

LEONARDO POLO

EL YO

Presentación, estudio introductorio y notas de
Juan Fernando Sellés

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Angel Luis González
DIRECTOR

Rubén Pereda
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA xxxx -xxxx
Pamplona

Nº 170: Leonardo Polo, *El yo*.
Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés.

© 2004. Leonardo Polo
Juan Fernando Sellés.

Redacción, administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.
EUROGRAF. S.L. Polígono industrial. Calle O, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

TABLA DE ABREVIATURAS.....	7
PRESENTACIÓN.....	9
ESTUDIO INTRODUCTORIO: EN TORNO A LA DISTINCIÓN REAL ENTRE LA PERSONA Y EL YO EN EL HOMBRE (Juan Fernando Sellés).....	13
1. PLANTEAMIENTO.....	13
2. ENCUADRAMIENTO.....	15
3. SOBRE LOS SINÓNIMOS DE “HOMBRE”.....	17
4. LA DISTINCIÓN REAL ENTRE EL YO Y LA PERSONA.....	20
5. EL “YO” EN EL PENSAMIENTO GRIEGO CLÁSICO Y EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL.....	23
6. EL “YO” EN LA FILOSOFÍA MODERNA.....	25
7. EL “YO” EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA.....	29
8. EL CONOCIMIENTO DIRECTO DEL YO.....	32
9. LA APERTURA COGNOSCITIVA Y CONCOMITANTE DE LA PERSONA RESPECTO DE SÍ.....	36
LEONARDO POLO: EL YO.....	39
I. EL YO EN DESCARTES Y KANT.....	41
1. EL SUJETO ANTE LA DUDA Y LA CERTEZA: DESCARTES.....	41
2. EL YO LINGÜÍSTICO.....	46
3. EL YO KANTIANO.....	52

II. EL YO SEGÚN LEIBNIZ Y HEGEL.....	61
1. EL SUJETO ABSOLUTO HEGELIANO DESDE LA SUSTANCIA ESPIRITUAL DE LEIBNIZ.....	61
2. EL YO HEGELIANO COMO POTENCIA, DINAMISMO INFINITO, TIEMPO Y NEGATIVIDAD	65
3. CRÍTICA HEGELIANA DEL YO GRIEGO.....	68
4. CRÍTICA HEGELIANA DEL INDIVIDUALISMO	70
5. EL YO COMO AUTOSOTERIOLOGÍA DIVINA.....	73
6. REVISIÓN DEL YO HEGELIANO	75
III. EL YO: ¿DESDE ARISTÓTELES O DESDE MARX?	81
1. LA PRIORIDAD DEL ACTO RESPECTO DE LA POTENCIA EN EL YO	81
2. LA CRÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN	84
3. EL HOMBRE COMO ORDENADOR ORDENADO.....	86
4. LA INSUFICIENCIA DEL ORDEN EN EL ROMANTICISMO ALEMÁN	88
5. EL CUERPO: ORDEN HUMANO HEREDADO	91
6. ¿YO NECESITANTE O YO ORDENADO Y ORDENADOR?	96
IV. DEL YO SOCIAL A LA DISTINCIÓN REAL TOMISTA.....	101
1. EL YO: UNA SÍNTESIS DE ALMA Y CUERPO	101
2. EL YO EN EL ORDEN SOCIAL	102
3. EL SUJETO POLÍTICO	105
4. EL EXISTENTE HEIDEGGERIANO.....	106
5. A RAÍZ DE LA DISTINCIÓN REAL TOMISTA.....	110
V. EL YO DESDE HEIDEGGER.....	115
1. SER Y PENSAR.....	115
2. LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA DE <i>BEFINDLICHKEIT</i>	118
3. DISCUSIÓN DE LA SOLUCIÓN HEIDEGGERIANA	120
4. LA TRAYECTORIA DE LA MODERNIDAD	123
5. EL <i>DASEIN</i> HEIDEGGERIANO.....	126

6. NI CONOCIMIENTO DIRECTO NI REFLEJO	128
VI. HABER Y EXISTIR, PENSAR Y SER	131
1. LA PERSONA ES <i>ADEMÁS</i> RESPECTO DEL PENSAR.....	131
2. LA IMPOSIBILIDAD HEIDEGGERIANA DE LA AUTOCONCIENCIA	133
3. DE LA PRETENSIÓN DE AUTOCONCIENCIA A LA ANGUSTIA.....	137
4. PRETENSIÓN DE SÍ E IDENTIDAD	141
5. DE LA PRETENSIÓN DE SÍ A ESTAR A LA ESPERA.....	142
6. VOLUNTAD DE PODER Y YO NIETZSCHEANOS	146

TABLA DE ABREVIATURAS

<i>Evidencia y realidad</i>	<i>Evidencia y realidad en Descartes</i> , 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>El acceso</i>	<i>El acceso al ser</i> , 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2004.
<i>El ser</i>	<i>El ser</i> . Tomo I: <i>La existencia extramental</i> , Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1997.
<i>Curso de teoría</i> , I.....	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo I, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1987.
<i>Curso de teoría</i> , II	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo II, Eunsa, Pamplona, 3ª ed., 1998.
<i>Curso de teoría</i> , III	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo III, Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999.
<i>Curso de teoría</i> , IV	<i>Curso de teoría del conocimiento</i> . Tomo IV, 2ª ed., Eunsa, Pamplona, 2004.
<i>Hegel</i>	<i>Hegel y el posthegelianismo</i> , 2ª ed. corregida, Eunsa, Pamplona, 1999.
<i>Quién es el hombre</i>	<i>Quién es el hombre. Un espíritu en el tiempo</i> , Rialp, Madrid, 5ª ed., 2003.
<i>Presente y futuro</i>	<i>Presente y futuro del hombre</i> , Rialp, Madrid, 1993.
<i>Ética</i>	<i>Ética: hacia una versión moderna de los temas clásicos</i> , Aedos-Unión Editorial, Madrid, 2ª ed., 1997.
<i>Introducción</i>	<i>Introducción a la Filosofía</i> , Eunsa, Pamplona, 3ª ed. 2002.
<i>Sobre la existencia</i>	<i>Sobre la existencia cristiana</i> , Eunsa, Pamplona, 1996.
<i>La persona humana</i>	<i>La persona humana y su crecimiento</i> , Eunsa, Pamplona, 2ª ed., 1999.

- Nominalismo* *Nominalismo, idealismo y realismo*, Eunsa, Pamplona, 4^a ed., 2001.
- Antropología de la acción*. *Antropología de la acción directiva*, Aedos-Unión Editorial, Madrid, 1997. Coautor: Carlos Llano.
- La voluntad (I)* *La voluntad y sus actos (I)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 50, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- La voluntad (II)* *La voluntad y sus actos (II)*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n° 60, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.
- El significado*, *El significado del pudor*, Colección Algarrobo, Universidad de Piura, 1991.
- El profesor*, *El profesor universitario*, Bogotá, Universidad de La Sabana, 1997.
- La empresa*, *La empresa frente al socialismo y al liberalismo*, Universidad de Piura, editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985.
- Antropología, I* *Antropología trascendental*. Tomo I: *La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999.
- Antropología, II* *Antropología trascendental*. Tomo II: *La esencia de la persona humana*, Eunsa, Pamplona, 2003.

PRESENTACIÓN

Este trabajo de Leonardo Polo sobre *El yo* corresponde a la transcripción de grabaciones de clases orales del Curso de Doctorado que, con ese título, impartió en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Navarra en 1991, que he corregido, puntuado y ordenado someramente. Una parte de este Curso (los capítulos I y II), aunque corregida de otro modo, está publicada en *Antropología II*¹. A pesar de ello ha parecido pertinente volver a incluir aquí esos apartados a fin de dar una visión más unitaria con el resto del curso.

Es preciso advertir que, dado que este Curso responde a la transcripción dichas exposiciones orales, el lector se encontrará con reiteraciones, modos de decir, expresiones, preguntas retóricas, ejemplos, etc., que son más propios del lenguaje oral que del escrito. Con todo, la ventaja que ello ofrece es que esas formas lingüísticas facilitan la comprensión del contenido.

He dividido el Curso en seis capítulos, en consonancia con la diversidad temática que he encontrado. Para facilitar la lectura y comprensión del texto, he dividido cada capítulo en diversos epígrafes, también según la diversidad de asuntos hallados.

En el *primer capítulo* Polo aborda cómo la filosofía moderna (Descartes, Kant, Fichte, Hegel) llega al *yo* buscando el criterio de *certeza* cognoscitiva. Frente a esos parámetros, la tesis que Polo defiende es que “el criterio de certeza es la pérdida de la verdad: su sustitución”².

En el *segundo* explica cómo en Hegel el *yo* es el paso de la sustancia espiritual de Leibniz al sujeto absoluto. Ahora bien, la tesis hegeliana –según Leonardo Polo–

¹ Cfr. POLO, L., *Antropología*, II, Iª Parte, A: Síntesis histórica.

² Cfr. *Id.*, *Evidencia*, cap. I: El voluntarismo cartesiano.

es incorrecta, porque “el absoluto no se construye con una historia total, y eso porque la historia no tiene término desde sí misma”³.

En el *tercero* Polo parte, para entender el yo, de la prioridad ontológica del *acto* respecto de la *potencia*, tesis netamente aristotélica⁴. Pero añade que esa potencia no tiene por qué ser necesariamente finita o limitada, sino que puede crecer irrestrictamente, como sostiene la filosofía medieval respecto de nuestras facultades superiores: inteligencia y voluntad⁵.

En el *cuarto* estudia cómo se vincula el yo con el cuerpo y el alma, tema nada fácil, y que ha llevado a Polo a distinguir realmente entre *espíritu*, *alma* y *cuerpo*⁶; distinciones en cierto modo equivalentes a las que en otros trabajos denomina *persona* o *acto de ser*, *esencia* y *naturaleza*⁷.

En el *quinto* se atiende a la propuesta antropológica heideggeriana según la cual se busca el conocimiento del yo a través de la noción de *Befindlichkeit*⁸. Polo advierte que lo que late en el fondo de esa indicación es la búsqueda de la identidad humana, pretensión a la que responde negativamente trayendo a colación la distinción real tomista entre *actus essendi*–*essentia* en la criatura⁹.

El *sexto*, y último, se abre con la tesis poliana de que el *ser* del hombre es “*además*” de su pensar, noción que engarza con el planteamiento de su *Antropología trascendental*¹⁰. *Además* no sólo indica que el acto de ser o núcleo personal humano es superior a la esencia humana e irreductible a ella, sino también que su ser constituye un rebrotar insistente¹¹.

³ Cfr. *Id.*, *Antropología* II, IIIª Parte, A: Historia y metafísica. Cfr. asimismo: *Hegel*, cap. I, I, C, 2: Interpretación de la posibilidad hegeliana a partir de Leibniz.

⁴ Cfr. *Id.*, *Introducción*, IIª parte, 5: Aristóteles: la inducción y los hábitos. La potencia y el acto.

⁵ Cfr. *Id.*, “La esencia del hombre”, Conferencia pronunciada el 25-XI-1994 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga (*pro manuscripto*).

⁶ Cfr. *Id.*, *Quién es el hombre*, VIII: El hombre es más que naturaleza; es espíritu.

⁷ Cft. *Id.*, *Antropología*, I y II.

⁸ Cfr. *Hegel*, cap. I, IV, A: Lógica y vida; *Ibid.*, cap. II, VII, A: Del fracaso de la dialéctica a la dialéctica como fracaso; *Ibid.*, cap. V, II, B, 2: Comentario.

⁹ Cfr. *Id.*, *La distinción real entre esencia y existencia*, Roma, 1954, *pro manuscripto*.

¹⁰ Cfr. *Id.*, *Antropología*, I, IIª Parte, cap. IV: Exposición del carácter de *además*.

¹¹ Baste, de momento, con la siguiente caracterización: “Lo que llamo carácter de *además* resulta difícil de exponer; incluso a primera vista parece un artificio meramente lingüístico, pues “*además*” es un adverbio. ¿Qué puede significar que la co-existencia humana es un adverbio? El maestro Eckhart lo indicó al decir que el Hijo de Dios es el Verbo, y el hombre el adverbio. El adverbio es en virtud del

En este Curso, Polo realiza un repaso de la historia del pensamiento occidental en orden a dirimir cómo se ha entendido el *yo* en cada una de las épocas y pensadores más representativos: Platón, Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Hobbes, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Kierkegaard, Heidegger, etc. La lectura de estas páginas ofrece, sin duda, una versión penetrante de la historia del pensamiento occidental.

Todas las notas a pié de página que se han introducido son mías. En algunas de ellas se recogen otros pasajes polianos que aluden a la temática expuesta en el texto. En otras, se hace referencia a obras de Polo donde se expone más detenidamente el cuerpo de doctrina al que en el texto se alude. En otras se remite a escritos de otros autores que han estudiado en los escritos polianos el tema tratado. El modo de citar las obras de Leonardo Polo que se ha seguido responde a la tabla de abreviaturas que se indica antes del texto del Curso.

Antes de finalizar esta escueta presentación, quiero agradecer a Leonardo Polo su profunda investigación filosófica y su magisterio. Es preciso agradecer, una vez más, a la Dra. María José Franquet su tarea de transcripción del texto. También deseo expresar gratitud a los profesores Rafael Corazón y Angel Luis González por la atenta lectura, revisión de estilo, correcciones y sugerencias de corrección efectuadas en este texto, sin por eso eludir –ni trasladar a ellos– mi responsabilidad en la edición de este Curso de L. Polo.

Al texto del Curso antecede un estudio sobre la distinción real entre el *yo* y la persona, así como los niveles cognoscitivos aptos para alcanzar a conocer cada uno de los miembros de esa dualidad humana, que –espero– sirva para clarificar algunos aspectos del pensamiento de Polo.

Juan Fernando Sellés
Pamplona, 6-XI-2004

verbo. Ahora bien, ninguna criatura añade nada a Dios. Por tanto, *además* redundante en la criatura que alcanza a existir añadiéndose, co-existiendo *extra nihilum*”, *Id.*, *Antropología*, I, 118.

**ESTUDIO INTRODUCTORIO
EN TORNO A LA DISTINCIÓN REAL ENTRE LA PERSONA
Y EL YO EN EL HOMBRE**

JUAN FERNANDO SELLÉS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

1. PLANTEAMIENTO

Este estudio de Leonardo Polo no versa directamente sobre la *persona* humana o *actus essendi* del hombre, tema estudiado, sobre todo, en su obra *Antropología*, I, y aludido en otros de sus títulos publicados o inéditos¹. Tampoco trata directamente de la cima de la *esencia* humana, tema abordado en su volumen II de *Antropología*, y en otros trabajos inéditos², sino que estudia el *yo* tal como se considera en la filosofía moderna y contemporánea. Pero como el *yo* es, según Polo, el ápice de la esencia humana, la lectura de la presente investigación histórica puede servir de propedéutica para la comprensión del tomo II de su *Antropología*.

¹ Para un estudio del *acto de ser* de la persona humana según Leonardo Polo, entre los trabajos publicados, cfr. *Presente y futuro del hombre*, 7: Por qué una antropología trascendental; “La coexistencia del hombre”, *El hombre: immanencia y transcendencia*, Actas de las XXV Reuniones Filosóficas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 1991 (1), 33-47; “La radicalidad de la persona”, *Themata*, 1994 (12), 209-224; “Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem exercens*”, *Estudios sobre la «Laborem exercens»*, BAC, Madrid, 1987, 201-230; “Un punto de partida para el planteamiento de la existencia humana”, *Memorias del XII Congreso Internacional de Filosofía*, México, 1963 (3), 307-315; *Antropología*, Universidad de Piura, editado por Pablo Ferreiro, Lima, 1985, 1-55 (documento de trabajo).

² Para el tema de la *esencia* humana, entre los escritos publicados de Polo, cfr. *Antropología*, II. Y entre los inéditos, cfr. *Nietzsche como pensador de dualidades*, cap. VI: Inspiración y símbolo; “La esencia del hombre”, Conferencia pronunciada el 25-XI-1994 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Málaga.

Para Polo “yo significa persona humana vertida hacia la esencia”³. Es el *disponer*, no el *ser* que se es. El yo es el conocer que versa sobre la inteligencia, voluntad; no el *núcleo del saber*, o la persona vista como *ser cognoscente*. Por lo demás, el yo real no es el yo pensado. El yo real es cognoscente, es *método*, no tema. En cambio, *el yo pensado no piensa*, es decir, no es conocer ninguno⁴. Además, si el yo pensante y el yo pensado se identificaran, cada quien se autoconocería completamente, es decir, podría dar razón completa de sí, asunto que no acaece, puesto que no está en manos del hombre.

Con todo, la *persona* es más que su yo; no se reduce a él. Buscar la identidad de ésta con su yo es una gran pérdida personal, porque el yo no es una persona. Si uno se queda en su yo, o pretende alcanzarse como un yo, no se conoce como persona, puesto que el yo no lo es. Además, corre el peligro de formar una idea rígida de sí, que sea inamovible. Sin embargo, la persona humana es lo más opuesto a una base fija, pues más que decir de ella que *es*, Leonardo Polo estima que es mejor decir que *será*, pues mientras vivimos en la presente situación no acabamos de ser quien estamos llamados a ser. El hombre es un ser de proyectos porque él es un proyecto como hombre. Si la persona humana fuera un fundamento fijo, no sería un proyecto, es decir, no estaría abierta al futuro histórico y metahistórico, ni sería elevable como persona por Dios.

Con la actitud de *atenencia* al yo, uno no se alcanza en la búsqueda del *ser personal* que es y que está llamado a ser; y si pierde su sentido personal puede desistir o desesperar de alcanzarlo. Si uno afirma cada vez más su yo (asunto, por cierto, bastante molesto para sí y para los demás), se obtura como persona y se cierra a su *intimidad* y a su *trascendencia*. De modo que ceder a la autoafirmación del yo equivale pactar con la peor ignorancia posible, porque al quedar la persona obcecada en su *esencia*, se pierde la posibilidad de conocerse ella como *ser personal* que, dicho sea de paso, es la realidad creada superior.

Al no comparecer la persona que se es en su yo, se empieza a sospechar que uno es incomprendible para sí. Se produce entonces un extrañamiento de la persona en su yo. Pero como el yo no es persona, no es libertad. Si uno se ata a él, se esclaviza a ese molesto inquilino.

³ Nietzsche como pensador de dualidades (pro manuscrito, cap. VI, 148).

⁴ Esta es una de las dos tesis que le llevaron a Polo en la década de 1950 a detectar el carácter *sustituido* del objeto pensado y, consecuentemente, a abandonar el conocimiento objetivo para pasar a modos de conocer superiores. Actualmente lo formula así: “‘El yo pensado no piensa’. Si lo estrictamente irrenunciable del yo es pensar –lo que expreso como *ver-yo*–, un yo pensado no es propiamente un yo. A la pretensión de entender el yo como pensado le llamo suposición del yo”. *Ibid.*, cap. VI, 145.

2. ENCUADRAMIENTO

La antropología es una de las disciplinas filosóficas más descollantes en el s. XX y el XXI. Con todo, las orientaciones que ha adoptado esta ciencia han sido no sólo muy dispares, sino incluso antagónicas, hasta el punto de que resulta complejo agrupar en diversas corrientes a los distintos filósofos que han centrado su atención en el estudio del hombre⁵. Elaborar un elenco de ellas y de sus representantes es problemático, porque se puede caer en el peligro de dejar de nombrar a alguna de ellas, o de sus variantes, o a alguno de sus protagonistas. Además, la confección de dicho elenco tal vez sea irrelevante para nuestro propósito, porque considero que el planteamiento antropológico de Leonardo Polo no se puede encasillar en ninguna de las usuales tendencias antropológicas. Con ello no pretendo negar que no se den ciertas afinidades entre su antropología y la de otros filósofos, sobre todo en lo que respecta a la búsqueda de la intimidad humana, pero –insisto– su planteamiento es netamente distinto.

