”². En cambio en el hombre la referencia del pensar a su objeto es una detención de ese proceso vital, lo que muestra que en el hombre debe haber algo más que la mera constitución biológica: “El hombre no es como el animal, que se encontraría ante el vacío si se abriera más allá de lo natural”³. Es más esta detención ni implica una imposibilidad de conducirse vitalmente, ni se encuentra aislada de su constitución natural, sino que constituye precisamente la condición de posibilidad de la conducta específicamente humana. “El hombre es un ser que integra objetos en su conducta y actúa a partir de esos objetos. (...) la conducta del hombre no se desencadena desde su constitución biológica: *no es instintiva*”⁴.

El primer influjo que cabe señalar de esta peculiaridad es la capacidad de usar un lenguaje capaz de transmitir una información en virtud de la cual es posible transformar casi plenamente la conducta. Aristóteles lo denomina *lógos*, y lo opone al lenguaje animal, que sirve para la transmisión de mensajes dentro de la conducta instintiva, y que recibe el nombre de *foné* o, cuando es articulado, *dialektós*, respecto de los cuales, es un lenguaje de segundo nivel. Un segundo influjo consecutivo a éste es el empleo de técnicas de segundo nivel, es decir, el uso de instrumentos para fabricar otros instrumentos, que comportan la consideración universal del instrumento.

Puesto que el pensar comporta un carácter de detención y extrañeza respecto a la conducta animal del viviente en que tiene lugar, la primera pregunta que cabe hacerse es de qué modo se puede explicar

Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1993 (cit. *Claves*); “Doctrina Social de la Iglesia. Una presentación sinóptica”, en *Estudio sobre la encíclica «Centessimus annus»*, Aedos, Madrid, 1992 (“Doctrina Social”); “La coexistencia humana”, en *El hombre: immanencia y trascendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Universidad de Navarra, Pamplona, 1991 (cit. “La coexistencia”); “Libertas transcendentalis”, *Anuario Filosófico*, 1993 (26), 703-716 (cit. “Libertas transcendentalis”); y los cursos inéditos *La voluntad y La libertad*.

² L. Polo, *Presente y futuro*, 134.

³ L. Polo, *Quién es el hombre*, 167.

⁴ L. Polo, *Presente y futuro*, 134. “Una acción surgida del conocimiento y un conocimiento que suspende la acción son solamente humanos. Para el animal conocer se incrusta en su dinámica natural, no es más que una fase de su comportamiento. Pero el conocimiento racional no es una fase sino una suspensión de la conducta. En virtud de esa suspensión surge una conducta nueva”; “Doctrina social”, 117.

ese influjo en la conducta práctica. La respuesta se encuentra en otra dimensión del conocimiento humano: los hábitos. El conocimiento intelectual perfecciona la facultad con un sólo acto, dando lugar a hábitos, que constituyen un nivel más intenso del conocer, que da razón a su vez del conocimiento presencial, y permiten proseguir pensando⁵. Puesto que el pensamiento objetivo incoativo –que la filosofía clásica denomina abstracción– puede ser articulante o meramente presencial, ya ahí encontramos dos hábitos distintos. En el primer caso la presencia articula el tiempo de la sensibilidad interna, y los hábitos con que perfecciona la potencia son hábitos articulantes: directamente, saber hablar, y, consecutivamente, saber hacer⁶. En el segundo caso se abstrae una imagen puramente formal (la circunferencia), y el hábito que sigue es la conciencia habitual, que, por no ser articulante, no tiene un influjo práctico directo en la conducta.

En la filosofía aristotélica el hombre se define como el animal que puede tener, y las dimensiones que acabamos de describir constituyen diversos niveles de dicho tener, que comportan una jerarquía⁷. El inferior de ellos es el tener práctico o corpóreo, es decir, el que se ejerce de acuerdo con la técnica y el lenguaje humanos. Éste perfecciona al hombre según su corporeidad, la cual, en relación sistémica con esta posibilidad, es sumamente potencial. Es lo que se llama en la filosofía clásica hábito categorial (*héxis*), que, como hemos visto, depende del tener en presente propio del pensamiento objetivo. Y, a su vez, el conocimiento objetivo revierte en la naturaleza perfeccionándola en cuanto tal mediante el hábito. Pues bien, la tesis de Polo es que existe entre estos modos de tener “una relación de subordinación tal que el inferior tiene el carácter de medio respecto al superior, y el superior de fin respecto del inferior”⁸. Y, al mismo tiempo, que cabe afirmar lo siguiente: “los medios superiores son fines, pero también condiciones de posibilidad”⁹. En atención a esta subordinación medial típicamente humana, se puede convertir la definición aristotélica del hombre en la siguiente: “el hombre es el animal en que se da la relación medio-fin”¹⁰.

⁵ El conocimiento intelectual no comenzaría si no pudiera proseguir. L. Polo, *CTC*, III, 5.

⁶ De donde se concluye que no sería posible el uso libre de la corporeidad por parte de un ser capaz de pensar, si no fuera al tiempo capaz de hábitos.

⁷ L. Polo, “Tener y dar”, 203.

⁸ L. Polo, “Tener y dar”, 204.

⁹ L. Polo, “Tener y dar”, 205.

¹⁰ L. Polo, “Tener y dar”, 204.

2. El interés y la acción productiva.

Conviene notar la diferencia entre los dos niveles inferiores que acabamos de describir. La articulación medio-fin aparece ya en el más bajo de ellos. La noción de hábito categorial se encuentra ligada a la de *interés*, el cual se diferencia a su vez del pensamiento objetivo. El correlato del interés es lo interesante, mientras que la vida teórica tiene como correlato el objeto. El interés consiste en un *estar-entre*, en el cual el *entre* es el que articula el plexo de lo interesante. Lo propio del interés es articular un plexo de medios y fines –lo interesante–, que es respectivo según trayectos: el martillo es «por mor» del clavar, y el clavar es «por mor» de la mesa, etc. Sin embargo, en ningún caso «por mor» significa *ya*. Esto último es característico del conocimiento objetivo: “«ya» significa que entre el pensar y lo pensado no hay trayecto”¹¹. Lo interesante está constituido, más que por cosas, por referencias mediales que el hombre introduce. Precisamente por esto *no es estable*. Y además es *activo*, pues el instrumento es real en su uso, y su activación corre a cargo de la actividad humana. Así el martillo es en el martillar, y sin él no existiría. Esta dualidad actividad-instrumento es característica del mundo humano¹².

El ámbito del interés se refiere a la vida práctica del hombre, y al conjunto de lo interesante podemos llamarlo cultura o mundo. Se trata del modo en que un ser que se encuentra de algún modo fuera de la esfera biológica y de sus necesidades se relaciona con ella. A diferencia de éste, el pensamiento objetivo es un estar en lo que hay ya inmediatamente abierto. Se trata no de una articulación de medios, sino de la pura posesión del fin¹³. Por eso las articulaciones teóricas y los objetos lógicos, ni el mismo fundamento –el universo en su realidad propia– son interesantes en el sentido de que puedan entrar a formar parte del plexo cultural¹⁴.

Precisamente porque el hombre excede la esfera biológica, no se refiere a ella como a un ámbito predeterminado, sino que influye cons-

¹¹ L. Polo, *CTC*, II, 81.

¹² L. Polo, “La coexistencia”, 35-36.

¹³ “El interés es un indicio de que el hombre es persona distinto del conocimiento, aunque lo presupone. Se trata de un modo de tener comunicado a lo interesante que, por ello, establece una vinculación teleológica. Sin embargo, el conocer es un modo de poseer más intenso, puesto que en él se posee el fin. Correlativamente, la intencionalidad del hábito categorial es más débil que la intencionalidad intelectual. Por eso deriva de ella”; L. Polo, *CTC*, II, 61.

¹⁴ L. Polo, *CTC*, II, 69. También podríamos llamar a la esfera del interés, recurriendo a Husserl, mundo de la vida. De todos modos conviene matizar la distinción de Husserl entre la ciencia y el mundo de la vida: “si por vida se entiende la vida práctica, eso está claro; si por vida se entiende la vida humana, no está claro porque tan humano es interesarse como hacer ciencia”; L. Polo, *CTC* II, 70.

tanamente sobre ella inventando necesidades nuevas y nuevos modos de resolverlas que prolongan sus capacidades naturales. En este sentido, se puede entender al hombre respecto de su conducta práctica como un solucionador de problemas. Así aparece la acción productiva, la técnica, en que se percibe claramente la diferencia entre el hombre y los demás animales, insertados totalmente en el universo.

Al pensar se está «ya» en el mundo, el cual comparece como fenómeno. El mundo es, por tanto, lo «ya» abierto por la presencia, que es otro modo de designar la operación intelectual humana. Pero la presencia mental comporta un límite para el pensar, porque exige a su objeto de existir. Sin embargo, como hemos visto, gracias al conocimiento habitual el entendimiento humano puede proseguir pensando¹⁵. La primera línea procesativa es la *razón* según la cual se declara la insuficiencia del abstracto en orden al conocimiento de los principios, pues en él su principalidad es suplida por la presencia mental. Desde ella, la noción de mundo «implica» la de trasmundo, que se expresa temáticamente en el explícito. Por ahí comparece la temática de la metafísica, que se dirige a conocer el universo según su realidad propia, renunciando a su posesión objetiva, lo que permite conocerlo en su dependencia respecto de Dios. La *generalización o negación* responde, en cambio, a la declaración de la insuficiencia del abstracto para colmar el pensamiento. Esta vía procesativa es la más pertinente respecto de la acción práctica, si bien no supera el carácter de exención del límite mental. En ella el límite sugiere una apertura respecto del *ya* que se puede denominar *todavía-no*. Pero, ésta, para determinarse, necesita volver a la objetividad. Aparece así una determinación segunda, diversa de la determinación primera del mundo, que se puede denominar *todavía-no-ya*. Este es precisamente el estatuto formal de la posibilidad cultural, con la que se abre un futuro proseguible por la acción humana¹⁶.

El hombre al producir no actúa según la estructura causa-efecto. Los productos se encuentran de entrada en el pensar como objetos, y consecutivamente en la acción, no ya como objetos, sino configurándola. De modo que hay una innovación no sólo en el orden de los productos que anteriormente no existían, sino también en cuanto a las acciones que antes no eran posibles. Por eso lo factible no es sólo el producto, sino la acción misma. Así que la acción productiva puede describirse como el *hacer-factible*.

Se puede decir, por tanto, que la acción humana produce *posibilidades*. Pero hay que notar que esas posibilidades no están fuera, como

¹⁵ L. Polo, *CTC*, III, 4.