¿A qué obedece dicha distinción? Por fortuna, la persona humana no carece actualmente de valedores dentro del ámbito filosófico. Tal vez por ello algunos historiadores de la filosofía se han sentido incitados a encuadrar a Polo dentro del *personalismo*. dejemos en sus manos su propia defensa: “señalaré que hoy en algunos ambientes se cultiva el personalismo. El tema de la persona no carece de defensores. Conviene decir que no trato de rechazar ni de rectificar esos planteamientos, sino tan sólo de marcar una distancia con ellos. Por ejemplo, cuando se dice que el “yo” sin el “tú” es imposible, se acude a observaciones que la experiencia cotidiana puede justificar, pero que están marcadas por un tinte emotivo muy fuerte. En cambio, el método que propongo es intelectual, y los aspectos emocionales se dejan a un lado, o se tienen en cuenta para justificarlos desde un punto de vista teórico. No es que los planteamientos personalistas sean desacertados, sino, más bien, que su desarrollo es filosóficamente débil”⁶.

A mi modo de ver, la distinción entre la antropología de Leonardo Polo y la de perspectivas *personalistas* reside en un doble ámbito. Por una parte en el *método* cognoscitivo, y por otra, en el *tema* investigado.

⁵ Cfr. los trabajos que he coordinado y editado: *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004; *Modelos antropológicos del s. XX*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 166, servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.

⁶ Cfr. *Antropología*, I, 22.

En cuanto a lo primero, al *procedimiento cognoscitivo*, la teoría del conocimiento que Polo ha elaborado carece, a mi modo de ver, de precedentes inmediatos en la filosofía moderna y contemporánea, y es superior, a mi juicio, a las que ha habido por las características que señalo en este estudio. Una de sus claves estriba en que admite una dualidad en el conocimiento humano: un nivel de tipo *esencial*, y otro de tipo *personal* o trascendental. Con el primero se da cuenta de la naturaleza y esencia humanas, y con el segundo del acto de ser humano. Obviamente, ese enfoque es completamente extraño para las filosofías que consideran a la razón humana como la instancia cognoscitiva superior del hombre. Bien es cierto que por encima del conocer racional algunos existencialistas han admitido un tipo de conocimiento al que llaman *subjetivo*, pero ninguno de esos autores da cuenta rigurosa de ese modo humano de conocer ni de su alcance. En consecuencia, a falta de ese tratamiento teórico o intelectual, se corre el riesgo de subjetivizar ese modo de conocer.

Por lo que respecta a lo segundo, a la *temática* abordada, Leonardo Polo descubre no sólo las diversas dualidades jerárquicamente ordenadas que conforman la *esencia* humana, sino también las dualidades trascendentales que conforman el *acto de ser* personal humano. Y es manifiesto que este hallazgo carece de precedentes en la historia de la filosofía.

¿A qué se deben estos dos descubrimientos de Leonardo Polo? A mi modo de ver, al hallazgo de un método nuevo de hacer filosofía. Se trata de lo que él denomina *abandono del límite mental*⁷. Por límite mental ha de entenderse la operación inmanente de la inteligencia conmensurada con su objeto conocido. Según ese nivel, cualquier asunto conocido siempre es *objetivo*, es decir, según *objeto* pensado. O sea, el tema conocido comparece siempre como una *forma*, pero no tal cual es en la realidad (de modo que eleva a forma lo que es inferior a lo formal en la realidad material, y rebaja a forma lo que es superior a la forma en la realidad *transobjetiva* y *transinmanente*). Pero ése nivel cognoscitivo no es ni el único ni, desde luego, el más elevado, sino precisamente el nivel inferior de la inteligencia.

Sin embargo, si tal acto de conocer se detecta notando que ni es el único ni el más alto nivel cognoscitivo humano, se puede pasar a modos de conocer superiores

⁷ En concreto, sin el *abandono del límite mental*, para Polo no se puede dar razón filosófica de los temas del yo y de la persona. Por eso no resulta pertinente encuadrar a Polo dentro del amplio marco de la llamada filosofía personalista. Cfr. sobre el método poliano: ESQUER, H., *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000; GARCÍA, J.A., «El abandono del límite y el conocimiento», en Falgueras, I. / García, J. A. / Yepes, R., *El pensamiento de Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nº 11, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 27-60.

a él, es decir, más cognoscitivos. Para Polo, muchos son los pensadores de todas las épocas que han detectado ese límite (Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Kierkegaard, Bergson, Heidegger, Wittgenstein, etc.) pero ninguno en condiciones tales que lo haya podido abandonar para pasar a modos superiores de conocer.

De entre los cuatro modos de conocer superiores al objetivo que abre el nuevo método poliano conviene mencionar aquí únicamente dos: el que permite conocer la *esencia* humana, donde hay que dar cuenta del estudio del *yo*; y el que permite conocer el *acto de ser* personal humano, es decir, el que investiga a la *persona* humana. Se trata, respectivamente, de la *cuarta* y de la *tercera* dimensión del abandono del límite (estas denominaciones numerales no designan primacía ontológica alguna). Polo describe la *cuarta* como el no abandonar completamente la presencia mental (la operación inmanente), sino mantenerla, *detenerse*, *quedarse* o *demorarse* en ella para entender la *esencia* humana⁸. Describe la *tercera* como la que parte de la presencia mental y se *desaferra* de ella permitiendo *alcanzar* el *acto de ser* humano⁹. Aunque esas dos dimensiones cognoscitivas aparecen perfiladas desde la primera publicación poliana (*El acceso*), con todo, la distinción real entre el *yo* y la *persona* es muy reciente en sus obras (*Antropología I y II*) y, desde luego, posterior a este Curso.

3. SOBRE LOS SINÓNIMOS DE “HOMBRE”

Una cosa es el *disponer* humano, y otra más radical el *ser*. El “disponer” no se confunde con el “ser”. El ser es *irreductible* al disponer. Como es sabido, esta tesis la hizo célebre Gabriel Marcel¹⁰. En efecto, para el pensador francés “el ser humano no es la vida humana”¹¹. También se puede decir con Leonardo Polo que el ser es *además* del disponer. Descripciones semejantes de esta tesis podrían ser las siguientes: la *persona* o *acto de ser* personal es *ser subsistente* por encima de su disponer. Por no reducirse el ser personal a su disponer, y siendo el disponer lo específico de

⁸ Cfr. *Antropología*, I, 111-120.

⁹ Cfr. *Antropología*, I, 187.

¹⁰ Cfr. MARCEL, G., *Être et Avoir*, Philosophie européenne, Aubier-Montaigne, París, 1991.

¹¹ URABAYEN, J., *El pensamiento antropológico de Gabriel Marcel: un canto al ser humano*, Pamplona, Eunsa, 2000, 132.

la esencia humana, se puede declarar que cada persona es una *novedad* que salta por encima de lo humano de los hombres, de lo común del género humano. Al ámbito del disponer pertenece la vida *natural* humana (vida *recibida* y vida *añadida*¹²); en cambio, al del ser, la vida *personal*.

La filosofía medieval describe la persona como *subsistencia*. Subsistir es no necesitar de elementos externos para ser lo que se es. En el caso del hombre, subsistencia no denota subsistir frente a todo, pues también el hombre está vinculado existencialmente. Más aún, lo está más que las demás realidades. Desde luego que una persona humana es cierta *irreductibilidad*, cierta *autosuficiencia*, pero esas atribuciones deben ser matizadas, porque –según Polo– la persona humana sin apertura personal a otras personas, al mundo y a Dios ni se mantiene ni se entiende. De modo que una persona humana es subsistente hasta cierto punto, o con subsistencia derivada. La persona humana no es un absoluto. No goza de independencia radical¹³, porque no puede subsistir eternamente. En efecto, ser *eterna* no es el ser de la persona humana, como es obvio, pues todos tenemos origen. En suma, por encima del disponer humano conformado por la *naturaleza* y la *esencia* humanas¹⁴, está el *acto de ser* personal humano.

Pues bien, si derivado de los hallazgos de la filosofía medieval se puede llamar a la persona humana *acto de ser*, sin embargo, en el lenguaje habitual empleamos diversos nombres, que usamos como sinónimos, para referirnos al ser humano: “hombre”, “individuo”, “yo”, “sujeto”, “persona”, etc. No obstante, tales términos –tomados con rigor– no designan la misma realidad. La distinción significativa más acusada entre ellos estriba en que los primeros vocablos se refieren a la *esencia* humana. En cambio, sólo la palabra *persona* denota al *acto de ser* humano.

¹² Polo entiende por *vida recibida* la herencia biológica que debemos a nuestros padres. Por *vida añadida* comprende ese cúmulo de perfecciones con las que cada persona dota a sus potencias humanas a lo largo de la vida biográfica, en especial, a las más elevadas, es decir, a la progresiva activación de la inteligencia (con hábitos) y de la voluntad (con virtudes).

¹³ Con palabras de Polo: “La persona es lo más radical en el hombre, pero no lo más radical sin más. Dios es la radicalidad máxima; la persona humana no lo es, puesto que es creada”. *La radicalidad de la persona* (pro manuscrito).

¹⁴ Ya se ha indicado que Polo entiende por *naturaleza humana* la herencia biológica recibida. Pero añade que también pertenece al ámbito de la naturaleza la inteligencia y la voluntad en su estado nativo, es decir, como puras potencias. Por *esencia humana* Polo entiende el *yo* (al que en otros escritos denomina *sindéresis*) y el desarrollo habitual de la inteligencia y de la voluntad. En suma, se puede decir que la *naturaleza humana* está conformada por una inicial dualidad, corpórea de por una parte, e inmaterial de otra, y que la *esencia humana* también consta de una dualidad, la conformada por el crecimiento de las potencias superiores y el *yo*.

Como es notorio, “hombre” es denominación genérica, no sólo para designar la diversidad de *tipos* (varón–mujer) de encarnar lo humano, sino también para englobar en esa denominación tanto a la *naturaleza* y a la *esencia* humanas como al *acto de ser* humano. Pero el significado de la palabra “hombre” no equivale al del término “persona”, pues si bien es verdad que no cabe ningún hombre que no sea persona, sin embargo no todas las personas (las angélicas, las divinas) son hombres.

Por su parte, “individuo” tampoco significa “persona”. Ese vocablo parece incluso tener algunas veces un matiz despersonalizante. Como se sabe, esta denominación ha sido usual en la filosofía moderna para designar al hombre, en especial, en la de corte empirista. Lo que designa “individuo” parece más bien algo aislado, puntual, un ente a describir sin vinculación con nada ajeno, independiente, separado. Sin embargo, no es propio de la persona desvincularse o independizarse, sino *coexistir–con*, ser personalmente con las demás personas y reforzar libre, cognoscitiva y amantemente esa unión. Polo sólo emplea esa denominación para referirse al hombre teniendo en cuenta exclusivamente el *rol* que desempeña en la sociedad¹⁵. Pero es claro que una persona no se reduce a su trabajo o función societaria.

Por otra parte, “sujeto” es denominación moderna para designar al *hombre* como opuesto al “objeto”, es decir, a las ideas. Para Polo no es un vocablo que designe a cada quién, o sea, a la *persona*, pues la realidad del acto de ser personal parece no sólo oculto, sino incluso inalcanzable para algunos de los pensadores que usan esa denominación (Kant, Hegel, Husserl, etc.). Además, “sujeto” tiene una marcada connotación de *fundamento*; una especie de sustantivización del hombre, es decir, una visión del hombre que lo concibe como *sustancia* independiente, separada, como base de sus actuaciones, etc. Sin embargo, la persona no puede ser así, pues ya se ha indicado que es abierta personalmente. No es ni *fundamento* ni *fundante*, pues si lo fuera, ni sería libre, ni tampoco podrían serlo sus manifestaciones.

Lo propio del sujeto moderno parece ser el *existir*. Pero “*ex–sistere*” connota permanencia al margen de la apertura personal; denota una *suficiencia* vital; un ser *en sí*. No obstante, de la persona es mejor decir que *co–existe–con* en vez de indicar incluso que subsiste. La persona es un *quién*, no una *sustancia*. Para Leonardo Polo el sujeto del que suele hablar la filosofía moderna no parece ser un *quién*, pues no es ni fulano ni mengano. El sujeto no se asimila a persona alguna, sino que es más

¹⁵ He aquí una descripción del término: “Dentro de la sociedad cada hombre es individuo. Individuo significa el que ejerce roles sociales, es decir, el que ejerce acciones, el que actúa. Ahora bien, por ser dentro de la sociedad, individuo humano equivale a *tipo*. En el hombre se puede distinguir entre persona, yo e individuo; dicha distinción es vertical o jerárquica. La sociedad como manifestación extraindividual es inferior al yo, pero no al individuo”. *Antropología*, II, 266.

bien un *supuesto*, una especie de *sustancia* clásica decorada con rostro moderno¹⁶, una suerte de sillar o pedestal respecto de las actuaciones humanas.

4. LA DISTINCIÓN REAL ENTRE EL YO Y LA PERSONA

Siguiendo el descubrimiento escolástico de la distinción real entre *acto de ser* y *esencia* y aplicándolo al hombre, el “yo” es, según Polo, el ápice de la *esencia* humana, no el *acto de ser* personal. El *yo real* es cognoscitivo (es *método*) del disponer humano. El *yo ideal*, en cambio, es lo que uno alcanza a conocer de sí o lo que proyecta ser; es la *idea* de yo. En cualquier caso, que el yo es distinto realmente de la persona parece claro, porque mientras no hay dos personas iguales, los “yoes” admiten características afines. Por eso los psicólogos distinguen varios *tipos* de yo. Sin embargo, lo conocido de uno por sí no es el conocer que uno es. El que se conoce no se conoce enteramente al conocerse. El yo es la puerta de la intimidad personal (de la persona), pero no es la persona. Conozco el *yo*, pero no *quién* soy. El *yo pensado* se conoce, pero no es el conocer personal. Si el uno se redujera al otro, cada quién se autoconocería enteramente, es decir, sería *idéntico*, asunto imposible. La *persona* humana es más que su *yo*; no se reduce a él. Es más, la persona es *irreductible*. De ella no caben tipologías; o habría que hacer una para cada quién, y aún así nos quedaríamos muy cortos en las descripciones.

El intento moderno de autocomprensión o autoaclaración completa del yo es la búsqueda de la identidad. Pero ese empeño es vano, porque la identidad es exclusivamente divina. El intento moderno es, si bien se mira, la pretensión humana de ser Dios; por eso desemboca primero en el panteísmo (Hegel) y luego en el ateísmo (Nietzsche). En efecto, si el yo puede dar entera razón de sí, Dios parece estar de más. Si no puede, se tiende a pensar que carece de razón alguna. Pero entonces, no se ve más que como un satélite de una fuerza ciega externa. Sin embargo, Polo mantiene que el hombre carece de réplica, es decir, que no alcanza a saber en solitario quién es, asunto que lejos de ser una pérdida para él es una inmensa ganancia, pues sólo Dios le puede decir quién es.

¹⁶ Según Leonardo Polo la antropología moderna incurre en una *simetrización* del planteamiento metafísico clásico, pues así como tal tradición hacía girar el peso de la ontología alrededor de la sustancia, el giro antropológico moderno concibe al hombre como una sustancia: “La filosofía moderna se da cuenta de la importancia del tema del sujeto, pero al ocuparse de él incurre en lo que suelo llamar *simetría*”. *Antropología*, I, 90.

El *yo real*, si bien no es la *persona*, tampoco es, en rigor, una *idea* (yo ideal). No es el *acto de ser* humano que se es, pero forma parte de lo que hemos denominado *esencia* humana. Es, por así decir, el puente entre el *acto de ser* y las *manifestaciones* humanas (las potencias o facultades, el cuerpo y sus funciones). El *yo* es el centro de donde manan mis manifestaciones, pero no es el *quién* íntimo, irreductible, la persona que soy. El *yo* lo acrisola la persona cuando no se mantiene en su altura. Es la mirada de la persona hacia la esencia humana, que no es su vida personal, puesto que la esencia carece de vida personal. El *yo* ideal, en cambio, es un constructo. Por derroteros constructivistas ha deambulado –según Polo– alguna que otra vez la filosofía moderna con la noción de “sujeto”¹⁷.

Aunque el *yo* haya sido un tema de estudio más peculiar de la modernidad que del pensamiento antiguo y medieval, se atenderá a continuación a los diversos periodos de la historia de la filosofía en el tratamiento de esta realidad, y se procurará describir, a grandes rasgos, cómo se caracteriza en cada uno de ellos al *yo*.

Rectificada la posible confusión de la persona con el *yo*, propia –según Polo– de la filosofía moderna, conviene salir al paso de otro posible error que puede afectar a pensadores actuales que inspiran sus estudios en los filósofos clásicos griegos y medievales. Éstos suelen considerar que la persona es *todo* el hombre¹⁸. Así, *persona* significaría no sólo el acto de ser personal, sino también la *esencia* humana y, a su vez, también cada una de las facetas de la *naturaleza* humana, incluido el cuerpo. Sin embargo, para Leonardo Polo las perplejidades a que aboca ese planteamiento son agudas y carentes de solución. Por ejemplo, si se acepta que la persona es el *todo* humano, admitida la inmortalidad del alma, es manifiesto que tras la muerte, no se puede hablar de persona, puesto que falta el cuerpo. Pero ¿acaso los santos no son personas sino almas?, ¿tampoco los ángeles y las Personas divinas son personas? ¿No será que *persona* no equivale a *todo* lo humano, sino a lo más radical, lo más *acto* de lo humano?

¹⁷ Con palabras de Polo: “La filosofía de los últimos siglos se centra en el estudio del hombre entendido como sujeto”. *Antropología*, I, 29.

¹⁸ Se subraya la palabra *todo* porque los planteamientos usuales de algunos pensadores usan la noción de *totalidad* al tratar de la persona humana. Pero esa noción es inapropiada para significar lo real en cualquier ámbito (físico, metafísico, antropológico...), pues es fruto de una vía propia de la razón que versa sobre ideas como tales, esto es, con objetos pensados, tomándolos cada vez más generales. “Totalidad significa máxima extensión: lo más general; pero no lo más general como lo más vacío o indeterminado, sino como la plenitud de lo pensable... se advierte enseguida que la totalidad sólo puede buscarse en el orden ideal”. *Curso de teoría*, III, 120.

Polo no acepta la noción de *totalidad* para hablar de la persona, sencillamente porque esta noción es exclusivamente lógica, esto es, muy apta para nombrar distintos objetos mentales que se pueden agrupar bajo una generalización, pero incorrecta para designar lo real. En efecto, en la mente se pueden sumar perros, patatas o piedras, por ejemplo; todos ellos se pueden englobar en un mismo conjunto bajo la noción de *todos* los elementos que... Pero en lo real no hay modo de unir esos elementos, porque su sustancia y naturalezas son distintas. Con otro ejemplo usado por Polo: *lógicamente* se puede hablar de “Dios y la criatura”, y decir que esa expresión lo abarca *todo*. Sin embargo, *realmente* esta expresión carece de sentido, porque la criatura no añade nada a Dios¹⁹.

Polo acepta la distinción real tomista entre *essentia–actus essendi* para hablar del hombre²⁰, e investiga a fondo cómo juega esa distinción real en antropología. De ello concluye que la *persona* humana equivale al *actus essendi* mientras que el *yo* forma parte de la *essentia hominis*. Admite, además, una pluralidad de dualidades en el acto de ser personal²¹.

A su vez, Polo distingue realmente la *esencia* humana de la *naturaleza* humana. Tal distinción real estriba en lo siguiente: la *naturaleza* es la *vida recibida* o heredada, es decir, el cuerpo humano, sus funciones y facultades con soporte orgánico y la inteligencia y voluntad en estado nativo, es decir, como puras potencias. En cambio, la *esencia* es la *vida añadida*, es decir, está conformada por la inteligencia y voluntad activadas, esto es, con actos y hábitos adquiridos, y por los hábitos nativos que son superiores a esas potencias, uno de los cuales es precisamente el que equi-

¹⁹ Este punto lo trata Polo en muchos escritos; traigo a colación sólo el siguiente: “Dios es la radical transcendencia, y eso quiere decir que la expresión “Dios y criatura” carece de sentido: no cabe una *totalidad* en la que Dios y la criatura se integren como elementos. El carácter copulativo de la “y” entre Dios y la criatura es irreal; la criatura no añade nada a Dios”. *Antropología*, I, 132.

²⁰ Con una escueta descripción poliana: “Mi planteamiento arranca de la distinción real de ser y esencia formulada por Tomás de Aquino, que es la última averiguación importante de la filosofía tradicional”. *Antropología*, I, 12-13.

²¹ La *persona* o *co-acto de ser* humano, según Polo, está conformado por dualidades internas: una inferior constituida por un miembro superior, la *libertad* personal, y otro inferior, la *coexistencia* personal; y otra dualidad superior conformada por un miembro inferior, el *conocer* personal, y otro superior, el *amar* personal. En rigor, el hombre es un ser dual, en su naturaleza, esencia y acto de ser. Cfr. al respecto: PIÁ-TARAZONA, S., *El hombre como ser dual. Estudio de las dualidades radicales según la Antropología trascendental de Leonardo Polo*, Pamplona, Eunsa, 2001. Una sucinta presentación de la antropología trascendental poliana se halla en: COLOMBETTI, E., “Persona e trascendentalità. Riflessioni sulla proposta di Leonardo Polo”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 3 (2001), 393-456.

vale al *yo* que se ha llamado *real*, a saber, la *sindéresis*. En efecto, este hábito nativo nos permite conocer nuestra entera naturaleza, nuestro propio cuerpo, nuestras potencias o facultades sensibles e inmateriales (inteligencia y voluntad) tanto en estado natural como en su desarrollo.

Paralelamente, Polo admite una dualidad real en la *sindéresis* o *yo*. En efecto, a un miembro de esa dualidad, al inferior, lo denomina *ver-*yo**, y es el que activa a la inteligencia, mientras que al superior, al que llama, *querer-*yo**, es el que activa a la voluntad²². Con todo, en este estudio no desgrana esos extremos, tan difíciles como importantes y, consecuentemente, tampoco incidiremos en ellos. Atendamos sucintamente a continuación los diversos tratamientos que –según Polo– ha tenido el *yo* a lo largo de la historia de la filosofía.

5. EL “YO” EN EL PENSAMIENTO GRIEGO CLÁSICO Y EN LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

Para encarar la antropología, Polo parte del hallazgo de la filosofía griega clásica –en especial de Aristóteles– entre el *acto* y la *potencia*. El primero es anterior y superior a la potencia. El acto se puede dar y explicar al margen de la potencia (es el caso del Acto Puro, de una operación inmanente cognoscitiva, etc.), pero no a la inversa²³. Si ese descubrimiento se aplica al hombre, el *yo* humano será tal desde el inicio de su existencia, aunque en el curso de la vida biográfica y de los acontecimientos históricos sufra cambios y modulaciones. Con todo, según ese esquema jerárquico y dual, si el acto es lo *sustancial* y superior, los cambios potenciales se tenderán a admitir como *accidentales* y secundarios, es decir, como poco importantes o limitados.

Como se puede apreciar, en esa época del pensamiento occidental se concebía al hombre según el modelo *sustancia-accidentes*. Si el *yo* es lo sustancial del hombre, las variaciones que éste sufra deben ser accidentales. Además, los pensadores de la Grecia clásica tendían a aceptar que la *polis* era superior ontológicamente a cada

²² Cfr. *Antropología*, II, Iª Parte: Planteamiento; y IIª Parte: El método: la tercera dimensión del abandono del límite mental.

²³ Cfr. YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993.

hombre, no a la inversa²⁴. Ésta era lo básico, lo sustante, y cada ciudadano lo secundario, lo derivado y dependiente. Según esta mentalidad, parecía que la *polis* fuese lo perfecto, el *acto*, siendo cada *yo* lo *potencial* respecto de ella. Pero si eso es así, se despersonaliza al yo. Tal vez por ello sea comprensible que esta filosofía no distinga entre hombre y persona y que –según Polo– la realidad de la persona sea un descubrimiento netamente cristiano²⁵. Por si fuera poco, ni el yo ni la *polis* se concebían como al margen del orden del cosmos. En efecto, el hombre era considerado como un ser intramundano. El cosmos era concebido como la realidad unitaria que envolvía tanto al hombre como a las demás realidades físicas. De manera que la despersonalización humana se extendía y agudizaba todavía más con esta visión cósmica.

Ahora bien, para el cristianismo, el anterior esquema explicativo seguramente parecía escaso, y ello por muchos motivos. Uno de ellos, seguramente, porque se hacía depender la ciudad y el reino de cada hombre (no al revés), más aún, de un único hombre (Cristo). Otro, tal vez porque si se admitía que el yo era la sustancia, ¿cómo aceptar, por ejemplo, que el pecado o la gracia fuesen accidentales para el yo, si con ellos el yo se jugaba su destino eterno? ¿Serán tales realidades accidentes que modifican intrínsecamente al yo? Pero si eso es así, ¿cómo es posible que la índole de la sustancia dependa hasta cambiar esencialmente de la incidencia de un accidente?, ¿cómo es posible que lo menos transforme radicalmente en lo íntimo a lo más? Ello debía parecer contradictorio en la Edad Media, pues se mantenía que el margen de acción de los accidentes era, por definición, limitado.

Sin embargo, para Polo tal esquema se vio ampliado en el s. XIII con el descubrimiento tomista de la distinción real en toda criatura entre *acto de ser* y *esencia*, hallazgo más radical que el aristotélico de *acto-potencia*. Según esta nueva dualidad real y jerárquica, si se aplica al hombre, dado que el *actus essendi* no es una sustancia cerrada (aislada, clausurada en su actividad, sino susceptible de ser elevada, divinizada), sus potencias ya no tenían por qué ser necesariamente finitas, sino que podían crecer, es decir, actualizarse irrestrictamente. De hecho, así son la inte-

²⁴ Cfr. POLO, L., “La vida buena y la buena vida: una confusión posible”, *La persona humana*, 161-196.

²⁵ Cfr. *Id.*, “La originalidad de la concepción cristiana de la existencia”, *Sobre la existencia*, 1997, 247-270.

ligencia y la voluntad: susceptibles de irrestricto desarrollo (nociones de *hábito*²⁶ y *virtud*²⁷).

Para Polo, ese crecimiento (*hábito-virtud*) o disminución (*vicio*) en humanidad son distintos realmente del *yo*, porque afectan a las potencias del alma, y éstas son distintas realmente del *yo*, que es activo respecto de aquéllas. A su vez, son realmente distintas de la *persona* (el *ser* que se es) y, además, dependen de ella, pues es ésta quien permite crecer o envilecer sus potencias superiores (inteligencia y voluntad) a través de su *yo*. De modo que para solucionar el problema griego, la propuesta medieval ampliaba el planteamiento descubriendo dualidades en el hombre más radicales que las de acto y potencia, a saber, la de *acto de ser* y *esencia*.

Pero tal prometedor hallazgo quedó oculto –según Leonardo Polo– para la filosofía posterior. Más aún, ni siquiera esta filosofía sacó de esa distinción real sus implicaciones para conocer mejor al hombre, pues admitió que la antropología era una *filosofía segunda* respecto de la metafísica, filosofía primera por antonomasia, que consideraba la distinción real en *todo* el ámbito de la realidad creada. Pero al hacerlo, *generalizaba* la noción de *acto de ser*, y no conocía los actos de ser reales como distintos. Además, concibió al hombre, siguiendo en buena medida el planteamiento griego, como síntesis de *alma* y *cuerpo*, sin considerar detenidamente si en lo que denominaba alma se podía discernir entre el *acto de ser* y la *esencia*²⁸.

6. EL “YO” EN LA FILOSOFÍA MODERNA

Para explicar la visión que del *yo* se tiene en la modernidad, Polo parte recordando que en el pensamiento tardomedieval se daba, en buena medida, más impor-

²⁶ Cfr. COLLADO, S., *Noción de hábito en la teoría del conocimiento de Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000. Cfr. asimismo mi trabajo: “Los hábitos intelectuales según Polo”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1017-1036.

²⁷ Cfr. mi trabajo: *Hábitos y virtud*, I-III, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, nn. 65-67, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

²⁸ Con todo, cierta incoación al respecto se puede encontrar, por ejemplo, en Tomás de Aquino: “Anima humana, cum sit subsistens, composita est ex potentia et actu. Nam ipsa substantia animae non est suum esse sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum. Nec tamen sequitur quod anima non possit esse forma corporis: quia etiam in aliis formis id quod est ut forma et actus in comparatione ad unum, est ut potentia in comparatione ad aliud; sicut diaphanum advenit aeri, quod tamen est potentia respectu luminis”. *Q.D. De Anima*, q. un., a. 1, ad. 6.

tancia a los argumentos de autoridad que a la verdad misma. Y añade que esa actitud se repitió, a su modo, en la filosofía moderna. En efecto, el periodo que va desde Descartes a Kant busca más la *certeza* que la *verdad* y, derivadamente, tiene una peculiar manera *subjetiva* de concebir el *yo*. Es sabido que el método cartesiano es la *duda* y que desde ella se intenta acceder a la *certeza*. Y es precisamente a través de la *certeza* como en este periodo se intenta llegar al *yo*, pues la *certeza* es siempre *subjetiva* (no como la *verdad*). Pero ese criterio no es necesariamente acertado, pues es claro que uno puede estar completamente cierto de que algo sea verdad cuando realmente no lo es.

Para Descartes el *yo* debe estar *vigilante* respecto de todo conocimiento *objetivo* para que nada le engañe y no cometa error alguno. Pretende, pues, estar *seguro* de lo conocido. Pero esa actitud no es intelectual sino voluntaria. El que pasa, pues, por iniciador del racionalismo es, según Polo, el introductor del *voluntarismo* moderno²⁹. Kant acrisola todavía más este criterio de *certeza*, pues concibe al *yo* como un *juez* (el “tribunal de la razón”) que da o no el visto bueno a los contenidos conocidos, actitud que se adentra aún más en las sendas del *voluntarismo*³⁰.

Para estos pensadores modernos la *certeza* permite acceder al *yo*, pero el *yo* al que se accede por esta vía está tomado como un *estado de ánimo*. Sin embargo, el *yo* no parece reducirse a un estado de ánimo. Además, ese planteamiento parece incurrir en una petición de principio, pues si se duda de todo menos del estado de ánimo subjetivo, ¿por qué no dudar de que el *yo* sea realmente un estado de ánimo? Si se es coherente, habrá que decir que no se puede estar cierto de ello. Pero tal respuesta aboca, evidentemente, al *agnosticismo* respecto del *yo*. En efecto, recuérdese que para Descartes el *sum*, por no reducirse al *cogito*, es incognoscible; agnosticismo que aceptará en buena medida el empirismo inglés (el caso de Hume es paradigmático). Por su parte, para Kant el sujeto parece todavía más enigmático. Recuérdese que, por una parte, para él el alma es una “idea trascendental” sin vali-

²⁹ Cfr. *Evidencia*, cap. I: El voluntarismo cartesiano.

³⁰ Muchos son los pasajes polianos en los que se trata del voluntarismo de Kant. Por ejemplo: “¿No dice asimismo Kant que el objeto es lo puesto? Esto justifica la exégesis de Heidegger: fiscalismo y, además, en clave voluntarista. La actividad del entendimiento es espontánea, según Kant: función de síntesis. Pero la noción de espontaneidad es característica del voluntarismo”. *Curso de teoría*, I, 71; “Kant es un voluntarista con fuertes ribetes luteranos, cuya teoría del conocimiento explícita es el sustituto del uso del entendimiento por una voluntad sanada”, *Ibid.*, 72-73; “En tanto que el sujeto se incluye en la operación cognoscitiva con carácter constituyente, se vuelve al fiscalismo kantiano (o voluntarista en general)”. *Ibid.*, 106.

dez objetiva, una hipótesis de validez *subjetiva*; y que por otra, el “yo pienso en general” carece de realidad personal.

De manera que –según Polo– el método moderno de la *certeza* no parece ser adecuado para conocer la realidad del yo. Como se puede apreciar, esa actitud es precisamente eso, una *actitud* humana, pero no es ningún *acto* cognoscitivo, porque a la luz propia de los actos de conocer les sobra tal actitud, ya que es extraña a ellos. Un acto ilumina, no duda o está más o menos cierto. Que sea una actitud subjetiva indica que es *voluntaria*, que somete a juego los objetos conocidos y sus derivados, a saber, las palabras o términos lingüísticos, poniendo ella misma las reglas del juego. Pero los actos de conocimiento no someten a juego los objetos conocidos, sino que, al presentarlos mentalmente, los objetos pensados versan directamente sobre realidades. La actitud subjetivista, propia también del psicologismo decimonónico, queda, pues, al margen de la teoría del conocimiento³¹.

En rigor, tal tesis es afín al *voluntarismo*, pues se duda o se está cierto porque se quiere, y se deja de dudar o de estar cierto cuando se quiere. De modo que, aunque parezca paradójico, el *racionalismo* –también la Ilustración y el idealismo– han sido en buena medida voluntaristas³². Al final, el criterio de certeza lleva a la autorreferencia (tengo que estar cierto de que estoy cierto), y por ello mismo, a su autodisolución (¿cómo estaré cierto de que estoy cierto?, ¿todo hombre o el mismo hombre en situaciones distintas o ante asuntos divergentes mantiene el mismo nivel de certeza?, ¿qué añade la certeza a lo conocido en cuanto que conocido?, ¿cómo conozco la certeza?, ¿con certeza?).

Por otra parte, Polo explica que el intento de comprensión del yo caracterizó al *idealismo*. En efecto, como se recordará, Hegel –y con antelación a él, Fichte y Schelling– denunciaron que lo que se conoce del yo con la actitud de la certeza es reductivo. De manera que intentaron buscar un *método* que permitiese llegar a un conocimiento no parcial sino absoluto del yo. Como se sabe, Hegel arbitró el método *histórico-dialéctico*, es decir, propuso que el conocimiento absoluto del yo debe correr a cargo de sí mismo, y debe darse a través de la historia, llegando a consumarse en una etapa determinada de ella, en concreto, en la que le tocó vivir al propio Hegel y a través de él mismo. Para llegar al conocimiento perfecto del yo, éste tendría que pasar históricamente por un proceso de autoconstitución, de autocono-

³¹ Cfr. *Curso de teoría*, vol. I. Sobre el tema, cfr. MIRALBELL, I., “Leonardo Polo y el realismo ontológico en la actualidad”, *Studia Poliana*, 6 (2004), 165-179.

³² Cfr. *Nominalismo*. Iª Parte: Nominalismo e idealismo.

cimiento o autoaclaración, esto es, por una serie de periodos temporales que se consideran opuestos entre sí sin anularse³³.

Sin embargo, Polo compara la propuesta hegeliana al descubrimiento griego de la dualidad real *acto-potencia*, y observa que en el planteamiento hegeliano el yo parece ser una realidad *potencial* que busca su entera actualización a través el tiempo histórico hasta llegar a su perfecta consumación. Según esto, la tesis que implícitamente defiende Hegel es que primero (temporal y realmente) es la potencia que el acto, y que de ella surge como *resultado* el acto: el *yo absoluto*. Para ello debe admitirse que la potencia es *infinita*, y que el yo será el producto de toda su actividad. Potencialidad infinita indica que el yo no se puede quedar con ninguna determinación en un momento dado, sino que tiene que aspirar a serlo *todo*, y que no será un yo perfecto hasta que no sea *absoluta* y realmente todas las cosas.

Como se puede apreciar, huyendo del agnosticismo kantiano respecto del yo, Hegel parece haber ido a parar a un *panlogismo* o gnosticismo de tipo *panteísta*, pues es claro que para que el yo cumpla la exigencia de la plenitud real no podrá haber más que *uno*, pues en caso de pluralidad de *yoes*, a uno de ellos le sería constitutiva la carencia de los demás, y ya no sería perfecto, consumado. De otro modo: buscando el completo conocimiento del yo, el idealismo ha caído en la despersonalización, en la que se exige que cada hombre abdique de su propio yo para otorgar al único yo impersonal y absoluto todo protagonismo; despersonalización que tan amarga le resultaba de aceptar a Kierkegaard. En efecto, si sólo el yo absoluto es el verdadero, los demás *yoes* deben ser falsos. Como se ve, Hegel es afín al planteamiento griego de que es más sustante la familia que el yo, y la *polis* o Estado más que la familia. Pero añade a ese programa algo que ningún griego se atrevió a postular, a saber, que toda *yoidad* humana debe ser negada, suprimida, para afirmar la unicidad del yo absoluto. La pluralidad de sustancias en la mentalidad griega se ha trocado ahora en un *monofisismo*.

No obstante, como también se puede apreciar, el modelo idealista del yo no sólo es distinto del griego, en el que el acto siempre es previo a la potencia y garantía del desarrollo o actualización de ella, sino que, además, parece en sí mismo contradictorio, pues ¿cómo va a surgir lo más (el yo absoluto, el acto perfecto) de lo menos (la potencia), si nadie da lo que no tiene? ¿Cómo va a ser el yo el resultado, si de lo menos no puede surgir lo más?

³³ Cfr. *Hegel*, cap. I, Hegel; cap. III: La cuestión del tiempo especulativo.

7. EL “YO” EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Es tesis poliana que los pensadores posthegelianos suelen ser antihegelianos³⁴. Con todo, según él, no todos los filósofos posteriores a Hegel que conocen su sistema se enfrentan del mismo modo a su filosofía, ni en el ámbito temático de la antropología ni en los demás.

Efectivamente, según Polo, de entre los pensadores contemporáneos, unos critican el planteamiento antropológico hegeliano reivindicando al yo humano individual frente al yo absoluto, como Kierkegaard³⁵. Otros, absorbiendo enteramente el yo humano en alguna realidad omniabarcante e impersonal, como la *voluntad de poder*, tal como postula Nietzsche³⁶. Algunos, diluyéndolo en la colectividad, como Marx³⁷, o poniendo el fundamento de lo humano en el pasado, como Gadamer³⁸. Algunos, como Heidegger, han vuelto a defender la tesis agnóstica de que el yo, por ser previo y al margen del pensar, es incognoscible por la razón humana³⁹. Otros, como Husserl, han vuelto a Descartes declarando del yo que ni es, ni puede ser un contenido de conciencia, sino el polo subjetivo ante el cual se presenta toda esencia mental⁴⁰. Para Freud, en cambio, el yo parece ser la molesta y accidental conciencia que se contrapone a lo verdaderamente sustante en el hombre: el inconsciente; lo pasional: la pulsión⁴¹. Para materialistas o biologicistas de diverso cuño, el yo parece reducirse a cuerpo, cerebro, interconexiones neuronales, etc.⁴². Para el pragma-

³⁴ Cfr. *Hegel*, cap. IV: El problema de la justificación del posthegelianismo.

³⁵ Cfr. *Hegel*, cap. II: Kierkegaard como crítico de Hegel: la dialéctica como tedio y desesperación.

³⁶ En un escrito Polo trata del voluntarismo de Nietzsche en comparación con el de Marx y Freud: “Los otros tres hermeneutas de la sospecha (Nietzsche, Marx y Freud) son ateos. Los expongo brevemente en este libro para resaltar que el *voluntarismo ateo* no es unívoco”. *Nietzsche como pensador de dualidades* (*pro manuscrito*, 36).

³⁷ Cfr. *Hegel*, cap. IV: El problema de la justificación del posthegelianismo; epig. II B: La futurología dialéctica; MÚGICA, L.F., “El habitar y la técnica: Polo en diálogo con Marx”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 815-849.

³⁸ Cfr. *Nominalismo*, 148.

³⁹ Cfr. *Hegel*, cap. V: La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del sentido del ser.

⁴⁰ Cfr. *Nominalismo*, Iª Parte: Nominalismo e idealismo.

⁴¹ Cfr. POLO, L., *Curso de psicología*, Pamplona, 1975 (*pro manuscrito*).

⁴² Cfr. *Curso de teoría*, II, lec. Primera y segunda.

tismo, que Polo considera una especie de voluntarismo exacerbado, el yo parece resolverse en sus acciones⁴³.