¹⁶ "La negación metódicamente considerada no recae sobre el fenómeno del mundo, no dispone de él haciéndolo pasivo, sino que hace la posibilidad. Con otras palabras, la posibilidad es factiva en tanto que no hace del mundo un posible. La negación es un método distinto de la razón"; L. Polo, *Hegel*, 405.

algo a lo cual la acción accede, sino que están previamente dentro de la acción misma, configurándola. Y, puesto que las posibilidades dependen del pensar, el hacer significa *saber hacer*, “es un saber indispensable de un hacer por estar impregnándolo en su despliegue mismo”¹⁷. A través de ella el hombre descubre en lo natural *oportunidades* que no se encuentran en ella: en la rama la lanza, en la lanza la flecha, etc. Esto prueba un claro estar por encima de lo natural aprovechándolo, que es una manifestación de la libertad humana. Esto supone una apertura del tiempo humano hacia el futuro diversa de la del tiempo biológico.

Las posibilidades operativas forman el *ámbito* en el que se desarrolla la acción práctica del hombre. Este ámbito se puede denominar *horizonte*. Se trata de un horizonte que no se desplaza, como el físico, sino que es alcanzado en la acción y resurge de nuevo¹⁸. “El hacer se proyecta hacia adelante y abre lo inédito. Pero esa proyección no es absoluta, ya que requiere la conservación de lo antes suscitado”¹⁹. Como la acción sólo puede continuarse a través de los resultados previos, dichas posibilidades determinan la actividad ulterior, imponiéndole un peculiar tipo de necesidad, que podemos llamar *inesquivabilidad*.

Así como la infinitud operativa de la inteligencia prohíbe que haya un objeto último que impida seguir pensando, tampoco existe un objeto último que sature la capacidad productiva del hombre. De ahí que la acción suscite los productos sin detenerse en un producto último. Más bien los incorpora a sí permitiendo siempre nuevas producciones y nuevas acciones. Por tanto, la consideración del ámbito de las producción en un momento dado no permite conocer su desarrollo ulterior mediante reglas internas al mismo. El ámbito de los resultados de la acción no es autosuficiente, porque su clave explicativa se encuentra en la acción misma, que a su vez está posibilitada por el pensamiento. De modo que las repetidas intervenciones humanas modifican continuamente el elenco de posibilidades disponibles.

La filosofía moderna ha dado una gran importancia al ámbito de la acción productiva porque concede un valor radical al resultado (*radical postergado*), pues en ella domina la idea de que la actividad humana es espontánea, es decir, que carece de toda configuración, y por lo tanto aspira a alcanzarla. Pero de este modo el hombre se convierte en un ser embarcado en un proceso de autorrealización. Esta es por ejemplo la postura de Marx. El hombre sería un ser intrínsecamente necesitante que crea con su actividad las condiciones de su existencia, y cuya autorrealización consiste en la recuperación de los resultados de su obrar. Pero, desde las observaciones precedentes, cabe objetar

¹⁷ L. Polo, “La Sollicitudo”, 91.

¹⁸ L. Polo, “La Sollicitudo”, 93-94.

¹⁹ L. Polo, “La Sollicitudo”, 93-4.

que esta descripción es precipitada, porque no tiene en cuenta al menos dos razones por las que resulta imposible que el hombre se produzca a sí mismo. En primer lugar, la existencia de una previa configuración natural, que Polo llama *radical clásico* o *medio*, que, ante todo, se encuentra en la base de su actividad, y, al mismo tiempo, exige un perfeccionamiento también en niveles superiores al de la producción. De ahí que no se pueda calificar la acción productiva como autorrealización, sino como un tipo de perfeccionamiento que consiste más bien en una continuación *-continuatio naturae-*. Y, en segundo lugar, tampoco tiene en cuenta que la autorrealización es imposible porque el ámbito es insaturable: ninguna acción se corresponde con él en toda su amplitud. Por eso el ámbito de la acción no encuentra culminación en sí mismo.

Esta insaturabilidad depende de que el pensamiento objetivo humano comporta un límite. De lo contrario, su trasvase a la acción no daría lugar a la cultura²⁰, es decir, no sería posible que el hombre tuviera que ver en su conducta con posibilidades factivas, en lugar de realidad²¹. Y tampoco sería posible, por lo tanto, que habitara en la condición problemática que la insaturabilidad del ámbito de las mismas determina. El pensamiento objetivo se oculta, impidiendo así la manifestación completa. En la objetividad algo nunca puede aparecer: el presentarla. Por eso también la cultura es indefinida, porque es incapaz de alcanzar una manifestación entera; el pensamiento objetivo que la configura queda siempre a sus espaldas.

Ahora bien, la acción humana se orienta por fines²². Pero si el progreso no tiene culminación —en virtud de la indefinida reapertura de las posibilidades factivas—, el ámbito de la acción humana no permite la existencia de un fin último que dé sentido a todos los fines. La consecuencia clara es que el hombre no puede subordinarse al progreso técnico y cultural, porque de hacerlo se sumergiría en una insalvable desorientación. Por eso, el ámbito de las posibilidades factivas exige ser subordinado —al menos— a los niveles superiores del tener²³. No obstante, no conviene pasar por alto la importancia de la técnica para el hombre, que de hecho constituye una de las modalidades prácticas

²⁰ L. Polo, *Hegel*, 389.

²¹ L. Polo, "La Sollicitudo", 94.

²² L. Polo, *Presente y futuro*, 134-135.

²³ "La desvinculación de los niveles superiores es el problema que subyace a la postura que considera el ámbito de la cultura y de la naturaleza como esferas distintas. Separada de los fines propios del hombre, la cultura se estabiliza convirtiéndose así en un sistema cerrado, que adquiere una esencialidad incuestionable. La imposibilidad de este planteamiento fue ya detectada por Dilthey, pero éste, debido a un planteamiento psicologista, desconocedor de la prioridad del pensar respecto de la cultura, la concibe en términos de ruina y discontinuidad"; L. Polo, "La Sollicitudo", 91; nota 54.

del saber humano, es decir, de enfocar el problema del fundamento y el destino²⁴.