Por otra parte, otros enfoques filosóficos recientes del yo han sido, según Polo, no pocas veces de corte pesimista; algunos existencialistas pueden ejemplificar esa tesis. Más esperanzadas son las versiones de autores como Hildebrand, Stein, Jaspers, Marcel, Nedoncelle, Maritain, etc. No podemos detenernos aquí, ni en todos estos modelos antropológicos, ni siquiera en alguno de ellos. Además, entre quienes aceptan el yo, muchos autores mantienen, según Polo, cierta afinidad con el planteamiento hegeliano por entender al yo, o aquello que hace sus veces, como una *sustancia*⁴⁴.

Por otra parte, no han faltado, según Polo, corrientes de pensamiento que defienden la tesis de que el yo es una elucubración humana. En efecto, para ciertos movimientos *sociológicos* o *psicológicos* del s. XX el yo parece más bien un invento social⁴⁵. Tal vez los más críticos respecto del yo sean los pensadores postmodernos que niegan de plano su existencia. Con todo, Leonardo Polo afirma en este Curso que quienes niegan el yo o lo consideran como un invento, se olvidan de que ya contamos inicialmente con algo que no podemos inventar, que es precisamente el cuerpo humano, y éste pertenece claramente al yo⁴⁶.

De entre la diversidad de corrientes filosóficas recientes, para Polo la que se ha enfrentado con más seriedad al tema del hombre es el *existencialismo*. Pero, esta

⁴³ Cfr. *La persona humana*, 182 ss.

⁴⁴ Por ejemplo, para el *materialismo marxista* el yo es fundamentalmente la *sustancia* del cuerpo. Además, se concibe al yo como *necesitante*. Pero este planteamiento olvida, según Polo, que contamos nativamente con muchos regalos que no son necesidad alguna, sino precisamente dones, entre ellos, el del propio cuerpo. No todo en el cuerpo son necesidades, pues el cuerpo humano está diseñado más para aportar que para consumir (por eso el hombre tiene más capacidad de trabajo que de placer. Cfr. *Ética*. Cap. IV: Sistematización de la ética). Para un pensador antiguo o medieval el yo no podía ser enteramente necesitante, sobre todo porque, además de su cuerpo, contaba con un *alma* subsistente, y ésta no sólo informa su cuerpo, sino que dota de añadidos tanto a la corporeidad como a las facultades de la propia alma (inteligencia y voluntad). Pero es claro que dar no es necesitar, pues sólo da quien sobreabunda.

⁴⁵ El yo que ofrecen estas visiones sociologistas o psicologistas de la personalidad parece ser –para Polo– construido, adquirido, a través de un proceso de producción. Cfr. MÚGICA, L.F., “Introducción: el pensamiento social de Leonardo Polo”, POLO, L., *Sobre la existencia*.

⁴⁶ En efecto, cuando uno dice "yo" muchas veces implica directamente a su cuerpo ("yo duermo", "yo corro", "yo hablo", etc.). Otras veces, en cambio, a sus facultades, espirituales ("yo pienso", "yo quiero"), o sensibles ("yo veo", "yo recuerdo", etc.). En el vol. II de *Antropología* Polo emplea expresiones semejantes. Por ejemplo: "yo escribo con la pluma", 110.

corriente ha ofrecido, según él, más problemas que soluciones en la comprensión de la existencia humana. En efecto, según sus representantes más destacados el yo no puede ser de ninguna manera un objeto de pensamiento, pues si se piensa el yo, éste pasa a ser objeto pensado y deja de ser el yo pensante, existente. No es lo mismo ser que ser conocido. Al ser conocida una realidad, en cuanto conocida, se desrealiza. Esta parece ser, por lo demás, la gran crítica –por lo demás certera– del existencialismo al idealismo: no cabe identidad entre el yo pensado y el yo pensante.

Pero si la existencia no se puede pensar con el conocimiento objetivo de la razón, entonces para Polo caben varias salidas: ceder racionalmente a la perplejidad, como Heidegger (el *Dasein* no aparece ante la conciencia); arbitrar otros métodos no racionales de acceso a ella, como el *sentimiento*, asunto que propusieron Edith Stein, Hildebrand, el propio Heidegger (quien postuló en concreto el sentimiento de la angustia), etc.; considerar que se accede a ella a través de lo que Kierkegaard o Marcel llamaron *conocimiento subjetivo*; acudir a la fe sobrenatural, como proclaman otros pensadores (algunos filósofos del diálogo, personalistas, etc.). Sin embargo, Polo no está de acuerdo con esos planteamientos: con unos, porque no los considera modos *teóricos* de acceder al yo; con otros, porque no son métodos intelectuales *naturales* para tal acceso. De este desacuerdo se puede deducir que Polo admite que existe un método natural rigurosamente intelectual de acceso al yo.

La pregunta pertinente ahora parece ser qué tipo de conocimiento es el que propone Leonardo Polo. Por una parte, niega que el yo y la persona se conozcan objetivamente con la razón (es decir, con un conocer *quidditativo* en lenguaje medieval; *de esencias* en terminología husserliana, *según ideas* en nuestro modo usual de decir, etc.). En esa tesis concuerda con la denuncia del existencialismo al idealismo. Por otra, como advierte que el yo y la persona son más que la razón, es decir, es superior a ella (la razón es una potencia *mía*; no yo de *mi* razón), propone un nuevo método cognoscitivo para el yo y otro para la persona, métodos cognoscitivos superiores al conocer racional.

Esta novedad *metódica* plantea una serie de cuestiones como las que siguen: ¿cómo conocer al yo sin objetivarlo? ¿El conocimiento del yo es superior al conocer racional? Y si es así, dado que todo conocimiento de la razón es adquirido, ¿qué tipo de conocimiento será el que permita conocer al yo? Si el conocimiento que permite conocer al yo es distinto del que permite conocer qué persona se es, ¿qué tipo de conocer son cada uno de ellos y en qué estriba su distinción? Todas estas preguntas surgen si apuramos a fondo el problema que nos ha transmitido la filosofía moderna y del que la propuesta existencialista no ha podido esclarecer sus implicaciones. Del método cognoscitivo del yo nos ocuparemos en el epígrafe que se

abre a continuación (aunque Polo no lo exponga en este Curso), y en el siguiente se aludirá al acceso al conocimiento personal.

8. EL CONOCIMIENTO DIRECTO DEL YO

El conocimiento del yo no puede ser adquirido, porque entonces el yo no sería real, sino una idea pensada o un hábito adquirido. Pero si es *innato*, tanto el yo como su conocimiento han sido creados en nosotros⁴⁷. Por lo demás, si es nativo, su conocimiento no puede ser indirecto, es decir, alcanzado a través de una instancia distinta de sí que, con el tiempo, lo llegase a conocer, pues en ese caso el conocimiento del yo sería adquirido. De ello se desprende que el yo y su conocimiento son indisolubles. O lo que es lo mismo, que el yo es cognoscitivo –aunque no sólo–.

El yo no se conoce a sí mismo, no es reflexivo, sino que conoce directamente lo inferior a él, lo que activa dejando en aquello su propia huella. En efecto, si uno se da cuenta que tanto nuestro cuerpo, como nuestras potencias (orgánicas e inorgánicas) son nuestras, es decir, se vinculan y dependen más o menos del yo, de alguna manera el yo debe conocerlas. Con todo, queda por responder cómo se conoce el yo. Si es innato, y no siempre lo conocemos, Polo afirma que se conoce mediante una específica dimensión del método cognoscitivo por él descubierto⁴⁸.

Polo admite que los hábitos innatos los podemos conocer *en tanto que los ejercemos*. Como Polo considera en cierto modo equivalente el yo a uno de los hábitos innatos, el inferior de ellos, el que en la tradición medieval recibe el nombre de *sindéresis*⁴⁹, a la que se suele describir como *conciencia*, si ejercemos ese hábito, sabemos que lo tenemos. En efecto, somos conscientes de todo eso que *en nosotros* está a nuestra disposición o bajo nuestro cuidado. Si el yo equivale, pues, en cierto

⁴⁷ No sólo la razón (por varias vías) accede a Dios; también el yo (y por muchos caminos). Además, conocer el yo es notar su carácter creado. En efecto, el mero notar la dualidad entre *ver-yo* y *querer-yo* indica carencia de identidad y, en consecuencia, distinción real. Por tanto, criatura.

⁴⁸ En concreto, es la cuarta dimensión del método poliano, el quedar creciente en el límite, dimensión que no abandona completamente la presencia mental, sino que la mantiene y se demora, detiene o queda en ella, para entender la esencia humana. Cfr. *Antropología*, I, 111-120.

⁴⁹ Cfr. MOLINA, F., *La sindéresis*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1999; “Sindéresis y conciencia moral”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 773-785; “El yo y la sindéresis”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 35-60.

modo, a esa conciencia, a ese conocer directo vertido respecto de lo inferior humano en nosotros, conocemos el yo en la medida en que ejercemos ese hábito innato.

También se puede conocer *indirectamente* el yo, según Polo, merced a lo que llama *símbolos ideales y experiencia moral*⁵⁰. En concreto, la primera operación de la inteligencia, a la que denomina *conciencia*, y que precede a la abstracción, es un símbolo de una faceta del yo (*ver-yo*), si esa operación es iluminada con su objeto por su hábito correspondiente, al que Polo llama *hábito de conciencia*. Por otra parte, la otra faceta del yo (*querer-yo*) es conocida indirectamente a través de otro modo de conocer que, como los símbolos, también es superior al conocimiento objetivo. Se trata de lo que él denomina *experiencia moral* o *conocimiento por noticia*, un modo de conocer al que la tradición tomista denominaba *conocimiento por connaturalidad*. La noticia de esa faceta del yo es superior al conocimiento simbólico de la otra faceta. ¿Qué es para Polo una noticia? Es, sencillamente, una *virtud* iluminada. ¿Cuál en este caso? La *prudencia*. En suma, podemos decir que si notamos que somos en cierto modo prudentes, conocemos *indirectamente* el yo.

En cualquier caso, lo que Polo mantiene es que el *yo*, o la *sindéresis*, no se puede conocer *directamente* como los demás actos y hábitos *adquiridos*, sencillamente porque es *innato*. Si se pretendiese conocer directamente tal conocer, se abriría un proceso al infinito y, consecuentemente, se caería en la *perplejidad*⁵¹. Por eso la *teoría del conocimiento*, según Polo, es exclusivamente *esencial*. Con otras palabras: cognoscitivamente sólo se puede dar razón *in recto* de los actos y de los hábitos adquiridos de la razón⁵², pero no de los hábitos innatos y menos aún del conocer personal como acto de ser.

Más arriba se ha dicho que el yo “activa”, conoce, la inteligencia y la voluntad. Tal activación indica asimismo “personalización”. Según esto, se puede decir que el yo es lo más parecido a lo que los pensadores medievales llamaban *alma* cuando éstos hablaban de ella como *forma corporis*. Pero hay que añadir que el alma humana no es equivalente, al menos para Polo, a la persona humana. En efecto, se ha indicado que el yo no es la persona que se es, sino inferior a ella, porque ésta es más acto que aquél. No es que el yo sea pasivo o potencial, sino que es acto inferior al acto de ser de la persona, pues el yo no es el acto de ser personal.

⁵⁰ Cfr. *Antropología*, II, 217 ss.

⁵¹ Cfr. *El acceso*, cap. I: El conocimiento y la perplejidad.

⁵² Quien da razón de ello es precisamente la *sindéresis*, en concreto una de sus dos vertientes: *ver-yo*. De otro modo: *ver-yo* es el método que nos permite conocer cómo es el conocer de nuestra inteligencia en sus diversas vertientes y niveles, o sea, quien posibilita la teoría del conocimiento.

Es pertinente añadir que no es que seamos dos actos de ser o dos personas, pues –insistamos una vez más– el yo no es la persona. Pero si no lo es, y no es ni el cuerpo ni la suma de las potencias humanas que constituyen la naturaleza humana, cabe preguntar si existe alguna realidad que medie entre la *naturaleza* humana y el *acto de ser* personal. La respuesta es afirmativa: la *esencia*. El yo es la cumbre de la esencia humana. Por eso puede “esencializar” a la naturaleza humana, es decir, puede desarrollar el cuerpo y las facultades orgánicas en una u otra dirección y, sobre todo, puede perfeccionar irrestrictamente las potencias inorgánicas (inteligencia y voluntad) con hábitos y virtudes, esto es, puede activarlas, que no es otra cosa que personalizarlas.

Si el yo es acto inferior al acto de ser personal, entonces ¿estamos acaso constituidos por dos actos? Ya se ha dicho que no; al menos, no por dos actos independientes o del mismo nivel. Para esclarecer esto conviene tomar en todo su alcance la distinción real tomista: la *persona* humana es el *acto de ser*; su *yo* es su *esencia*. La esencia o el yo es inidéntico con la persona. La esencia o yo depende del acto de ser, no a la inversa. Su carácter activo es derivado de la persona, e inferior al de ésta. El yo no es *la* persona sino *de* la persona. El yo es la raíz de todas las operaciones y acciones humanas, pero no la raíz sin más del ser humano. El ser humano está conformado por unos radicales personales superiores al yo. Esos radicales –que son plurales, también inidénticos, y jerárquicos– conforman la persona humana. Polo los denomina *trascendentales* personales.

El precedente planteamiento puede parecer chocante para un lector habituado al estudio de la filosofía medieval. Y desde su sorpresa puede formular preguntas como las que siguen: si se admite que el hombre es únicamente un compuesto de cuerpo y alma, ¿acaso ello equivale a decir que es un compuesto entre el cuerpo y el yo?, ¿dónde queda, entonces, la persona?, ¿se ha volatilizado en esa definición? Según ese esquema clásico se puede decir que en el alma (también en el cuerpo) no todo vale lo mismo ni todo está en el mismo plano. Dicho de otro modo: en el interior del alma cabe distinguir entre lo más potencial y lo más activo, asunto que, por lo demás, es tomista⁵³. Así, se podría decir que el yo pertenece a lo más potencial del alma. En cambio, la persona sería lo más activo de ella. Según lo que precede, “en el alma humana lo mismo es lo íntimo y lo supremo”⁵⁴. Pero eso no es el yo, sino la persona. Con todo, para evitar esas posibles confusiones, Polo distingue entre *espíritu* (que equivale a *persona*) y *alma* (que corresponde al yo y a las poten-

⁵³ Cfr. *Suma Teológica*, I, q. 75, a. 5, ad 6.

⁵⁴ SAN BUENAVENTURA, *In Sententiarum*, I, II, dist. 8, t. II, 226, b.

cias espirituales: inteligencia y voluntad). El espíritu es el *acto de ser* humano; el alma, la *esencia* humana.

La intimidad humana no es de la esencia, sino personal, del acto de ser. Desde luego que vale la pena alcanzar la intimidad humana. Pero de momento, al describir el yo, sólo hemos dicho que éste no conforma esa intimidad. Con todo, como la esencia es incomprendible sin el acto de ser, es buena guía para intentar conocer en cierto modo cómo es el acto de ser. No obstante, no debe perderse de vista la tesis aristotélica según la cual es el acto el que permite explicar a la potencia y no a la inversa. Es decir, es el acto de ser personal el que puede explicar el modo de estar constituida la esencia humana, el yo, y no al revés. Por eso, es mejor partir de conocer cómo es la persona humana para pasar luego a describir la esencia de la persona humana⁵⁵.

Lo conocido por la razón son ideas, que *tenemos* o que *están* en esa facultad, pero que no *son* la razón. Siguiendo analógicamente ese modelo se puede decir que el yo *está* en el ser, pero no *es* el ser. El yo *está*, o *habita*, en el corazón humano, pero no *es* el corazón humano. Por otra parte, que el yo permita conocer o activar lo inferior a él se descubrió de algún modo en la tradición medieval. Sólo que en vez de *yo* se hablaba de *sindéresis*⁵⁶. Se entiende por *sindéresis* esa instancia humana innata que es cognoscitiva y que activa directamente a la inteligencia y a la voluntad, y a través de ellas a las demás potencias sensibles. Siguiendo ese planteamiento tradicional, Polo distingue una dualidad jerárquica en la *sindéresis*: el miembro inferior de esa dualidad es el *ver-yo*, que activa a la razón; y el superior, el *querer-yo*, que activa a la voluntad⁵⁷. Que esta realidad esencial humana sea dual expresa que la intimidad humana de donde nace también deberá serlo. El que sea cognoscitiva es una indicación de que la intimidad humana debe ser conocer; y si es volente, insinúa que la intimidad será amante.

⁵⁵ Precisamente por ello, Polo escribió en primer lugar la *Antropología trascendental* I, que versa sobre el *acto de ser* humano, y una vez terminada esa obra, y desde ella, redactó la *Antropología trascendental* II, que versa sobre la *esencia* humana.

⁵⁶ Cfr. mi trabajo: “La *sindéresis* o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2004), 321-333.

⁵⁷ Cfr. *Antropología*, II, Iª Parte: El primer miembro del hábito innato de la *sindéresis*: *ver-yo*; IIª Parte: El segundo miembro del hábito innato de la *sindéresis*: *querer-yo*.

9. LA APERTURA COGNOSCITIVA Y CONCOMITANTE DE LA PERSONA RESPECTO DE SÍ

Indicado, según Leonardo Polo, cómo se conoce el yo (y también cómo no se debe pretender conocerlo), ahora se hace preciso formular la siguiente cuestión de mayor envergadura aún: ¿cómo se conoce la persona, es decir, la intimidad personal? La persona, obviamente, no puede ser adquirida sino innata. Pero ¿es su conocimiento innato? Y si lo es, ¿por qué no nos conocemos como personas desde el seno materno?

Sólo las personas están abiertas a sí según intimidad. Lo conocido por las *operaciones* de la inteligencia es un “qué”, un “objeto”, no el “quién” que se es. Del mismo modo, los *actos* u *operaciones* de querer de la voluntad tampoco coinciden con la persona que ama. Las *facultades* (inteligencia y voluntad) son *de* la persona, no *la* persona. Tampoco el *yo* es la persona, sino su *esencia*. Estamos, pues, ante un problema doble: de *método* y de *tema*. Por una parte, se desconoce de ordinario cuál es el modo de acceso cognoscitivo para desvelar la persona humana (*método*). Por otra, se desconoce, por lo mismo, la índole del ser personal (*tema*). Para este menester, Polo revisa primero los métodos usuales en las ciencias para ver si ofrecen alguna garantía para nuestro propósito.

El *método analítico* (propio de las ciencias positivas) no es procedente para desentrañar lo humano, ni lo que pertenece a la *esencia* ni lo que pertenece al acto de ser, a la *persona*. Lo primero, porque en la *esencia* humana es preferible ser *reunitivo*, ver la hilazón que guardan las diversas manifestaciones humanas entre sí. Por eso es más conveniente proceder *sistémicamente*, esto es, aunando las diversas facetas de lo humano a fin de explicar el engarce de todas las manifestaciones humanas; es decir, sacar partido *del método sistémico* para dilucidar la *esencia* humana⁵⁸. Lo segundo, porque el acto de ser o intimidad humana no se puede trocear y analizar por piezas y, en consecuencia, reunirlos luego, pues es un único acto de ser. Parece preciso sostener, por tanto, que ni el método analítico ni el sistémico son apropiados para abordar la *intimidad* humana. En efecto, ésta no se puede analizar por partes, puesto que carece de ellas. Tampoco hay que reunir diversos actos, puesto que no estamos ante pluralidad de ellos. La intimidad humana es de carácter *simplificante*. Se trata de un *co-acto*: cada persona, uno distinto.

⁵⁸ Cfr. *Antropología de la acción*, cap. I: La cuestión del método: la comprensión de la realidad humana.

En consecuencia, ni *análisis* ni *síntesis*, sino *transparencia*. Transparencia indica que con nada inferior ajeno a la persona se puede conocer ésta. También que no hay “reflexión” ninguna o “autointencionalidad” para conocerse, sencillamente porque no se necesita. No se necesita porque en el núcleo personal *método* cognoscitivo y *tema* conocido son solidarios. De otro modo: la persona cuenta con un método a su altura. Ese método cognoscitivo tiene un nombre clásico: *hábito de sabiduría*⁵⁹. Este hábito es innato, pero no es idéntico a la persona⁶⁰. Por eso, aunque conoce el ser personal, no lo comprende enteramente. Si ese hábito pudiera conocer por completo a la persona humana, nos conoceríamos por completo. En esa tesitura Dios estaría de más. Pero si Dios sobra, uno tiende a concebirse como *fundamento*. Sin embargo, si fuera fundamento, ¿por qué ese desconocimiento de sí mismo que en mayor o menor medida caracteriza a toda persona humana en la presente situación?

La intimidad personal no se alcanza mirando las manifestaciones corpóreas de las personas. No se conoce conociendo sus pensamientos y deseos. Ni siquiera sabiendo sus hábitos y sus virtudes. Tampoco conociendo su yo por sus manifestaciones. A través del ver, del estar, de las posesiones, de la razón, de la voluntad, incluso perfeccionadas estas facultades con hábitos y virtudes, a través de su yo, no logramos vislumbrar el núcleo personal. Éste sólo se conoce *íntimamente*. El hábito de sabiduría es íntimo al ser personal. Es una luz trasparente de menos intensidad que el acto de ser personal, pero que vive insistiendo como luz en el seno del acto de ser, que es más transparente aún que él (para Polo es obvio que la transparencia remite a Dios). Nos conocemos como personas por un *conocer* inseparable de nuestro ser. Por tanto, no cabe persona humana sin hábito de sabiduría. El mínimo conocimiento de este hábito supera en importancia real no sólo al máximo conocimiento de cualquier conocer humano inferior (el de la razón excelentemente activada con hábitos, por ejemplo), sino también al de todos esos conocimientos inferiores tomados en su conjunto (a lo que también se puede llamar yo).

Aunque de este hábito innato Polo trata más ajustadamente en el tema del conocer personal o intelecto agente⁶¹, se puede indicar que tal hábito alcanza a conocer

⁵⁹ Cfr. GARCÍA, J. A., *Teoría del conocimiento humano*, Pamplona, Eunsa, 1998, cap. VI, B: La sabiduría sobre la propia existencia cognoscente.

⁶⁰ Cfr. *Antropología*, I, IIª Parte: El método. Cfr. asimismo mi trabajo: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001), 73-102.

⁶¹ Sobre este tema cfr. mi trabajo: *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 154, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2003.

al ser humano, y lo que de él sabe es que no es simple, sino compuesto por dualidades radicales que conforman una única realidad *coactual*: una persona humana distinta en cada caso; es decir, que la persona que somos está conformada por diversos radicales, distintos jerárquicamente entre sí, aunque inseparables. Esto es, que el acto de ser que somos no es un acto, sino un *co-acto* conformado por varios radicales o trascendentales personales ¿Cuáles son estos radicales? Según Leonardo Polo, la *coexistencia*, la *libertad* personal y el *conocer* y el *amar* personales⁶². En efecto, otras notas personales descubiertas parece que se reducen a alguno de estos cuatro radicales personales⁶³. Con todo, ni Polo expone los trascendentales personales en este trabajo, ni tampoco nosotros nos detendremos ahora en ellos. Tampoco en cómo se alcanza a conocer *metódicamente* el ser personal, a lo que responde otra dimensión del método por Polo descubierto⁶⁴, que equivale en cierto modo al hábito de sabiduría.

Si se pregunta acerca de nuestro conocimiento del propio hábito de sabiduría, téngase en cuenta lo dicho respecto de la *sindéresis*: tal conocimiento no puede darse en directo por otra instancia distinta y superior a este hábito, porque se abriría un proceso al infinito y se caería en la perplejidad. Tampoco puede ser reflexivo, porque de ese modo tampoco se eludiría la perplejidad. Para Polo se puede conocer también de varios modos: *indirectamente*, por medio de la *noticia de la experiencia moral* que ofrece la amistad⁶⁵; asimismo *metódicamente*, pues este hábito coincide parcialmente con la tercera dimensión del método poliano; o en la medida que se ejerce y descubre los temas que conforman el ser personal. En efecto, si a cada acto cognoscitivo corresponde un tema distinto, al alcanzar a conocer la temática trascendental humana, sabemos que empleamos un método propio y adecuado para ella.

⁶² Cfr. *Antropología*, I. Una exposición pormenorizada de ese hallazgo se encuentra en PIÁ TARAZONA, S., *El hombre como ser dual*, Pamplona, Eunsa, 2001.

⁶³ Por ejemplo, ver la persona como la *intimidad* es aludir a ella no sólo como coexistencia sino implícitamente también como libertad, conocer y amar. Entenderla como *irreductible* o como *novedad* es una investigación que coimplica nativamente a la coexistencia y luego a los demás radicales. Verla como *hijo* es concebirla por lo menos desde la coexistencia, aunque no sólo. Estudiarla como *respuesta* o *responsabilidad*, es penetrar en la libertad personal. Pensarla como *búsqueda* es fijar la atención en el conocer personal. Atenderla como *ofrecimiento*, como *aceptación* o como *don* es mirarla desde alguna de las dimensiones del amar personal, etc.

⁶⁴ Se trata en concreto de la tercera, que parte de la presencia mental y se desaferra de ella permitiendo alcanzar el acto de ser humano. Cfr. *Antropología*, I, 187.

⁶⁵ Cfr. *Antropología*, II, 222.

LEONARDO POLO

EL YO

(Notas de Juan Fernando Sellés)

I EL YO EN DESCARTES Y KANT

Intentaré delimitar el tema tal como me parece que se puede afrontar. En principio la exposición moderna de este asunto tiene para mí un carácter sumamente crítico, que contrasta con el planteamiento que propongo, bien diferente del moderno.

La cuestión es la siguiente: el asunto del yo –la cuestión de la subjetividad– tal como está desarrollado en la filosofía moderna, es una filosofía de la *certeza*. En efecto, la subjetividad sale a relucir, se apela a ella, precisamente al hilo de la certeza. Resulta difícil desligarse de este planteamiento o darse cuenta de que no es el más adecuado; la dificultad se debe a que nosotros somos modernos, y eso lo hemos adquirido por ósmosis cultural. Somos gente muy dubitante, estamos problematizados y queremos saber. Desde la duda aparece el tema de la subjetividad. Ahora bien, me parece que de esta manera se estropea el estudio de este tema, pues es una manera de comparecencia, una perspectiva, en la que la subjetividad se desvirtúa.

1. EL SUJETO ANTE LA DUDA Y LA CERTEZA: DESCARTES

¿De qué manera Descartes llega al yo? Como es sabido, a partir de la duda¹. Quiere una primera verdad, pero para él “primera verdad” no significa lo que significó para el pensamiento clásico. Descartes quiere una verdad de la que pueda estar enteramente *cierto*. El yo aparece aquí como un vigilante. Es la idea de la vigilia del espíritu, de alcanzar una situación en que podamos someter a control todo aquello que comparece, que tiene lugar en nosotros, de manera que no se nos escape nada:

¹ El carácter voluntario de la duda, subjetivo por tanto, en Descartes, queda expuesto por Polo en *Evidencia*. Cfr. asimismo: CORAZÓN, R., “Descartes: un nuevo modo de hacer filosofía”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 441-461.

vigilia completa. A esto también se le puede llamar *filosofía de la conciencia*. El yo sería el necesitado de certeza, el exigente, el que guía la vida humana hacia la certeza. Por tanto, la situación desgraciada, lamentable, es no estar cierto.

Esto tiene un desarrollo. Lo primero es lo siguiente: si yo soy un inspector, si estoy bajo la sospecha de que me pueden engañar (los sentidos me engañan), quizá haya alguien por ahí que puede estar empeñado o cuya intención sea engañarme. Por tanto, tengo que reaccionar frente a él de tal manera que encuentre la entera seguridad frente a ese engaño; necesito un criterio de certeza completo, incommovible. Ya se ve que aquí hay muchos implícitos. Puede parecer que esta actitud humana es una actitud normal y, además, si no se adapta uno a ella, se le trata de ingenuo. Me acuerdo de que estando una vez en Bogotá expuse una sesión sobre la filosofía aristotélica; una de las asistentes dijo que Aristóteles, después de Kant, es una curiosidad histórica. Es notorio que Kant se erige en juez; suelo decir que Kant es un árbitro. Con su actitud parece decir: vamos a ver cómo esto es posible y hasta qué punto es posible, pero todo esto lo veo yo como un juez. Como se puede apreciar, esa postura de Kant es más pretenciosa, más radical aún, que la de Descartes. A esa actitud se le pueden objetar estas cuestiones: ¿cómo va a convertir la filosofía en un juicio?, ¿qué especie de inseguridad inconfesada tiene?, ¿a qué aspira?, ¿qué resultado cree que puede conseguir?

Lo que se saca inmediatamente de estos posicionamientos es lo siguiente: si ésta es la actitud que se pretende, la de una certeza en marcha a la que se trata de someterlo todo, entonces es patente que lo que aparece es un dato, y sobre eso yo tengo que ejercer mi actividad de “placet” o de “non placet”. Aquí ya se da una deficiencia muy seria, pues la famosa madurez de la postura crítica, en rigor, tiene un elemento muy poco crítico: ¿en virtud de qué se juzga? Es decir, el criterio de certeza llega tarde. Al sujeto ya le ha sobrevenido la duda y el sujeto tiene que reaccionar. Y como lo dado es *a priori* y, además, lo que quiere es que no le engañen, el sujeto se convierte en un aduanero. ¿Cuál es mi actividad? Mi actividad es buscar un procedimiento para ver si a mí no se me pasan las cosas inadvertidas. Por eso he dicho que la filosofía moderna es una *actitud de atención*²: primero uno se atiende a los datos, trata de ver los datos y fijarlos en su estricto perfil, para que no haya nada confuso, y una vez descifrados, es cuando establece la judicación de la verdad; es como una sentencia. Esta es la actitud de un juez: “este dato es cierto”, “este dato es culpable”.

² Cfr. *El acceso*, cap. I, A: *El intento de salir de la perplejidad*.

Los datos me pueden engañar, y yo no puedo evitar ese peligro porque de antemano tengo datos. Entonces lo que hago es inspeccionar los datos para ver si cumplen un criterio que yo me invento y al que los sujeto. Es evidente que en este planteamiento hay una incoherencia: hay datos; y luego un juicio acerca de datos que se aplica a los datos una vez que están dados. Primero ya me están dados los datos, y desde este punto de vista soy *pasivo*. Después someto los datos a juicio –siendo *activo*– y buscando la *certeza*. Pero esa certeza es de tipo *subjetivo, psicológico*. ¿No es claro que esa actitud es extrínseca al dato? El dato ya está dado, si a alguien le acontece que está cierto de él, pues bien; pero al dato ¿qué le va en ello? En el fondo, lo que hay es una renuncia a la intelección. También se podría decir que *el criterio de certeza es la pérdida de la verdad*: es una sustitución.

Si me domina la preocupación de estar cierto, llamaré verdad a aquello de lo que estoy cierto. Ahora bien, cabe responder que eso no tiene por qué ser verdad, porque el criterio de certeza es extrínseco a la verdad, y el dato ya está dado. El dato pasa por un examen que resbala sobre la profundización en el dato mismo. Profundizar en el dato ya no es considerarlo como dato; es ejercer una actividad intelectual que va en búsqueda de la verdad. Hay un cambio en el significado de la palabra *verdad* desde el planteamiento clásico al moderno. Para un moderno la verdad es *certeza*³. Pero entonces se pierde la verdad, ante todo, porque de antemano duda del dato y somete a sospecha al dato. Lo único que busca es la *veracidad* del dato, pero la veracidad no es lo mismo que la verdad⁴; se aspira a estar seguro, a un estado de ánimo. Pero la verdad no es un estado de ánimo.

La tesis de que el dato puede ser falso es lo mismo que sustituir la realidad por el dato; implica no saber lo que es real y pensar que puede haber un genio maligno que me engañe; es pensar que la realidad no es verdad de suyo. Pero esa actitud es equivocada, pues si se sospecha de lo real, desde ese mismo momento no se sabe qué es conocer. Conocer es una relación trascendental con la realidad; la verdad es un trascendental relativo⁵. La relación primera del conocimiento es con la verdad; no es con lo dudoso ni con un dato. Es evidente que si busco exclusivamente la certeza, o sea, cómo se me da el dato, la verdad pasa a ser un problema insoluble.

³ Para Polo “esta reducción es propia de la filosofía representacionista. La confusión del ser con el ente, y, desde el punto de vista de la verdad, con la certeza”. *Nominalismo*, 136.

⁴ La veracidad es una virtud de la voluntad. La verdad, en cambio, es el objeto de la inteligencia. Cfr. *Ética*, cap. VI: Dimensiones de la acción humana. Cfr. asimismo: *Antropología de la acción*, cap. V: la veracidad del directivo.

⁵ Cfr. *Antropología*, I, Iª Parte, cap. II, C: El elenco clásico de los trascendentales. La cuestión de su convertibilidad.

Descartes no sabe resolverlo; tiene que haber un proveedor de datos, un agente extrínseco. Pensar que la realidad da gato por liebre es la muerte de la filosofía; en ese momento la filosofía es sustituida por una preocupación psicológica.

Conviene ser muy enérgico con este punto, porque aquí nos jugamos mucho, ya que se trata de una cuestión de punto de partida. Si no pasamos por el tamiz crítico de Kant seríamos unos ingenuos. Pero si pasamos, no conocemos nada real como tal: la verdad se esfuma, y con la verdad el conocimiento. El conocimiento es una relación a la verdad, y sólo en cuanto que es relación a la verdad es conocimiento. El yo no puede ser el juez de la verdad; no puede ser un personaje tan arbitrario; un ser desconfiado y totalitario. Es como declarar que cuando Aristóteles está pensando la metafísica, todo lo que descubre puede ser pasado por el tamiz de la crítica que un moderno sugiere diciendo algo así como: “un momento, un momento, todo eso son datos”. La respuesta a esa actitud moderna debe ser negativa, pues aquí no hay ningún dato, sino que se está buscando entender. Desde un punto de vista moderno, como se dice que lo conocido son datos, alguien puede sospechar, e intentar comprobar si esos datos son o no válidos. Sin embargo, cabría preguntar lo siguiente a quien abriga tal actitud: ¿quién es usted para dudar?, o, como popularmente se pregunta, ¿a usted quien le ha dado vela en este entierro? Si el yo es eso, el yo es una preocupación psicológica que sobra, incompatible con una mentalidad que sepa lo que es una mente que esté buscando la verdad, que se está lanzado a una tarea investigadora.

A tal posición cabe la respuesta: no me venga con balances, porque de entrada ese balance es extrínseco, es un criterio de propia satisfacción que nada tiene que ver con la verdad. Pero ¿cómo sabe usted que lo que le satisface vale? Con eso arruina usted el conocimiento y la verdad. Estrictamente, el criterio de certeza no se puede formular. Que la certeza pueda hacer las veces de la verdad es descabellado, porque si hemos perdido la verdad, ¿cómo aceptar como verdadero ese criterio? Tal vez se nos responda: “Pues mire usted, si pasa estos test...”. Sin embargo, a esa hipótesis es pertinente responder: “¿Y por qué habría que pasarlos? No se da cuenta de que está sometiendo la realidad a un requerimiento que la realidad no tiene por qué cumplir”. Por ejemplo: se ha dicho en la historia del pensamiento lo siguiente: “como la temperatura no es calculable, no existe” (Galileo), es decir, la temperatura no es un tema del que me pueda ocupar. Eso se declaró porque el criterio cognoscitivo en esa época era la medida, y hasta que no se inventó el termómetro no se podía medir. Sin embargo, cuando se descubrió, entonces apareció la termodinámica. Pero mientras tanto la temperatura era un dato que no pasaba la aduana.

Esta actitud es artificial. En rigor, es una equivocación pensar que el yo, que se encuentra con datos (aunque éstos estén antes del yo), tiene después que decir qué hace con los datos, pues esa postura es puramente subjetiva, arbitraria. En efecto, se le puede preguntar a quien así piensa: “¿Cómo puede estar seguro de que su criterio de certeza es el pertinente? No se puede estar seguro, sino sólo decir que le vale, por lo menos para que no le estafen”. Pero es claro que eso es jugar a irrealidades, pues es poner unos criterios de realidad que le son útiles a uno. Es lo mismo que una tienda. Ya Platón de la democracia ateniense decía que era un bazar. Pues algo de esto le pasa al hombre que busca la certeza: está en un mercado. Entonces, como para hacer la sopa necesita estos productos, desecha los otros. No obstante, esa actitud, que está bien para una ama de casa, no lo está para un filósofo.

Esto no es un nihilismo, aunque puedan sacarse conclusiones nihilistas. Pero de suyo no lo es porque la psicología también tiene su realidad y en el orden práctico funciona. Pero si sólo se funciona con esto se produce un reduccionismo: lo que no se sujete al criterio no vale. Lo siento, eso no valdrá para..., pero si no se considera a la realidad prescindiendo de ese criterio subjetivo, se pierde todo el acceso a la realidad de que, por otra parte, está dotado el ser racional. Ser un ser racional no significa ser un ser dubitante. La duda no es más que una amputación, un derivado que si se erige en criterio o en actitud sustituye al conocimiento de la verdad.

Bien, ésta es la primera parte del asunto: el yo aparece ligado a la cuestión de la *certeza*; comparece como vigilante o como juez. Pero entonces se presenta como contrincante de la verdad, como aquello que hace desaparecer la verdad. Pero si desaparece la verdad, no hay más que una covacha anímica que hace como de comisario político. Pero enseguida se saca otra conclusión, uno empieza a darse cuenta de lo que ha pasado: el yo aparece de una manera arbitraria. Hay gente que dice que el yo es un invento kantiano. Foucault por ejemplo, es de esta opinión, y añade que todo eso del yo son abstracciones. Pero de ese yo ni Aristóteles ni Tomás de Aquino hablaron de esta manera, porque a nadie se le ocurrió ponerse a la defensiva de acuerdo con un criterio que sustituye la verdad por la certeza, y que es arbitrario a la fuerza. Eso no es la filosofía; eso es razón práctica.

El pensamiento moderno es la historia del criterio de certeza. Pero frente a esa tesis hay que sostener que uno no tiene que estar vigilante. Cuando se habla del asunto de la vigilia nos referimos a una cosa obvia, a saber, que es que es falso que el hombre, en la presente situación, esté completamente despierto, pues enteramente despiertos estaremos en el Cielo. Pero es claro que pensar que en el Cielo uno someterá a criterio de certeza la existencia de Dios es absurdo. La pura vigilia no tiene nada que ver con el criterio de certeza: ¿a quién se le puede ocurrir eso si es que

conoce a Dios íntimamente? Pero aquí estamos más o menos dormidos. Con todo, decir que el criterio filosófico es la vigilia es insensato, pues es jugar a un imposible, ya que resulta que el criterio es extrínseco a lo conocido, y, además, uno no está nunca en entera vigilia⁶.

2. EL YO LINGÜÍSTICO

Lo que se descubre de la actitud que precede es que, en definitiva, *se anula la verdad trascendental*. Detrás de esto hay una inversión de valores, es decir, que eso no es posible más que si se sustituye la aprioridad del pensar por la aprioridad del lenguaje⁷. La noción de dato no se puede formular más que como término de una referencia lingüística, pero no es el término de una referencia intencional cognoscitiva. Siempre que hablo, hablo acerca de algo, de manera que la palabra versa sobre algo distinto, y eso porque la palabra es convencional. Ese versar es una intencionalidad que no es penetrativa. Cuando digo “gato” no penetro en la esencia del gato, porque esa palabra es intencional, pero no es pura intencionalidad. La precedente actitud admite implícitamente que el lenguaje es antes que el pensamiento. En definitiva *la filosofía moderna es una filosofía lingüística*, y lo es porque la actitud descrita en el epígrafe anterior es lingüística. En efecto, ¿qué hace un juez? Interroga al testigo. ¿Quién me puede engañar? Un testigo ¿Qué hace un comprador y un vendedor? Una actividad lingüística, algo que está soportado por el lenguaje.