De acuerdo con la acción productiva, el hombre habita el universo convirtiéndolo en mundo. "El mundo es la correspondencia del estar humano con el universo, en tanto que tal estar no se sume en el universo"²⁵. Esta diferencia entre el mundo y el universo alude al carácter diferencial del hombre respecto de este último. Además, como hemos visto, el modo en que la inteligencia accede a estos dos temas es diverso. Lo pertinente respecto al universo es la indagación de sus principios. Esto es lo que la filosofía clásica llamó metafísica. En cambio el mundo aparece como un ámbito problemático, cuya problematicidad estriba precisamente en la inderivabilidad de un fundamento. En consecuencia, no se puede hacer una metafísica de la cultura porque la cultura no da para tanto. En efecto, la cultura no remite a un fundamento sino al hombre que es su autor, desde su característica de pensante según el límite mental.

Esto nos da una pista para comprender la diferencia entre el planteamiento ontológico de Heidegger y la metafísica clásica. La pregunta por el sentido del ser no es la indagación por el fundamento, cuyo método no puede ser la pregunta, que corresponde a la prosecución generalizante. Si la realidad que se enfoca es la del mundo en que se desarrolla la conducta humana, el sentido del ser aparece como lo que está más allá del interés. Heidegger "trasciende el plano del interés, pero al hacerlo se planta ante la nada. Está claro que con la nada no puede hacerse nada. Los entes sí permiten la pragmática, pero el sentido del ser (si se atiende al sentido del ser), no"²⁶. Si se trasciende el plano de la pragmática, se desemboca en una teoría del arte. El objeto artístico es un ente peculiar con el que se corresponde una conducta contemplativa afín a la posesión objetiva. Por eso se puede considerar como un salir del plexo desde dentro del mismo²⁷.

3. El lenguaje como clave de la «*continuatio naturae*».

Como vimos, el saber hacer depende del saber hablar. La hegemonía del lenguaje sobre la acción es la percepción que subyace a la *magia* como modalidad sapiencial, pues en ella el lenguaje se ve como po-

²⁴ L. Polo, *CTC*, II, 310 ss. En el curso de esta exposición comparecerán las otras dos: la magia y el mito.

²⁵ L. Polo, *Presente y futuro*, 143.

²⁶ L. Polo, *CTC*, II, 75.

²⁷ En alguna ocasión Polo ha dicho que la belleza es el *marchamo de coherencia entre lo corpóreo y lo espiritual*. La posibilidad de una producción en orden a la contemplación parece apuntar a esa coherencia.

der²⁸. Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, este último es la capacidad de articular que deriva directamente del pensamiento. Por eso también explica, dentro de la *continuatio naturae* en un nivel más profundo, por más próximo al pensar, la conexión propia de la cultura: “el lenguaje es el conectivo del interés vertido en el entorno”²⁹.

Polo glosa ampliamente la indicación aristotélica del modo en que el lenguaje humano es posible en virtud de órganos cuya función biológica primera es distinta. Los órganos fonadores son los mismos órganos respiratorios o del aparato digestivo, pero a los que se ha dotado de una función nueva. Esa función no modifica su constitución natural, pero le otorga un nuevo sentido. A su vez, la voz es un fenómeno físico que se convierte en portador de significado³⁰. Según Polo éste es el paradigma de la cultura como *continuatio naturae*³¹.

“El ser capaz de tener es animal con manos, y a la vez, solidariamente, animal hablante. El que tiene es capaz de referirse con lo que tiene a otra cosa; esa relación de referencia de una cosa a otra cosa es el signo”³². En esta caracterización se revela el carácter sistémico de los diversos aspectos del hombre que caracterizan el tratamiento de la esencia del hombre en la antropología poliana. “Se habla porque se quiere hablar (...). Pero no se piensa porque se quiere. Por lo tanto, el lenguaje es consecutivo al pensamiento porque es el modo como el pensamiento entra en el orden de la voluntad”³³.

“Las palabras abren posibilidades desde las cosas. No las reflejan simplemente: abren el mundo de la creatividad cultural”³⁴. Pero si el lenguaje estuviera naturalmente fijado no permitiría dicha creatividad. Por eso una de las características del lenguaje es su *convencionalidad*. El lenguaje no puede estar determinado por la naturaleza biológica del hombre, porque, de ser así, no consentiría ser vehículo de lo que de suyo está por encima ella, ni puede ser natural en el sentido de corresponderse simétricamente con lo real, pues en ese caso sería inutilizable, por excesivamente prolijo. Pero tampoco puede estar determinado totalmente por parte del pensar, porque es un descenso respecto de él. Este descenso se debe a la intención pragmática que conlleva, ajena de suyo a las reglas lógicas, que le lleva a tomar como vehículo lo material, ya que la comunicación es “el camino hacia otro que la voluntad hace

²⁸ L. Polo, *CTC*, II, 311. Para Polo ésta es la modalidad sapiencial más antigua.

²⁹ L. Polo, *CTC*, II, 311.

³⁰ L. Polo, *Quién es el hombre*, 161 ss. Respecto a la suspensión de la intencionalidad sensible que comporta el uso de los signos, *CTC*, I.

³¹ “El hombre es un animal simbólico y esto radica en el lenguaje como *continuatio naturae*. Esta es la índole de la cultura”; L. Polo, *Quién es el hombre*, 167.