Del anterior postulado se colige un asunto: *el yo al que se alude es un yo lingüístico*. Pero bien entendido, es un yo lingüístico en su *aprioridad*, es decir, en su *a priori* es lingüístico. Frente a ello no mantengo que el yo no hable, sino que el yo hablante no es el yo tomado en su acepción primaria⁸. Es verdad que hay un yo en orden al lenguaje, pero no es verdad que el yo sea radicalmente lingüístico, porque si lo es, entonces el lenguaje es *a priori* respecto del pensar. Pero esto es un equívoco que atraviesa toda la filosofía moderna. La filosofía moderna son enunciados; no intelecciones, sino frases. Por ejemplo, la hipótesis de un genio maligno es una hipótesis lingüística. En efecto, si la realidad me puede engañar, es que la realidad es como un *dictum*.

⁶ Cfr. “Fenomenología del despertar”, *Anuario Filosófico*, 1994 (27/2), 677-682.

⁷ Cfr. *Nominalismo*, Iª Parte, cap. III. El lenguaje.

⁸ Cfr. “Ser y comunicación”, *Filosofía de la comunicación*, Eunsa, Pamplona, 1986, 61-75.

Este asunto se desarrolló históricamente. Aunque no era necesario que ocurriese, sin embargo es explicable que haya surgido así. Como es sabido, la *logica terminorum*, la importancia extraordinaria de la lógica, y la importancia primordial del término, es tardomedieval. Eso tiene que ver con dos cosas: primero, que estos pensadores practicaban el método de las “autoridades”, y eso significa que tenía en la cabeza lo dicho por otro pensador; en segundo lugar, que su método era la exposición, con lo cual era dialéctico, es decir, consistía en ver quién tenía razón a base de razonamientos, aunque naturalmente no era una postura sofística. Pero es bastante explicable que esto embarrancara en una lógica de términos, en un *nominalismo*. Cuando uno lee un libro (y si se leen muchos libros pasa mucho más), se puede creer que la realidad está en el libro, o que lo interesante es lo que dice fulanito (*intentio auctoris*, contextualización, autoridad...); pero eso, ¿qué tiene que ver con la realidad? Si se queda uno en el libro: nada. Esta inmensa sustitución de la realidad por los libros es un peligro que acecha a los grandes lectores, muchos de los cuales son intelectuales, gente que sabe citar, que hace conferencias muy brillantes..., pero en las que hay sólo citas, tratamiento de textos. Todo eso son datos, y en los datos no está la verdad. Además, prescindiendo de esto, este intercambio lingüístico transforma la filosofía en un problema de comunicación.

La sustitución de la prioridad del pensar por la prioridad del lenguaje desemboca en la noción de *dato*. Cuando sustituimos una *aprioridad* por otra, aparece la noción de *dato*, pero también otra peor: la *tautología*. El dato tiene que ser tautológico para que pueda transformarse en mercancía sujeta a un criterio de certeza: es el problema de la autorreferencia; problema notable que es el límite de la intencionalidad lingüística, o como dicen los mexicanos: ¿por qué el zapato se llamará zapato? Respuesta: no se sabe por qué, o si se sabe será por algo que no tendrá nada que ver con el zapato. Pero si tratamos del zapato en cuanto que palabra “zapato” llegamos a la tautología. La palabra “gato” tiene cuatro letras, pero el gato real no tiene cuatro letras. Como yo no tengo más que palabras, voces, como dice Umberto, aparece una cosa terrible, y es que si quiero tomar al nombre como nombre (y aquí ya confundo el nombre con la voz), al final el nombre es tautológico. Esto lo vio bien Aristóteles cuando distinguía lo intencional de la *foné*. Pero si eso se supone *a priori* respecto del pensamiento se pierde de vista que el pensamiento no versa sobre sí mismo sino sobre la realidad: no hay autorreferencia mental porque, de suyo, intrínsecamente y no convencionalmente, el conocimiento es intencional.

Si el conocimiento es intencional el asunto de la certeza sobra. De la intencionalidad no se puede estar cierto porque la intencionalidad basta⁹. No se le puede añadir nada a la intencionalidad de manera que con eso se refuerze o se debilite. En cambio, cuando digo algo sobre algo, eso es un dato; para el lenguaje eso es un dato y, además, puedo coger la palabra y considerarla como palabra, en autorreferencia. Pues bien, *un yo como certeza es un yo considerado en autorreferencia*, una especie de hipóstasis lingüística falsa, postulada, que no existe.

Cuando tratamos del lenguaje tenemos dos elementos: uno material que es la palabra “gato”, y otro formal que es el darme cuenta del gato. El darme cuenta del gato es la *conciencia*. ¿Y qué es la conciencia? Si se admite que ser consciente del gato es ser consciente de la palabra, se puede sostener que hay conciencia de conciencia. ¿Y qué es conciencia de conciencia? Una torcedura de tobillo, un proceso al infinito, una indecibilidad. ¿Hay conciencia? Sí. ¿Hay conciencia de conciencia?, es decir, ¿soy consciente de que soy consciente, y así indefinidamente? Es evidente que no. Además, ¿y si otro es más consciente que yo? Me engaña. Los escolásticos hablaban de las quintas y de las sextas intenciones. Es sabida la paradoja gallega: ¿a donde vas?, pregunta un gallego a otro. A Sevilla, le responde. Pero el que pregunta piensa: “tú me dices que vas a Sevilla para que yo crea que vas a La Coruña, pero vas a Sevilla. Ahora bien, como tú eres un gallego y yo también lo soy, me dices eso para engañarme: me dices que vas a Sevilla para que crea que vas a La Coruña. Pero como sé que me quieres engañar, me doy cuenta de que en realidad vas a Sevilla”. Esto, que es bastante gallego, es sobre todo lingüístico.

Alguna vez he hecho un experimento con gallegos, que son gente magnífica, pero que tienen una mentalidad curiosamente muy moderna. Mira –le he dicho a alguno– te enseño esta moneda y luego le voy a dar varias vueltas, pero no al azar, sino un número de vueltas concreto, y tú tienes que adivinar qué cara de la moneda queda. Aquí hay dos posibilidades, o que se repita la cara que ya le he mostrado, o que le enseñe la otra. Pero como enseñar la otra es muy trivial, el gallego, normalmente, dice que se va a repetir la misma cara. Ahora bien, si me doy cuenta de que el gallego piensa que es del género tonto cambiar la cara, porque eso es lo más trivial, entonces cambio la cara y así no adivina; entonces actúo con segunda intención.

Pues bien, eso de las segundas y terceras intenciones es lógica de términos, pero no es el modo de actuar el pensamiento. El pensamiento no procede así, no piensa sobre sí mismo, sino que piensa sobre la verdad, que no es lo mismo. ¿Por qué los

⁹ La naturaleza de la intencionalidad cognoscitiva y la imposibilidad de la reflexión está expuesta por Leonardo Polo en *Curso de teoría*, I, lecs. 3, 4 y 5.

universales no son reales, pregunta Ockham? Porque los universales tienen *suppositio verbalis* ¿Y eso que quiere decir? Que significan lo mismo que significan y, por tanto, no significan nada. Pues eso es lo que les pasa a las palabras: significan siempre lo mismo, la famosa *suppositio terminorum*.

Aludamos al ejemplo del famoso teorema de Gödel, que ha hecho retemblar todo el pensar moderno –como Gödel mismo dice–. Éste es un teorema sobre enunciados matemáticos, no sobre la verdad de la matemática. Es un teorema acerca del lenguaje matemático; no acerca del pensamiento matemático, sino sobre la formulación matemática. Y esto es así porque existe la república de los matemáticos, y esa república está formada por gente que se comunica cosas. No hay lenguaje privado, lo privado es el pensamiento, pero cuando quiero comunicar tengo que acudir al lenguaje. Hay una cierta isomorfía del lenguaje con lo pensado, pero el lenguaje no repite el pensamiento, porque el lenguaje tiene una estructura distinta: *la intencionalidad del lenguaje no es pura y versa sobre datos. La intencionalidad del pensamiento es pura y no versa sobre datos, sino sobre realidades* y, por lo tanto, es iluminante. La intencionalidad lingüística no es iluminante, sino informante. Con otro ejemplo: si pregunto ¿qué hay ahí?, y se me responde que una papelería, me entero de que hay una papelería aunque no la haya visto. La verdad en sentido lingüístico es la expresión, la manifestación. Pero eso es una consecuencia, es el tercer sentido de la verdad; no la verdad en sentido fuerte y estricto que tiene la referencia del pensar a la realidad.

Entonces, ¿quién tiene razón, Kant, que funciona sobre datos, o Aristóteles, que funciona sobre realidades? El dato es el objeto de experiencia y, según Kant, hay que establecer sus condiciones de posibilidad y elaborar una teoría trascendental de los elementos: voy a distinguir el fenómeno, la categoría, la función del entendimiento sobre los datos, y sobre eso monto el yo trascendental como el gran vigilante. Con todo, cabe preguntarle esto: ¿usted ha explicado algo?, ¿ha avanzado algo? Nada, porque la consecuencia inmediata de esto es el *agnosticismo*¹⁰. No obstante, a pesar de ello todavía hay gente que considera que Kant es un genio en teoría del conocimiento. Cabe apurar más la pregunta a Kant: ¿se le ha ocurrido a qué remite ese objeto? No encontramos respuesta, es decir, el objeto pensado no remite a nada según Kant, porque éste está sólo preocupado por ver su constitución. Hace años

¹⁰ He aquí unos breves textos similares: “No se puede admitir (...) el absurdo kantiano de “la cosa en sí” como nómeno. De ahí procede la vieja objeción idealista y el agnosticismo”, *Curso de teoría*, I, 142. “El agnosticismo kantiano no es nada para la teoría del conocimiento porque le vuelve la espalda”, *Ibid.*, 229; “El agnosticismo está basado en la ignorancia del carácter intencional del conocimiento”, *Ibid.*, 248. Cfr. asimismo: *La crítica kantiana del conocimiento* (pro manuscrito).

vino a la Universidad de Navarra un profesor a hablar de Kant. Le comuniqué que me parecía que la filosofía kantiana de la razón pura era una teoría de la *atenencia*. Este señor me respondió: ¿y que otra teoría puede haber sino atenderse, que es la actitud mental más sana? He de confesar que no estoy de acuerdo con esa propuesta, porque pienso que lo que uno debe hacer es investigar, penetrar, porque si se atiende está perdido. Coger el objeto de experiencia y destriparlo para luego recomponerlo es una tarea inútil.

Se podría objetar que en el lenguaje bíblico nombrar no es una tautología, sino que significa conocer íntimamente la cosa. Incluso también que en el diálogo cabe un lenguaje no tautológico, y por eso en el diálogo se requiere cierta intimidad para que el lenguaje no sea tautológico. A ello cabe responder que esa hipótesis es platónica, pues postula la existencia de un lenguaje natural, no convencional (que sería imperfecto). Sin embargo, considero que esa hipótesis es una utopía y que el lenguaje humano no es natural sino convencional. Es evidente que Adán lo primero que hizo fue poner nombres a las cosas y les puso el nombre apropiado. Esto nos llevaría a formular una teoría de lo que puede ser un lenguaje que sea íntimo; un lenguaje sin voz, no sin palabras. Pero nosotros no tenemos ningún lenguaje sin voz, ya sea hablada o se presente ésta con otro soporte. Se podría decir que el enamorado, si lo está realmente, usa un lenguaje sin voz, porque el lenguaje del amor personal es sin voz. Sí, cabría argumentar de nuevo, pero el tipo normal de discurso humano, que es el diálogo, que es capaz de dar luz a la palabra y a la verdad, tiene que ser convencional, pues requiere de algún soporte para ello.

Parménides decía que cuando se trata de pensar el ente es necesario *pensar y decir*. Tomás de Aquino expone que si uno ha pensado, expresa lo que ha pensado¹¹. Si esa expresión es perfecta, si no se hace con soporte cósmico, estamos en un régimen de telepatía, por así decir. Pero no se puede pasar por alto el lenguaje, o dicho de otro modo, no se trata de explicar eso acudiendo a la fe, y hablar de esa expresión como el que dice, por ejemplo, que Cristo está *in sinu Patris*. Esto, si se quiere, es una manifestación *ad intra*, pero eso es otra cosa. Eso habría que desarrollarlo desde la teoría de la persona, pero no tiene nada que ver con la certeza ni con el yo tal como aparece en la filosofía moderna.

*El lenguaje siempre es posterior al pensar*¹². Lo que es *a priori* es el pensar: porque pensamos hablamos; no pensamos porque hablamos. Primero es pensar y luego hablar. Suelo decir que prefiero la filosofía en diálogo a la filosofía sobre

¹¹ Cfr. *In Perihermenias*, I.

¹² Cfr. *Quién es el hombre*, Tema VIII: El lenguaje y la cultura.

libros y, también, que ésta es una tesis clásica. Pero pensar que la verdad se genera en el diálogo es una especie de hipótesis que habría que discutir en otro momento.

Se pueden formular expresiones lingüísticas que sean contradictorias. En cambio, es imposible pensar, si se piensa en directo, una contradicción. El lenguaje puede hacerse la zancadilla a sí mismo, el pensamiento no. Si tiene sentido el diálogo, es porque cada uno de los interlocutores piensa, y si cada uno interioriza lo que dice el otro, el coloquio es fecundo. Pero no es correcto mantener que el valor genético del pensar está en el lenguaje.

Ejemplificando: si examinamos la expresión “usted nunca sabrá si digo verdad” nos damos cuenta de que si nunca sabré si usted dice verdad, entonces usted dice verdad. Es decir, esa proposición es verdadera, pero lo es anulándose a sí misma, porque nunca sabré si lo que usted dice es verdad, ya que si acepto la expresión, es verdadera. Esta es una sutileza lógica. No es que sea inconsistente un sistema formal, sino que no sabemos si lo es, y si intentamos saberlo caemos en una autocontradicción. No es que el sistema sea autocontradictorio, sino que lo es cuando intentamos averiguarlo. Esto es posible sólo si de entrada el asunto es lingüístico, si está formulado lingüísticamente y yo quiero llevar mi pensamiento sobre ese dato para ver si ese dato es verdadero. Entonces la misma manera de estar formulado el dato hace que sea indecible, y si me empeño me estalla la cabeza. Por tanto si “nunca sabré si lo que dice es verdad”, sé que es verdad. ¿Pero me ha dicho que nunca la sabré? Es decir, la verdad es lo mismo que la falsedad, o en términos lógicos: P equivale a no-P; P es verdad sólo si es falsa. Aquí verdadero y falso no tiene nada que ver con la verdad del pensamiento, con la verdad con la que conocemos la realidad. Es absurdo pensar que la realidad sea así, que sea una proposición como ésta.

También el modo de entender el yo por parte de Hegel es lingüístico. Se verá más adelante. De momento hay que sentar que es incorrecto someter a un criterio de certeza la verdad, pues no tiene sentido; es más, es su destrucción: una sustitución de ella por algo que no depende del pensar. Si se lleva a cabo esa sustitución, entonces la filosofía recorre caminos tremebundos, aunque el pensamiento siempre esté atrás. Sin embargo, si se volviera a aceptar la verdad en vez de la certeza, se eliminaba toda esta confusión en que se incurre al invertir la prioridad del pensar por otras presuntas prioridades. Por creer que si no se está cierto no se puede uno fiar, de este modo se hace imposible la verdad, y desde ahí se afirma que lo *a priori* es hablar, y que pensar depende de hablar. Pero esa dependencia –tan peculiar del

*pragmatismo*¹³— es sencillamente falsa: el *a priori* no es el hablar, no es el decir, no es el lenguaje.

La aprioridad lingüística se ha repetido hasta la saciedad. Se puede tomar como ejemplo a Wittgenstein y se aprecia la misma tragedia. Es otro de los testigos excepcionales de que así no se va a ninguna parte. Y además, Wittgenstein lo sabe, pues es otro de los críticos del lenguaje que está en la misma órbita de Gödel, aunque no es tan formal. Si tratamos sólo sobre enunciados, los enunciados en última instancia son indecibles, porque el problema de la paradoja gallega aparece a la fuerza, una paradoja intrínseca al mismo enunciado, que sólo es verdadero si es falso, y sólo es falso si es verdadero. El enunciado “usted nunca sabrá si yo digo verdad”, no es más que un enunciado. Pero pensar que la realidad puede ser engañosa no es más que una transposición del modelo lingüístico a la realidad, y si el yo aparece así, lo mejor es despedirlo. Se le puede decir: “¡váyase a la nada de la que aparece!”. Eso no es más que la consecuencia de una actitud desencajada. Otra cosa es que quiera estar cierto de que si compro jabugo sea jabugo, pero eso es un problema práctico, son asuntos puntuales, pero cuando se trata de la verdad eso es un camuflaje.

3. EL YO KANTIANO

Decíamos que para enfocar este asunto íbamos a empezar por la aparición del yo en la filosofía moderna, que es donde se presenta de una manera clara, aunque incorrecta. Obviamente, que aparezca mal no es una enmienda completa al pensamiento moderno del yo, porque si aparece así, es porque es posible que aparezca así. Si consideramos insuficiente este modo de formular el yo, tendremos que proponer otra manera que dé razón de que la moderna es una manera incorrecta. No podemos, por tanto, funcionar con un *aut- aut*, sino que hay que tratar de dar razón de la propuesta moderna.

El yo aparece ante todo como una especie de *juez*, o empleando una fórmula del siglo XVIII usada por Kant, como el tribunal de la razón¹⁴. El yo se erige en una especie de instancia que, si bien no puede evitar que de entrada aparezcan datos

¹³ En otro lugar señala: “El pragmatismo es mala filosofía. Dominar el mundo y a los demás con el uso voluntario del lenguaje es lo peculiar de la sofística”, *Nominalismo*, 42.

¹⁴ Cfr. *Hegel*, cap. II, VI: *El mundo y el yo según Kant*.

ante él, sí tiene la capacidad de sujetar esos datos a un examen, que tiene como objetivo que los datos no se cuele; hay que examinarlos de manera que el yo los compruebe, los someta a su propio criterio. Ese criterio se formula como criterio de *certeza*. Decíamos que la certeza, que forma parte de nuestra herencia cultural, se ha metido por muchos recovecos; es algo a lo que estamos acostumbrados, y respecto de lo cual hay que hacer un esfuerzo para darse cuenta de que no es la única actitud posible, indicando además que no es una mejora de la actitud clásica, o con una palabra que se usa bastante, que no es una actitud *convencional*.

Lo postconvencional es la crítica que deriva hacia un hipercriticismo, en el que esa misma actitud se diluye. Algunas veces aparecen unos intentos de reposición de la actitud convencional. Pero si vamos al centro del asunto hay que decir que el criterio de certeza, propio del examinador, del que inspecciona con el propósito de quedarse con aquellos datos que cumplan los requisitos, eso que a veces se llama *evidencia subjetiva*, no cubre la cuestión. Desde el punto de vista crítico la evidencia subjetiva se corresponde con la evidencia objetiva, aunque la evidencia objetiva como tal no es propia del planteamiento crítico. La certeza es un estado psíquico-mental, psicólogo diría Husserl, que se corresponde con los datos que han logrado pasar la aduana. Pero lo primero que hay que decir es que con ello se pierde la verdad, o se altera el sentido de la verdad. El sentido de la *verdad trascendental*, que es propio de la actitud convencional, la clásica, se pierde, es suplantado por la certeza; ahora se llama verdad a otra cosa según que satisfaga o defraude el criterio.

Es patente que eso no es la verdad en sentido clásico, porque ese criterio realmente no es *ontológico*; es un criterio –insisto– *psicológico* o añadido, extrínseco; un criterio que de entrada no pertenece a los datos, sino al que hay que sujetar los datos, y vaya a saber por qué. Por tanto, el criterio no pertenece a los datos en cuanto que tales antes del examen. El criterio de certeza puede erigirse como una cierta *aprioridad*, pero es evidente que hay una modificación, o como ya he dicho otras veces, una *simetrización especular* (la diferencia entre teoría y especulación está vinculada con esto)¹⁵.