³² L. Polo, “Tener y dar”, 207.

³³ L. Polo, “Ser y comunicación”, 70-71.

³⁴ L. Polo, *Quién es el hombre*, 170.

emprender al pensamiento y, como no lo puede hacer en términos de pensamiento estricto, lo hace de una manera instrumental”³⁵.

“El lenguaje es un descenso del conocimiento hacia la práctica. Y en este sentido es instrumental”³⁶. De este modo se entiende el estatuto de la hermenéutica, pues “la hermenéutica es, en definitiva, saber práctico. La razón social es razón hermenéutica y, en tanto, que tal, no es enteramente sistemática. La hermenéutica es la renuncia al sistema, porque el estatuto del conocimiento práctico está mezclado, no es pura razón”³⁷.

La necesidad de acudir a lo inferior para expresarse, puede parecer una limitación para el hombre considerado como ser intelectual; pero, bien examinado, se percibe que no es así, pues de lo contrario no se podría llevar a cabo la *continuatio naturae*, es decir, nuestra condición biológica quedaría irremisiblemente al margen de nuestra intelectualidad. Por otra parte, en la medida en que dicha continuación exige la objetivación externa para hacerse efectiva se trata de una continuación *fingida (ficta)*, en el sentido fuerte de la expresión.

Pero no por comportar un descenso esta ficción está desprovista de reglas, como demuestra el ejemplo mismo de lenguaje que sin ellas no podría cumplir su cometido. “La convencionalidad del lenguaje no es ajena a las reglas. La sintaxis es lo sistémico del lenguaje. Esto preanuncia lo ético, cuyo valor normativo es más que convencional”³⁸. La conexión de la cultura con la ética se hace más explícita en la norma jurídica.

La consideración del lenguaje como paradigma de la cultura arroja mucha luz sobre ésta. Permite comprender su significado práctico, sin separarla por ello del pensar. Además permite acceder a una dimensión esencial de la cultura: su papel en la relación interpersonal. Pero, a partir de este momento, la exposición cabal de nuestro tema reclama presentar un tercer sentido de lo radical, que es el primero en el orden de la radicalidad, el que Polo llama *radical cristiano* o *radical personal*.

4. El radical personal y la cultura.

Precisamente lo más radical en el hombre estriba en ser persona, y por lo tanto un ser irreductible al universo, creado –por así decir– por su cuenta. Respecto del ser fundamental del universo, el ser personal es otro sentido de la creación que no se limita a existir, sino que más

³⁵ L. Polo, “Ser y comunicación”, 71.

³⁶ L. Polo, “Ser y comunicación”, 70.

³⁷ L. Polo, *Claves*, 146.

³⁸ L. Polo, *Quién es el hombre*, 170

bien su carácter de acto es *coexistir*. “La persona es la profundidad misma, la radicalidad del ser considerada no en cuanto que cerrada, sino al revés, precisamente en tanto que abierta”³⁹. Se trata de una novedad radical, que por eso engendra novedades. La persona es *además*; es además respecto de la presencia mental, y es además respecto del universo mismo. De ahí que coexista con el universo y, de un modo diverso, con las otras personas, porque la persona sola es la desgracia pura, pues su efusividad se dirigiría a la nada⁴⁰.

Tanto el interés como la presencia mental son indicios de la persona, pero ésta no se agota en ellos. Es la persona también quien da razón de la perfección intrínseca de la naturaleza, que son los hábitos. Pero todos estos modos de tener quedan por debajo de ella, puesto que la persona se distingue realmente de su esencia, distinción ésta que marca su dependencia de su creador. Desde la radicalidad del ser personal, los diversos modos de tener que corresponden a la esencia humana se pueden caracterizar como *disponer*, a la vez que encuentran una clave más alta de comprensión, que es la propiamente personal: el tener se subordina al dar⁴¹. Precisamente la distinción real aplicada a la persona significa que ésta no puede encontrar en su esencia la réplica personal que exige su condición, y sin la cual sería un absurdo.

Si consideramos estas breves indicaciones de la antropología trascendental presentada por Polo en relación al tema que nos ocupa, nos encontramos en condiciones de determinar un poco mejor qué es la cultura respecto del hombre. En primer lugar hay que señalar que la persona no se agota en ella. La cultura se encuentra más bien en el orden de la esencia de la persona. Pero tampoco se identifica con su esencia, pues, como hemos visto, la esencia va más allá de la cultura, ya que los hábitos no pertenecen a esta última. En este sentido, se puede caracterizar la cultura como la solución del hombre al problema que plantea que una pluralidad de personas comparta la misma naturaleza⁴². De acuerdo con las condiciones anteriormente descritas en que este problema debe ser resuelto, se trata de una respuesta que ni está determinada, ni es única ni infalible, lo cual da razón de su diversidad. Al mismo tiempo se comprende que la razón de su normatividad se debe a que debe ser coherente con su autor.

5. La historia como situación.

“Precisamente porque el hombre no es un resultado, y la acción no es idéntica a la existencia humana, el ámbito insaturable por ella ha de

³⁹ L. Polo, “Ser y comunicación”, 73.

⁴⁰ L. Polo, “La Sollicitud”, 84.

⁴¹ L. Polo, “Tener y dar”.

⁴² L. Polo, “Doctrina social”, 120.

ser referido al hombre en el modo de una conexión que para la persona es simplemente situacional. La conexión de persona y situación trae ante la mirada la historia. El alcance de los radicales de occidente se pone a prueba en el desarrollo de este tema⁴³.

“Lo más peculiar de la *situación* es que es insostenible, que es *improrrogable*. No se puede estar siempre en la misma situación, y en la medida en que el hombre se mantiene en su situación, o, lo que es lo mismo se exime de cambiar de situación, se autodestruye. (...) Además las situaciones *no son intercambiables*: en cada caso hay una situación⁴⁴. En atención a estas notas no tiene sentido plantear la conservación de la cultura como un valor en sí mismo, como si se tratara de un sistema cerrado y autosuficiente. Al contrario, el hombre se encuentra siempre instado a actuar, por lo que el patrimonio recibido siempre varía, y siempre aparecen problemas nuevos que exigen nuevas soluciones. La novedad es el acicate que despierta las energías humanas. Por eso en alguna ocasión Polo ha calificado a lo nuevo como imperativo categórico⁴⁵. Sin embargo, esto tampoco justifica el empeño por demoler el patrimonio recibido, ya que comportaría la pérdida de posibilidades. Pero las posibilidades están orientadas hacia el futuro, lo que concede a la historia su carácter direccional.

La variación de las situaciones constituye la *intrahistoria*; así podemos definir lo histórico como “la trasmutación de una situación en otra en virtud de la libertad⁴⁶. Ahora bien, lo que en ningún caso es posible es que el hacer humano rebasa desde dentro –prácticamente– la situación en que se encuentra. El hombre es un ser libre que dispone en situación, y dicha situación es un grado de estabilización del disponer esencial, y, por tanto, *insuperable* mediante el ejercicio dispositivo. Pero hablar de situación sugiere que la historia no es la única situación en que el hombre puede disponer. De hecho, como la situación presente no puede ser colmada con los resultados del obrar humano, pues ninguna acción se puede corresponder con la indeterminación del ámbito, se puede calificar como *situación problemática práctica general*⁴⁷. Está aquejada, por lo tanto, de una deficiencia que permite ca-

⁴³ L. Polo, “La Sollicitudo”, 95.

⁴⁴ L. Polo, *Presente y futuro*, 143.

⁴⁵ “La idea de historia es una idea netamente cristiana. La idea de historia se distingue de la de cosmos. Lo característico de la idea de historia es su signo *dirrecional*, que rebasa radicalmente el carácter cerrado de la idea de cosmos. La historia es el ámbito en que tienen lugar novedades radicales. Los acontecimientos históricos son aquéllos en que se concreta el carácter «ex novo» con mayor intensidad”; L. Polo, *Presente y futuro*, 142.

⁴⁶ L. Polo, *Presente y futuro*, 143.

⁴⁷ No obstante, este no es el único sentido de historia aunque condiciona de algún modo los demás. El hombre también se encuentra pensando o amando, puede buscarse en Dios y encontrarse, L. Polo, *Hegel*, 374. Se puede hablar así de otros tipos de historia que no son la historia de los hechos humanos como la

racterizarla como decaimiento de una situación originaria, que podemos llamar Antehistoria. Conviene notar que este decaimiento se corresponde con el oscurecimiento de la condición personal del hombre que conlleva el límite inherente a su operación intelectual⁴⁸. El *mito* se refiere a ello de un modo práctico, al explicar la situación del hombre como un decaimiento de una plenitud que contiene un elemento irreducible al poder cósmico. Por otra parte, puesto que el hombre no se encuentra definitivamente instalado en la historia, sino que la abandona, y la historia en sí misma no puede culminar, se puede hablar de una situación diversa, que podemos llamar Posthistoria⁴⁹.

La concepción de la historia y la cultura desde el radical personal o cristiano permite resolver las deficiencias del radical clásico. El problema de permanecer en el radical clásico consiste en que desde él resulta imposible hacerse cargo del ámbito de la acción productiva, del *facere*, porque en él no pueden lograrse los fines naturales del hombre. Esto permite comprender la visión aristotélica –reflejo de la mentalidad de su tiempo– según la cual la actividad productiva es actividad servil, alejada del logro de la perfección de lo propiamente humano. De este modo se renuncia a la rectificación del tiempo histórico. La concepción cíclica del tiempo histórico es una consecuencia de esta renuncia⁵⁰. En resumidas cuentas, el radical clásico, aun siendo superior, o sea, más radical, que el moderno, es incapaz de hacerse cargo de él.

Al entrar en juego la persona, se percibe, en cambio, que ni la acción ni el producto son la persona, sino *de* la persona. Pero no de un modo estático, puesto que la persona se refiere a destinatarios. “Los destinatarios de la acción son: el universo material, al que perfecciona o deteriora; el actor, que se compromete en la acción y es afectado positiva o negativamente por ella; el beneficiario, que son otras personas humanas, para las que la acción es beneficiosa o nociva; Dios, que es quien encomienda al hombre el hacer; a quien puede y debe ser ofrecido, y juzga su valor en última instancia, aceptándolo o no”⁵¹. De modo que la acción poética puede ser descifrada como un símbolo, sin perder por eso su realidad propia. Por eso desde este radical, dicha actividad no es sólo continuación de la naturaleza; una continuación que, por otra

Historia del pensamiento o la Historia de la Salvación. I. Falgueras, “Leonardo Polo ante la filosofía clásica y moderna”, en *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994.

⁴⁸ “La situación histórica, como situación insuperable, se corresponde en el conocimiento con un límite según el cual se obtiene y dispone objetivamente”; L. Polo, *Hegel*, 389.

⁴⁹ Sin embargo, determinar el contenido de estas dos últimas nociones corresponde a la Teología, pues la información que de ellas tenemos es de carácter revelado.

⁵⁰ L. Polo, “La Sollicitudo”, 114.

⁵¹ L. Polo, “La Sollicitudo”, 94-95.

parte, en virtud de la pérdida de las posibilidades efectivas que comporta la muerte, está destinada a dejar en algún momento de continuar *mi* naturaleza.

6. El estatuto interpersonal de la acción: la sociedad.

Esta orientación a destinatarios de la acción personal nos obliga a tratar todavía un tema más sin el cual la cultura no estaría definitivamente encuadrada. Se trata de la sociedad. Ante todo, conviene situar la noción de sociedad en el lugar que ocupa respecto del ser personal. "Intimidad y manifestación no son idénticas en el hombre (el hombre no es Dios). Surge así la distinción persona-sociedad"⁵². Pero la manifestación es la exigencia primera de la actividad del ser personal. Una intimidad inevitablemente cerrada en sí misma es intrínsecamente contradictoria, puesto que, como vimos, la persona exige la réplica personal⁵³. Por lo tanto, la sociedad es previa a cualquier actividad propiamente humana, es decir, que manifieste a la persona como tal⁵⁴. En otras palabras, la sociedad puede faltar en absoluto, pero, en la medida en que hay actividad humana, no puede faltar.

Pero esa manifestación no se puede llevar a cabo mediante características individuales. El hombre no aparece de entrada ante los demás como persona irrepitable sino en la medida en que consigue personalizar características que, de suyo, pueden ser comunes a otros individuos. Se trata de lo que la filosofía clásica llama *tipos* («trópoi»), que para Polo constituyen el estatuto de la manifestación humana. Una ilustración de esto la encontramos en la relación entre la moda y el estilo. Las modas están constituidas por elementos comunes epocales reconocibles por todos. En cambio el uso de las modas no es humano mientras el hombre al usarlas no consiga diferenciarse y aparecer como persona⁵⁵. Así, por ejemplo, son tipos los diversos tipos de ciudadanos, las diversas funciones sociales, etc. La convivencia humana consiste en la conexión de los tipos.

⁵² L. Polo, "La Sollicitudo", 101.

⁵³ L. Polo, "Libertas transcendentalis", 714.

⁵⁴ "Para afirmar que nos encontramos ante un instrumento técnico, la condición más importante es ésta: que el elemento del mundo exterior que el hombre asocia a su operar *quede incorporado a la Humanidad de manera superior a la pura asimilación psicológica individual*. Los hallazgos del hombre traspasan el puro ser pensado por alguno, y quedan socializados, constituyendo un punto de partida para otros posibles inventos (...). Puede decirse que no habría técnica sin sociedad ni tampoco sociedad sin técnica. Es evidente que lo que está escrito en un libro (espíritu objetivado) estuvo primero dentro del pensamiento (situación subjetiva de lo espiritual). La técnica progresa porque la razón humana es objetivable de modo transpsíquico"; L. Polo, *Presente y futuro*, 133.

⁵⁵ L. Polo, *Quién es el hombre*, 55.

Si ninguna acción es humana si no es al tiempo social, no se puede afirmar que la sociedad dependa de algún acto humano fundacional. Sin embargo, esto no quiere decir que la actividad humana social no esté sujeta a la libertad. En cuanto que referida a la sociedad, la libertad es dispositiva en orden a *alternativas*, que comportan un uso más fuerte de la libertad que el que comparece en las *oportunidades*. Cada alternativa es una regla de la conexión de tipos, que puede ser verdadera o falsa. La alternativa falsa primaria es la denegación de la manifestación. Ahora bien, como la manifestación no puede no darse –es indefectible–, su resultado es una degradación de la conexión entre los tipos, que estriba en la prevalencia de unos tipos sobre otros. De este modo la manifestación personal empeora, hasta el punto de que algunos tipos pueden llegar a ser tratados como no humanos, desconociendo su condición personal. En esto consiste el conflicto social.

El ideal clásico de sociedad consiste en la armonía social. Pero la armonía no se puede conseguir a costa de la parcelación humana. Por eso lo más importante de la productividad social –productividad que niegan las concepciones estatistas de la sociedad, como la de Hobbes– es la superación de la limitación de los agentes sociales. Identificarse con un tipo es reductivo, una auto-limitación: conformarse con la condición humana sólo en parte. Si los distintos tipos se comunican, superan estas limitaciones. En esto consiste el régimen mixto que formula Aristóteles. Por su parte, el ideal cristiano aporta un sentido de la comunidad más intenso, por más acorde con la condición personal y se propone la solidaridad. En virtud de este ideal se considera que no puede perseguirse la armonía social a costa de recortar la manifestación personal.

De aquí se desprende que una sociedad realmente humana no permite la distinción tajante y unilateral entre los que mandan y los que obedecen, o, diciendo lo mismo de otro modo, el que obedece no debe considerarse un instrumento inerte, pues equivale a no reconocerlo como persona. Además de este modo se pierde lo que puede aportar como persona. Puesto que el estatuto de la razón práctica es el de *razón correcta*, ya que mejora a partir de su ejercicio corrigiéndose, cabe decir que el uso inferior de la razón práctica es precisamente el que se dirige hacia lo inerte, puesto que la corrección es muy superior cuanto más actúan como personas sus destinatarios, pues en este caso pueden mejorar la acción con su propia experiencia e iniciativa. También por eso no es un síntoma de salud social que todos estén de acuerdo, como señala Aristóteles, sino más bien de inercia y baja productividad social. Por el contrario, es índice de la salud de la sociedad que se mande y obedezca alternativamente⁵⁶.

⁵⁶ L. Polo, “Ricos y pobres”, 134-143.

Resumiendo, podemos definir la sociedad como *el encauzarse según tipos la manifestación indefectible, y sujeta a alternativas, de la convivencia humana en cuanto que humana*. Con ello estamos en mejores condiciones para ver la relación de la acción productiva con la historia y la sociedad. “En cuanto vertida en la acción, la historia es la exigencia de dar razón del pasado. Pero esta exigencia depende de un requisito, que es la sociedad. En cuanto que requisito, la sociedad es la medida en que la exigencia se cumple”⁵⁷. Las alternativas como estatuto de la manifestación pueden ser más o menos propicias para la efectución de posibilidades nuevas. Pero la sociedad no se confunde con la producción. Su estatuto se nota a medio camino entre la producción y la historia. En la producción predomina la consideración de la posibilidad *in fieri*, mientras que en la sociedad se considera *in facto esse*. La sociedad guarda las posibilidades en orden a reponerlas en acciones configuradas. En la historia en cambio se conservan posibilidades factivas que no se hacen, y cuyo carácter típico es en la actualidad conectivamente nulo. Por eso en ella la consideración *in facto esse* se desvincula de la consideración *in fieri*. Así que a la sociedad le corresponde un papel intermedial. Sin la sociedad el pasado no sería aprovechable hoy. El aprovechamiento es la conexión de los tipos, que, a su vez, permite proseguir la acción, pues sin esa conexión –sin sociedad– la acción productiva no existiría.

Vista la acción productiva en el marco de la sociedad, se ve todavía con más claridad la superioridad del lenguaje sobre la producción. El lenguaje permite la comunicación interpersonal precisamente a través de realidades materiales que puede convertir en vehículo de comunicación. Además sin la comunicación lingüística la técnica sería imposible, porque los instrumentos no podrían ser socializados.

7. La muerte y la índole simbólica de la cultura.

De acuerdo con lo dicho, la cultura es el nivel dispositivo básico y al tiempo inferior del hombre. Pero si bien la destinación humana no puede lograrse en ella, esto no impide que refleje también las dimensiones más radicales del hombre. Como ya se ha sugerido, un modo de enfrentarse a la limitación de la cultura es considerar un asunto que para el hombre es enigmático: la muerte. Su carácter enigmático se corresponde con el que también tiene el cuerpo humano respecto del pensar⁵⁸. La muerte tiene que ver con el tiempo humano. Pero ese

⁵⁷ L. Polo, “La Sollicitudo”, 99.

⁵⁸ Su carácter de impensado constituye una acepción de la facticidad que L. Polo denomina «cuarto sentido del hecho», y cuyo tratamiento se puede encontrar en *CTC*, III, 413 ss y *Hegel*, 434 ss.

tiempo, no es la única dimensión del hombre. El hombre es un ser espiritual porque es capaz de levantarse sobre lo efímero y considerar lo extratemporal. Esto es la condición de posibilidad de la cultura, pero también alude a que el hombre no se agota en la temporalidad. De hecho la articula de un modo propio, es decir, según la presencia, que es su forma inmediata de conocimiento intelectual. Hemos visto también que esa forma de estar en el universo convirtiéndolo en mundo es la condición de posibilidad de la cultura. La cultura misma es, por tanto, una manifestación de la espiritualidad humana. Precisamente el hombre se enfrenta al problema de la muerte porque es más que temporal. Pero, al hacerlo, la ve como un desgarramiento, pues con ella pierde el mundo. La estrecha conexión entre la *continuatio ficta naturae* y la muerte, que es su pérdida, hace que las diversas posturas ante la muerte comporten otras tantas visiones de la cultura.

El elemento cultural en que se refleja esta limitación de la cultura es la religión, como modalidad práctico-sapiencial. La religiosidad “no es una teoría acerca de Dios, sino un saber acerca de un poder en relación con el cual el hombre interpreta su propio poder en el tiempo y el cuidar de sí (por eso la religiosidad es un factor de la cultura)”⁵⁹. Ésta es la línea en que la cultura alude a lo divino. Si esa alusión falta, aunque sea de un modo oblicuo, “estaría, como cultura, truncada, porque lo estaría su misma índole simbólica: no habría nada que descifrar en ella, por lo que sólo sería una fase derivada y terminal a punto de desaparecer, abandonada por el interés humano”⁶⁰. La religiosidad conserva la apertura de la cultura a la destinación humana, o sea, mantiene la exigencia de que el hacer humano sea descifrado.

Su característica de límite se ve en la percepción de lo santo, propia de la religiosidad humana. Lo santo es precisamente aquello ante lo que el lenguaje enmudece. El símbolo inefable proyecta sobre la cultura una anulación peculiar que es la ascética. Ésta se limita a indicar que la cultura no es lo definitivo. “Ahora bien, la anulación ascético-religiosa de la cultura no es completa: sencillamente indica que el entresijo de la cultura se distingue de lo santo. Por lo tanto, si lo santo se desvelara, la ascética conectaría con la simbólica cultural y la descifraría”⁶¹.

José Ignacio Murillo
Pontificio Ateneo della Santa Croce
Via S. Girolamo della Carità, 64
0186 Roma Italia

⁵⁹ L. Polo, *Quién es el hombre*, 226.

⁶⁰ L. Polo, *Quién es el hombre*, 225.

⁶¹ L. Polo, *Quién es el hombre*, 242.