La observación que hay que hacer inmediatamente –además de que en esa tesitura la verdad deja de ser un trascendental en el sentido que está en Platón, en Aristóteles y en el desarrollo medieval (se podría citar también a San Agustín)–, es que esta modificación conlleva que la verdad no es intrínseca sino extrínseca, que la

¹⁵ En otra parte se dice: “Kant (...) incurre en el error común a toda la filosofía moderna, a saber, la simetría con el aristotelismo”, *El acceso* 120. Cfr. asimismo: *Antropología*, I., 90; *Curso de teoría*, I, 102 ss.

verdad es certeza. Desde el punto de vista convencional se podría decir que, en el fondo, hay una *crisis de la admiración*¹⁶: un pensador ocupado por la certeza no busca una penetración temática, sino una inspección en el sentido –insisto– de un tribunal, de una aduana; pero esto es un empobrecimiento. El ingenuo admira y piensa que eso merece ser investigado, y esa investigación es una penetración hacia, según la cual es la luz la que está empleándose: se puede iluminar no porque yo lo ilumine, sino porque soy luminoso, y puedo penetrar cada vez más en la luz y aclarar según la intrínseca inteligibilidad del asunto. Pero con el criterio de certeza no ilumino, pues eso es un criterio de medida, un ajuste que no penetra en nada, sino, como diría Nietzsche, una sujeción a una voluntad de poder.

A esto hay añadíamos otra observación, y es que esa actitud muestra una clara afinidad con el *lenguaje*: si un dato me puede engañar, si un dato puede ser falso, eso es la mentira, porque la falsedad sería la mentira. Esta filosofía tiene un claro sesgo lingüístico, por eso en vez de considerar la intencionalidad, lo que hace es anular la intencionalidad mental por superponerla y considerar más importante la intencionalidad lingüística. En el pensamiento clásico el decir sigue a la intelección, esto es, el *a priori* sería el conocer y lo consecutivo el decir, el *verum* manifestativo, declarativo. El carácter locutivo de la verdad es consecutivo a su carácter noético y ontológico. Si no se es y no se conoce la verdad no se puede decir nada; si se es y si se conoce la verdad, se puede decir. En la actitud moderna, digámoslo así, la relación de fundamentación o de prioridad se ha alterado: el lenguaje se hace prioritario. El *a priori* tiene que ver aquí con la subjetividad como una instancia examinante y criticante de tal manera que juzga, no en el sentido del juicio como operación mental, sino en el sentido jurídico de la palabra. Es manifiesto que ese sujeto es un sujeto lingüístico, un sujeto en el cual el discurso consta de enunciados y considera los datos como datos dichos (incluso se ha hablado del escuchador de la palabra; el hombre es un escuchador que no se fía, sino que como el dato tiende a verse hay que averiguar si es verídico o es mentira).

Aunque en el planteamiento convencional o clásico el momento lingüístico es muy importante, es secundario, viene después, se apoya en otro previo; no es *a priori*: no se puede decir si no se sabe; y eso es la *verdad*. No se puede saber si no hay algo que se pueda saber; la verdad se fundamenta en el *ser*¹⁷. Es claro que si se trata de relaciones entre seres humanos, como no somos telepáticos, la misma co-

¹⁶ De ella se trata Polo en *Introducción*, 2: La admiración como comienzo de la filosofía.

¹⁷ “Esse rei, non veritas eius, causat veritatem in intellectu”, TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 16, a. 3, ad. 3.

municación o de alguna manera la intersubjetividad, la conexión entre los distintos “yoes”, ha de acudir al lenguaje locutivo *ad extra*. Pero ese carácter locutivo *ad extra* de ninguna manera puede hacer las veces del conocimiento, y no puede hacerlo porque para comunicarse es menester un soporte, la palabra está apoyada en una cosa, mientras que la intencionalidad del intelecto no está apoyada en una cosa, sino que es una *pura* intencionalidad.

Entender qué sea una pura intencionalidad se nos hace difícil¹⁸. En primer lugar, porque es complicado, pero en segundo lugar, porque estamos acostumbrados a pensar la intencionalidad como un signo, como algo que está soportado: la bandera, por ejemplo, es una tela que tiene una significación añadida; nuestras voces también son algo cuya intencionalidad auditiva está anulada para poder montar sobre ellas una intencionalidad del *logos*. La intencionalidad de la palabra por espléndida que sea, evidentemente no es pura, no es primaria y no se puede sostener que lo sea, aunque, cuando se trata de asuntos humanos, de la sociedad, de asuntos prácticos, el lenguaje tiene un gran papel que desempeñar: si fuéramos mudos no nos podríamos hacer entender, y la comunidad no sería posible, aunque actualmente también esto se ha perdido un poco. En efecto, ahora las comunidades son fundamentalmente económicas, crematísticas. Se considera que el conectivo social es el *dinero*, lo cual conlleva una degradación para el lenguaje, pues éste es más importante¹⁹.

Al hablar del conectivo social hablamos de intersubjetividad, de manera que no se puede decir que el lenguaje sea despreciable. Y cuando se trata del lenguaje aparece el asunto de si me puedo fiar o no, es decir, si en el lenguaje es posible la actitud crítica. Ahí tengo que tener criterios: no me puedo fiar de todos, esta persona es un mentiroso... La tesis sociológica norteamericana es espléndida porque parte de la confianza. El gran colectivo se fía. A veces, a los europeos nos sucede lo contrario: partimos de la desconfianza, nos tienen que probar, y esa desconfianza nos viene mucho del planteamiento kantiano. Desde este punto de vista la confianza norteamericana es precrítica, es ingenua. Como se puede apreciar, en todo esto hay muchas variantes que tienen que ver con el *yo*, pero lo que al criticismo moderno hay que reprocharle es que es una actitud reduccionista, porque pierde el auténtico sentido de la verdad, y lo vierte en sujetarse a un criterio que yo me invento, como si la

¹⁸ Cfr. *Curso de teoría*, I, 95 ss.

¹⁹ Para Polo el lenguaje es superior al resto de conectivos porque es la primera praxis humana, es decir, lo más inmaterial y remitente dentro de lo material: “Como conectivo, el verdadero hacer, lo estrictamente práctico en la acción política, es el lenguaje”, *Ética*, 190.

verdad estuviera sujeta a los criterios que yo me pongo, cosa que *no es verdad más que en el sentido práctico*.

Contra esta actitud protestó el mismo Platón, porque no hace más que elevar a un orden trascendental la tesis de Protágoras de que *el hombre es la medida de todas las cosas*. Pero si el yo es el yo crítico, es decir, si el yo es la medida de todas las cosas, esto es una interpretación trascendental de la sofística, con lo cual hemos perdido la verdad. Aquí se repite la sofística, pues en tales condiciones nos metemos en el orden lingüístico. Pero considerar que el dato tiene que ser examinado de entrada es equivocado, ya que el dato no posee una intencionalidad cognoscitiva, sino que es algo sobre lo que versa un decir, es el puro referente de una referencia. Por eso, la línea de examen a partir de Kant que se ha desarrollado en el siglo XX es una filosofía del lenguaje²⁰. Kant está dentro de la misma tradición abierta por Descartes. La filosofía del lenguaje pretende que el lenguaje sea *a priori*: que primero se habla y luego se piensa, o que no se puede pensar sin hablar; hablar es una condición *sine qua non*. Sin embargo, esto está mal planteado; no es que los elementos que contiene no puedan ser recuperados, sino que el asunto está mal planteado, pues la actitud misma es una equivocación posible, porque el hombre se puede equivocar así, y habrá que preguntarse por qué el yo puede transformarse en un inspector de aduanas.

El lema de Tomás de Aquino *contemplata aliis tradere* (lo que se comunica es lo contemplado), es alterado con la actitud moderna. Estamos en un clima de discusión en vez de investigación. No es que la discusión no sea importante (la discusión no en sentido español, sino en el francés, pues el español es sumamente enérgico y no atiende al otro, no hace caso a nadie, con lo cual el diálogo no sirve como organización social), porque la discusión puede tener una vertiente de averiguar la verdad o de notar si los otros se han equivocado. Todo esto tiene que ver con lo que Aristóteles llamaba *organon, logica utens*. Se debe discutir y hacen falta reglas para la discusión; la discusión forma parte de la aventura científica humana²¹. Pero no se

²⁰ Aunque bien es verdad que esa línea tiene, según Polo, unos precedentes remotos en la historia de la filosofía: “Los primeros voluntaristas de la historia son los nominalistas. Como la primacía del bien deprime los otros trascendentales, el fin del nominalismo es una filosofía del lenguaje. El lenguaje es asunto de reglas. Si el hombre no conoce todas las reglas del lenguaje, el saber humano es un juego, y hay una pluralidad de juegos: el saber absoluto está más allá del hombre, y respecto de él sólo cabe adoptar una actitud mística, es decir, el silencio. Si el hombre no conoce la última regla, no hay verdad o no se conoce”, *Nominalismo*, 128.

²¹ Cfr. *Quién es el hombre*, lec. 1: El hombre ante los problemas. El límite de la ciencia; *Introducción*, lec. 12: La lógica de Aristóteles.

puede coger eso y ponerlo como el fundamento mismo, porque es un empobrecimiento.

Decía Leibniz que todas las lágrimas del mundo no serían suficientes para llorar el gran cisma del siglo XVI. También se podría decir que todas las lágrimas del mundo no serían suficientes para llorar la sustitución de la ingenuidad por el criticismo, de la verdad por la certeza. Del criticismo sólo se saca la propia ruina y además, como dije, el criticismo termina con el teorema de Gödel. Cuando nos fijamos exclusivamente del lenguaje, éste empieza a mostrarse como autocontradicción. Hay proposiciones que son verdaderas si y sólo si son falsas. Eso a la verdad no le ocurre nunca. Un pensador que no se deje captar por el criticismo (otra cosa es que sepa cómo se piensa así, lo cual es bueno para poder hablar con gente que piensa así y no ser como un paleta), se dará cuenta de que el criticismo se anula a sí mismo, porque *no se puede erigir un criterio de certeza que sea perfectamente absoluto*, pues no lo hay.

En efecto, al final el criterio de certeza lleva consigo la autorreferencia. ¡Qué diferencia media entre esto y la verdad! Una verdad se puede seguir investigando. ¡Qué diferencia entre la vigilia del espíritu ante un dato y la admiración abierta a la investigación! La vigilia puede ser completa, pero a costa de que el dato no sea prácticamente nada y, además, esa vigilia pretende someter al dato a un criterio de certeza. De una persona así no se puede pensar que está completamente despierta. El que está penetrando la verdad se da cuenta de que todavía no está en la luz absoluta, está penetrando en la luz. Cosa muy distinta de la vigilia de Descartes es la lucidez clásica.

Por importante que sea el diálogo, la discusión (ya decía Aristóteles que no es bueno que estén todos de acuerdo sobre lo mismo), no es lo más importante. El diálogo no es un proceso automático, porque si no entiendo lo que el otro me dice, sino que solamente me entero (enterarse no es entender), no hay diálogo. El lenguaje, la información, no puede sustituir la comprensión, y la comprensión es algo que yo aporto, que cada sujeto que interviene en el diálogo aporta y, si no la aporta, el diálogo es estéril, no sirve de nada. En la discusión sin comprensión no hay director de orquesta.

Es claro que el hombre no comprende todas las cosas que son convencionales; se las tienen que decir, y como la cultura es convencional de suyo, es puramente simbólica, la cultura tiene que ser dicha²². Pero el saber no es cultura, es más radical. Si

²² Cfr. *Quién es el hombre*, lec. 8: El lenguaje y la cultura. Cfr. asimismo: MURILLO, J. I., "La teoría de la cultura de Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 851-867.

esto no se tiene en cuenta, se puede caer en una superficialización dentro del mismo pensamiento clásico, o en una fanatización de lo social, cosa que rechazo enérgicamente porque es fanatismo. Fanatismo, no: orden. El fanatismo consiste en convertir lo que es convencional, cultural, en algo absoluto²³. El hombre en este mundo tiene que aprender cosas que son convencionales: si se va por la derecha o por la izquierda, si es de buena educación mojar las pastas en el té o no. Pero una cosa es eso y otra el *logos* en su relación con el *nous*. No hay que confundir los planos porque si no, caemos en un lío, en una especie de totalitarismo, y eso no es ningún modelo social posible.

El hombre tiene un carácter temporal²⁴, pero el *nous* no es temporal²⁵. Si no tengo el chispazo, si no veo, me pueden decir lo que sea, pero no comprendo nada. Esto tiene la misma estructura, digámoslo así, extratemporal de la admiración. Eso es algo que no se puede perder para verterse en el transcurrir de la existencia, porque eso es vender el *nous* por un plato de lentejas. Claro que hay que arreglar las cosas de este mundo, pero al final llega uno a la misma conclusión: el que no entiende no puede hacer nada. Si se entiende, quizá se acierte a expresar bien lo que se entiende y otro pueda entenderlo. Por tanto, este asunto de la prioridad es muy importante.

El yo en la filosofía moderna no aparece sólo como queda formulado más arriba. Hay un intento muy interesante, importante, que es propio del *idealismo* alemán, y de ahí surge otro enfoque no idealista, que es el de Kierkegaard. En Kierkegaard el yo, pensado como individuo para oponerse a Hegel, ocupa un puesto central²⁶. Este planteamiento ha influido mucho después, más de lo que se suele decir, y esa influencia ha sido más o menos fiel a la intención kierkegaardiana, que es muy compleja. Claro está, pues, que la descrita anteriormente no es la única interpretación del yo que se ha dado en la filosofía moderna. Ésta se ha dado cuenta de algo, ante lo cual las postrimerías analíticas de la filosofía lingüística no tiene otra cosa que decir sino que el proceso se ha disuelto. ¿Qué podría surgir después de Descartes o después de Kant? Kant entiende hasta cierto punto a Leibniz, pero hay muchas cosas que no entiende. ¿Qué podría surgir?

²³ Cfr. *Antropología*, II, IIIª Parte, A, 2: La cultura.

²⁴ Cfr. *Quién es el hombre*, lec. 2: Las limitaciones del método analítico. La memoria humana y el tiempo.

²⁵ Cfr. *Curso de teoría*, I, lec. 3ª, 1: La simultaneidad como carácter de la inmanencia.

²⁶ Cfr. *Hegel*, cap. II: Kierkegaard como crítico de Hegel: La dialéctica como tedio y desesperación. Cfr. también: GARCÍA, J.A., "Kierkegaard en Polo", *Studia Poliana*, 6 (2004), 85-97.

Hemos empezado diciendo que a los datos hay que añadirles algo que es un criterio de clarificación, un criterio de certeza que está exclusivamente en mí. ¿Por qué no damos un paso más?, ¿por qué no suprimimos los datos sin quedarnos en la vacío? Si el yo fuese un productor de los datos, entonces no hace falta una certeza sobreañadida. Pero supongamos que la razón no es un tribunal sino un telar; supongamos que el yo es pura producción. Entonces ¿qué hemos hecho? Hemos cumplido con creces y hemos dejado en ridículo a los señores que se dedican a superponer un criterio a un dato; los hemos superado. Bien, ahí es donde aparece otra manera de ver el asunto que no es más –aunque hay un cambio pero no radical– que la culminación: soldemos la actividad crítica con la temática y así evitamos que la temática se nos cuele de antemano y evitamos tener que dictaminar sobre ella. Si el yo es enteramente *a priori* como actividad dinámica productora de los datos, entonces los datos dejan de ser datos: el yo es el autor. ¿Qué se hace con esto? Con esto se hace algo, mucho más ambicioso. Si lo otro era petulante, una petulancia reduccionista porque despreciaba algo que no se atenía a un criterio (el criterio de certeza no vale para todo: reducción), esto es hacer de la construcción un absoluto. Esto se le ocurrió a Leibniz, como veremos a continuación.

Siempre se puede decir: lo característico del pensamiento clásico es que el yo no aparece para nada, a lo cual el pensamiento clásico responde diciendo que si el yo aparece como crítico, entonces todavía es peor; es mejor que no aparezca: eso es un empate. Pero hay que hacerse cargo del yo; aunque el yo aparezca de esa manera insuficiente, aparece y antes no. Pero si aparece de manera que la admiración no se hace imposible, hemos avanzado.

II EL YO SEGÚN LEIBNIZ Y HEGEL

1. EL SUJETO ABSOLUTO HEGELIANO DESDE LA SUSTANCIA ESPIRITUAL DE LEIBNIZ

Intentemos describir como es el yo en Hegel. Empezando por Leibniz se puede decir que en Hegel el yo es el paso de la sustancia espiritual al sujeto Absoluto. Esto es completar a Leibniz. En Leibniz la sustancia es un conjunto de posibilidades que si se ponen en la existencia son escanciadas a través del tiempo, del movimiento; ese escanciar es lo que Leibniz llama existencia. Cuando la sustancia existe se llama mónada; la sustancia en orden a su existencia es la mónada. La mónada sigue siendo sustancia, tiene todas sus posibilidades, pero ahora las va explicitando, y ese explicitar las posibilidades es el poner en la existencia la mónada; la existencia a ese conjunto de posibilidades le adviene como su despliegue en el cual la estructuración de las notas de la sustancia aparece en forma de deuda, es categoremática; ese es el modelo de Leibniz¹.

Hegel parte de ese modelo y lo precisa de la siguiente manera: si consideramos la sustancia espiritual en orden a la exposición, a la extravasación, a la manifestación, al sacar a luz las posibilidades en un proceso estamos considerando la potencialidad de esa sustancia; potencialidad en orden a una actualización, a un proceso dinámico según el cual lo que está tácito en la sustancia sale a relucir hasta su entera manifestación a partir del dinamismo existencial. En esto me parece que Hegel capta bien una noción aristotélica muy importante que es la de *naturaleza* como

¹ En un texto similar Polo explica: “Para Leibniz, la sustancia es el sujeto, y esto quiere decir que su contenido está pre-contenido. Para Hegel, la sustancia es sujeto en el término, y esto quiere decir que es previamente latente, o que no hay pre-contenido. Por lo mismo, la posibilidad es variación negativa en general, pues antes de ella no hay contenido sustancial. La posibilidad no es lo previo a la explicación, sino su elemento. Insisto: el contenido no está en la sustancia, sino en la historia”, *Nominalismo*, 125.

potencia; se inspira en ella. Esto hay que tomarlo más en serio que el yo criticista, porque este yo se concibe como la potencia natural y el tránsito de la sustancia al sujeto. Esto es más denso porque está sacando a relucir lo mismo que Leibniz, y éste se inspira en Aristóteles. La noción de *potencia natural* es muy importante, porque tal como entiende Aristóteles, la naturaleza es algo que merece ser investigado a fondo, ya que tiene más dimensiones de lo que se suele decir.

Para Aristóteles *el acto es anterior a la potencia*, tesis que hay que mantener al hablar del yo, pero precisando de qué tipo de acto y de qué potencia se trata, porque la noción de acto y de potencia no son unívocas. Como el acto es anterior a la potencia, si se admite que la sustancia es acto, entonces la potencia no puede ser infinita, porque la potencia es la potencia natural. Se llama potencia natural a la potencia de una sustancia. En rigor, las únicas sustancias que tienen potencia, porque son intrínsecamente potenciales, son las vivas, los vivientes; esto es profundamente aristotélico. Donde realmente se cobra la noción de potencia natural es en el ser vivo, al cual no le basta una existencia fija, estática, ya consolidada, sino que tiene que alcanzar más dando de sí. Por eso la vida es el ser para el viviente, y la vida está en el movimiento². De esta tesis tan profunda de la biología de Aristóteles es de donde parte Leibniz y en donde se inspira Hegel.

Si Kant hubiera tenido lo anterior en cuenta, mejor le hubiese ido, pues hubiera hecho una filosofía menos acartonada. En efecto, Kant se da cuenta de que hay que tratar de la vida en la analítica del juicio, lo que hace que la vida sea una cosa hipotética, cuando la noción de vida hipotética es como un hierro de madera. En cambio Leibniz se da cuenta de que la vida es ser, que no se puede vivir siendo ideal, y esto es de una claridad palmaria. La vida no es una idea; vivir para los vivientes es ser³. La vida no existe nunca como plano, como proyecto, como algo que hay que trasladar a la realidad. La vida, o está implantada en la realidad o no es vida. La vida, si es ideal, no es idea en modo alguno; la vida es radicalmente real. Por eso la vida no se puede explicar desde la física, porque tiene que ser *a priori* respecto de lo físico; no hay una explicación física de la vida, porque la vida de suyo es real o no es vida⁴.

² Cfr. *Curso de teoría*, IV, 199 ss.

³ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, l. II, cap. 4 (BK 415 b 13). Cfr. al respecto: CASTILLO, G., “*Vita viventis est essentia*. La actividad vital humana en el planteamiento de la *Antropología trascendental*”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 61-71.

⁴ Cfr. *Introducción*, IIª Parte, 11: *El problema del carácter científico de la biología*.

Para entender qué quieren decir los trascendentales, se podría decir que lo mejor sería, y esto es una luz más o menos alta, la conversión entre vida y ser, porque es imposible que la vida sea vida si no es; no hay vida fantasmal, una imagen de la vida o una vida especulativa. La vida es ser; vivir es ser para el viviente. Pues bien, como para Aristóteles el acto es anterior a la potencia, entonces la vida es antes sustancia que naturaleza y, por ello, la naturaleza de la vida no puede ser infinita; la potencialidad no puede ser infinita. La *aprioridad* del acto hace imposible la potencia infinita; en definitiva la potencia activa, la potencia en sentido fuerte es la potencia del vivo, es la potencia natural. Aquí hay una crítica radical a Parménides. Aristóteles dice que la potencia será un proceso de actualización, y si hay ese proceso, será una actualización de la sustancia, pero como la sustancia es en acto, por mucho que se actualice será acto hasta cierto punto, es decir, lo que le queda para ser más acto a la sustancia no puede ser infinito; no tiene sentido la noción de potencia infinita.

Estoy de acuerdo con Aristóteles en que el acto es anterior a la potencia, pero no me parece que sea verdad decir que el acto sustancial es el acto primero y lo otro una complementación⁵. La vida es para los vivientes ser, y no se agota, aunque en algunos vivientes sea así, en el orden categorial. Por aquí intentaré abrirme paso hacia el yo tal como lo entiendo, a saber, como la *co-existencia* en tanto que tiene que ver con su esencia. Me parece que un filósofo de corte clásico, esto es, un pensador que acepta la distinción real *essentia-actus essendi*, y que vaya más allá de la distinción real de Alberto Magno y Tomás de Aquino, tiene que seguir por estos derroteros⁶.

Siendo un descubrimiento grandioso el de la potencia natural, el inconveniente que tiene es que, como el acto es anterior y superior a la potencia, queda poca potencia, cosa que no sería así si el acto fuera el *acto de ser*. Si el acto primero es la sustancia, entonces la potencialidad es la potencialidad de la sustancia; es lo que le falta a la sustancia cuya vida no es todo lo perfecta que pudiera ser. Pero esa actualización ulterior no puede ser infinita porque la sustancia ya está en acto. Este es uno de los asuntos –y lo digo como confesión personal– a los que más vueltas le he dado, y que a veces me ha hecho dudar: ¿quién tiene razón Hegel o Tomás de Aquino? Porque eso de que la potencia vital sea finita no me cuadra. Pero, si para decir que es infinita tengo que decir que la potencia es anterior al acto, entonces tampoco me cuadra. En definitiva, el paso hegeliano de la sustancia al sujeto quiere

⁵ Cfr. *Prólogo* a YEPES, R., *La doctrina del acto en Aristóteles*, Eunsa, Pamplona, 1993, 15-24.

⁶ Sobre el tema de la co-existencia, cfr. *Antropología*, I. Sobre el yo, cfr. *Antropología*, II.

decir que la potencia es infinita, el acto es terminal y la potencia es primaria. Es la interpretación del yo como *tiempo*, que juega constantemente en la *Filosofía del derecho* de Hegel. Pero esa tesis no se puede admitir.

Este modo de ver el yo, ese modo de superar el carácter extrínseco que el yo tiene respecto del dato, de lo dado, cuando lo dado es el término de una crítica o de un criterio de certeza, es tratar de ver cómo se puede *apriorizar* el yo respecto de los datos de modo que los datos ya no sean datos exactamente, sino una producción del yo. Si son una producción del yo, quedan más vinculados a él y, por otra parte, el problema crítico está resuelto, puesto que no tiene sentido que el yo dude de lo que sale de él. Pero llevar a cabo ese cambio de perspectiva no es muy fácil, pues conlleva algunas complicaciones. Eso se ve bien en Hegel, para el cual el yo es *potencialidad o posibilidad*.

Para explicar esto se apelaba a la potencia natural de Aristóteles. Es claro que tal potencia está muy actuante, aunque el planteamiento racionalista de Leibniz y el idealista de Hegel apela a unos intereses que no están presentes en Aristóteles, pero el punto de partida, la inspiración en la interpretación del yo, es la noción de potencia natural. Para introducir, para precisar este asunto, se planteaba cómo está el asunto en Aristóteles. Para Aristóteles la potencia es posterior a la sustancia o la presupone. La sustancia es un sentido del acto, la *entelécheia*, y la potencia natural no puede ser infinita porque el acto es anterior y, por tanto, a la sustancia no se le puede perfeccionar infinitamente con otros actos, porque eso es lo mismo que negar que ya sea acto, esto es, negar su carácter *a priori* de acto. Cuando se trata de un animal, decir que la naturaleza del animal como potencia es finita no tiene inconveniente, porque es claro que el despliegue de su naturaleza no es infinito; esto también es así para Hegel. Pero cuando se trata de aplicar esto al *espíritu*, cuando se trata de una *naturaleza racional* que no sólo es *intelectual* sino también *voluntaria*, ahí surge una potencialidad que no tiene término último finito, incluso más, que no se puede acabar; el famoso *desiderium naturale videndi Deum* es una formulación escolástica de esta cuestión, una potencialidad que apunta a algo infinito, y que implica, consecuentemente, que esa potencialidad no puede ser finita.

2. EL YO HEGELIANO COMO POTENCIA, DINAMISMO INFINITO, TIEMPO Y NEGATIVIDAD

Hegel concibe al yo como potencia⁷. Para él el yo es el momento de la aparición de la vida, de la *conciencia*. La conciencia es de entrada una indeterminación, una potencialidad (ésta es una interpretación del *yo pienso en general* kantiano bastante adecuada), pero es una indeterminación animada de un *dinamismo* que no tiene término último, o que no se aquieta con nada a no ser con el *Absoluto*. Hegel hace una exégesis del ojo; acude a unas metáforas muy poderosas: el ser exterior está muerto, el ser de la física es un ser muerto. El despertar del *Espíritu –Geist–*, el ponerse en marcha es justamente el yo humano, el momento en que la *idea* retorna a sí misma, el regreso a la idea es el yo. Por eso el yo es la *negación general de la alienación*. Eso es una mirada insondable y vacía. Por eso dice Hegel que cuando se mira al ojo humano se ve la muerte del ser, la nada del ser, de ese ser externo. Quien mira al fondo de la pupila ve la muerte, la muerte de lo muerto. De entrada está vacío, es indeterminado, es la pura posibilidad en general, y desde este punto de vista el yo tiene bastante que ver con lo que dice en *La ciencia de la lógica*, a saber, que *el ser es nada*, el *comienzo*. El elemento de la lógica alcanza su versión dinámica necesaria para que se retorne en el modo del yo humano.

Estamos considerando el yo en su inicio en cuanto que es una novedad respecto del ser muerto, que es el ser no lógico, la *alienación*. El yo es el desvelamiento de la *sustancia espiritual*, al que también llama a veces *el Absoluto a la espalda* (esto es un recuerdo de la sustancia leibniziana), o también con otra expresión suya, *el yo es la acción infinita, el dinamismo infinito*. Que la acción sea infinita no es un infinito intensivo ya conseguido, sino infinito en cuanto *posible*: la acción infinita posible, la infinitud de la posibilidad. Pero precisamente por eso también dice Hegel que *el yo es el tiempo*. Claro que este tiempo para Hegel es el tiempo *especulativo*, no el tiempo del reloj o el tiempo de lo alienado, sino el tiempo que es el equivalente de la acción. El tiempo especulativo hay que concebirlo como el equivalente de la acción, de la posibilidad: acción infinita, posibilidad y tiempo son el ímpetu del regreso, el hilo conductor al infinito, que hay que verlo de un sólo golpe de vista. Desde aquí se puede considerar que el yo no es una identidad inmediata. Esto tiene

⁷ Cfr. Hegel, cap. I, I, C: *Los extremos en la antropología y en la historiología*. Cfr. asimismo: GARCÍA-VALDECASAS, M., *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía española, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

que ver con muchos temas hegelianos muy centrales a los que aludiré para ilustrar el asunto que nos ocupa, no para hacer una exposición sistemática de Hegel⁸.

Cuando el yo aparece así, como *acción infinita*, aparece como *negatividad pura*. Hegel distingue dos sentidos de la negación, *la negación simple* y *la segunda negación*. La negación simple sería, en terminología de Fichte, la *antítesis*, y la negación de la negación, la *síntesis*. Pero Hegel dice que hay un tercer sentido de la negación, que sería la *negación en general* o la *pura negatividad*, y eso es el *tiempo*. El yo no puede tener una identidad consigo, porque si la tuviese se consumiría prematuramente y negaría su carácter de acción infinita. Estamos glosando el sentido que tiene la potencia natural, la potencia de la sustancia, en Hegel como paso de la sustancia al sujeto, como acción infinita. El sujeto es el *sujeto Absoluto*, la idea que se alienó, y hay que retornar a ella, y ese retorno es el *yo*, una negatividad que no se satura nunca hasta el final.

La negatividad pura es la distancia más completa respecto de la culminación, pero a la vez es aquello que no se puede saturar si no es con la culminación absoluta. Por lo tanto, es la entera separación de cualquier identidad. Esto no es exactamente la alienación, sino el comienzo de la vuelta, el vencimiento de la alienación, el comienzo del regreso y, como tal, es la lejanía pura respecto del Absoluto. Sin esto no hay *conciencia* según Hegel. La pura conciencia sería este puro caer en la cuenta de la *inidentidad* radical que es la negación en general, y la negación en general es la acción infinita, y la acción infinita es el tiempo, todo el tiempo, es decir, la distancia extrema con la culminación, o si se quiere, el anhelo puro que no se satisface con nada. Por eso Hegel dice a veces que la única manera de ser fiel es traicionar. Esto puede parecer algo paradójico o raro, pero es bastante claro, pues quiere decir que el yo no puede quedarse en nada, porque si se queda en algo traiciona su carácter de infinita actividad; el yo no puede satisfacerse con nada, el yo es la *antítesis* del hedonismo (hay aquí una crítica muy profunda a la interpretación hedonista, y por eso Hegel llama a veces a esto el *calvario del Absoluto* o el *viernes santo especulativo*).

En esta concepción hay una cierta resonancia platónica: el yo es la muerte de toda satisfacción inmediata. Desde aquí se ve a dónde ha ido a parar el *imperativo categórico* kantiano. Cualquier determinación del imperativo es insuficiente para Hegel. Éste hace una interpretación del imperativo kantiano que viene a ser la siguiente: para ser fiel al Absoluto uno tiene que tirarlo todo a rodar. Es decir, uno no puede, por ejemplo, quedarse contemplando una flor y decir que ya es bastante,

⁸ Sobre esos puntos, cfr. *Hegel*. Cap. I: Hegel.

porque entonces se olvida del Absoluto. De entrada el *yo* es completamente distinto del Absoluto; es *potencialidad pura, acción infinita*. Hegel va más allá que Kant. El yo está sometido a lo que Hegel llama la *paciencia del concepto*. Hay que regirse por el *trabajo de negar*. El yo no puede ser más que trabajo, acción infinita, que es lo mismo. La acción infinita hará cualquier cosa, pero nada de lo que sale de la acción infinita es suficiente para la acción infinita, que no puede detenerse en nada, en ninguno de sus productos, porque entonces no se podría identificar con el Absoluto: *la identidad del yo sólo puede ser la identidad con el todo*.

La identidad se resuelve en la *posibilidad* y el *tiempo* y nada más, y si se le quiere dar algún carácter positivo se frustra. También Hegel se refiere a esto, que no es un asunto fácil de entender, cuando habla de la *incorporación anonadante del infinito*. Tratemos de encontrar una interpretación psicológica de esa conciencia que, de momento, es la pura *conciencia desgraciada*. La conciencia desgraciada es la conciencia que fracasaría en cuanto quisiera triunfar, es la conciencia que tiene que traicionar a todo, es la *negatividad pura*, la pura temporalidad o la *temporalidad pura*.

Si se ven estas equivalencias nocionales empezamos a entender lo que Hegel quiere decir. Esto de la *incorporación anonadante del infinito* es un tema que ya aparece en la *Lógica* de Jena, publicada en 1804 en la revista dirigida por Schelling. Ahí aparece este tema con otra formulación de lo mismo: yo no puedo ser idéntico al infinito en una mismidad, pero sí puedo incorporar el infinito, pero si lo incorporo en mí, el infinito es naciente y, por tanto, es anonadante de cualquier posibilidad mía: no soy ninguna positividad, soy pura negatividad, y lo soy porque es la única manera de que el infinito infinitice a lo finito. Como un yo sólo es en tanto que incorpora al infinito, entonces el infinito anonada toda posibilidad, o por decirlo así, toda posición, toda satisfacción. Aquí hay un fuerte ataque a Rousseau y a Kant. Las virtualidades de este planteamiento de Hegel son muy grandes.

La incorporación del infinito que anonada en términos de realidad se despliega en términos de posibilidad. El *tiempo infinito* es el intervalo que separa al *yo* del *Sujeto Absoluto*. Si se pretende alcanzar el término en el modo de una objetivación actual, el Absoluto se escapa en la forma de un más allá; pero un más allá es una abstracción, está separado. Si intento pensar en el comienzo y en todo el despliegue completo del Absoluto, entonces lo tengo ahora, pero como el ahora no es idéntico al Absoluto, el Absoluto se me coloca más allá del objeto, y el objeto es representación del absoluto, pero no el Absoluto. Este más allá de la representación, no es más que una abstracción del Absoluto; el Absoluto no es eso. El trabajo negativo consis-

te en eliminar la suficiencia de cualquier objeto con el cual quiera representar al Absoluto.

En la *Fenomenología del espíritu* esto está desarrollado en otra clave, porque el desarrollo completo es posterior al de la *Lógica* de Berlín y, formalmente, aparece en las publicaciones de Nuremberg. Hegel nos está queriendo decir cosas que son molestas desde cierto punto de vista. Aunque todo esto tiene inconvenientes internos al propio sistema, hay que ir hasta el final de su planteamiento para poder ir más allá de Hegel. El único modo de evitar la separación del Absoluto es atenerse a la *posibilidad*; el *yo es el tiempo*, el *dinamismo infinito*, la *negatividad pura*, porque no es realmente el Sujeto Absoluto de acuerdo con una relación real, sino simplemente una relación posible. Reducido a tal relación, el yo compensa la anulación de la realidad relacional que la autoafirmación liberal implica. Esto es una crítica profunda al *liberalismo*.

3. CRÍTICA HEGELIANA DEL YO GRIEGO

Hegel considera que la autoafirmación solamente sucede cuando el hombre es *individuo*, es decir, cuando se separa de un *todo* cultural, que es la situación en que está el hombre en occidente, en Grecia, porque el hombre griego es aquel hombre que sólo se entiende en términos de comunidad. Grecia es el aborto del yo; el griego no se atreve a ser un yo. La interpretación que hace Hegel del yo griego estriba en que en Grecia el ser humano se entiende como integrado en la *polis*, de manera que cuando es expulsado de ella le acontece el mayor castigo, peor aun que la muerte; por eso Sócrates prefiere la muerte al exilio. En definitiva, esa es la conciencia griega, pero no es una conciencia con yo, sino una conciencia vertida en la totalidad política, que impide la acción infinita.

Según la interpretación que Hegel realiza del yo, *la potencia es anterior al acto*. Es decir, no es que el hombre griego sea incapaz de mantenerse como yo, sino que su yo está resbalado al reconocimiento en la *polis*, y por eso la gran aspiración de Aristóteles es que el hombre sea buen ciudadano, que la realización del hombre sea exactamente la realización del ciudadano. Si no soy ciudadano no soy; esa es la tesis griega, y la crisis de mi yo es la crisis de mi carácter de ciudadano. Pero eso impide que el yo se pueda mantener como *acción infinita*, puesto que ya se ha fijado su realidad en algo que no es el Absoluto; la *polis* no es el Absoluto. Por eso Hegel declara que la conciencia desgraciada griega no se mantiene como tal; el

griego no es capaz de vivir el *calvario del Absoluto*. Es claro que Hegel formula esto porque sabe teología.

La prueba de que el yo griego no puede aguantar el *calvario del Absoluto*, continúa Hegel, está en la tragedia griega. Ésta no es más que puro sufrimiento en el que el griego no se puede concentrar, y por ello la tragedia iba seguida de la comedia. Así percibe Hegel la relación entre la tragedia y la comedia. El griego, en definitiva, es incapaz de entenderse a sí mismo como *acción*. Por eso el griego no sabe lo que es trabajar. La ética griega, que Hegel considera la más perfecta hasta el momento, porque la ética kantiana es inhumana, lleva consigo que el hombre se amansa, se contenta, se fija un objetivo corto, no acierta a ser suficientemente consciente para saber que es sólo conciencia en infinita distancia con el Absoluto. Por eso es una conciencia que se olvida de sí; el yo se olvida que es un yo y se plasma en las instituciones, se extraña en ellas porque se contenta con ellas.

¿Qué es lo que aquí está en juego? Lo primero que hace falta para que aparezca la conciencia es el desligarse de la suficiencia de la colectividad, es decir, darse cuenta de que uno es un ser marginal, constitutivamente marginal, una constitutiva marginación. Cuando el hombre no se reconoce en la *polis* se reduce a sí mismo y entonces es cuando aparece el yo. Pero al aparecer el yo aparece la figura de la conciencia tal como la desarrolla Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Hegel intenta manejar dialécticamente a Grecia para ver cómo puede salir de ahí el aislamiento del yo. Cuando el yo se reduce a sí mismo se da cuenta de la profunda desgracia. Si se lamenta de la pura desgracia y lloriquea, aún es griego.

Pero si se percató de que esa desgracia es la clave, que él es *mera posibilidad*, y al ser posibilidad es *actividad infinita*, se da cuenta de que todo su sentido está en *realizar el Absoluto, ir hacia el Absoluto*. Pero no representándose el Absoluto, sino como *actividad*. Es algo así como una teología negativa, o como una muerte mística. La influencia de Meister Eckhart es notoria. Es la *subida al monte Carmelo*: si quieres ir a lo que no eres has de ir por donde no eres; tienes que anonadarte. Pero este anonadamiento completo de uno mismo es la anonadación en términos positivos y, al ser la anonadación en términos positivos, es la aparición de la *pura negatividad*; eso es la *acción infinita*, la *posibilidad total*. Esto también es bastante aristotélico. ¿Cómo describe Aristóteles la potencia? Simplemente diciendo que la potencia es el *no acto*. ¿Qué es la potencia? Lo que no es acto. La potencia se considera respectiva al acto. Pero si establezco esta respectividad como algo positivo, es decir, respecto de algo positivo, no me doy cuenta de que soy una pura posibilidad.

Es claro que esta visión hegeliana es más potente que la consideración sartreana. En efecto, Sartre en *L' être et le néant* proporciona la misma explicación pero en un

tono menor. Es una mala interpretación de la *Lógica* de Jena, que es una de las primeras formulaciones del tema del yo, pero no la única, porque el tema del yo está en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Filosofía de la historia* y también en la interpretación de la religión. ¿Qué le pasa a la religión como forma del Espíritu Absoluto? Que el Absoluto está todavía más allá. ¿Qué le pasa al arte? Que el arte es puramente representativo del Absoluto; en su modalidad es simbólico, y eso no es el Absoluto. Por tanto, el arte pertenece al pasado; el arte realmente es el arte griego, pero llega un momento en que el yo se da cuenta de que si se queda con el arte, entonces ha abstraído, ha limitado su negatividad. El Absoluto no es un más allá. El Absoluto es la *sustancia*; el Absoluto a la espalda transformado en negatividad pura.

4. CRÍTICA HEGELIANA DEL INDIVIDUALISMO

Según Hegel, en el mismo momento en que el yo no quiere identificarse con nada, se hace traidor a todo (la astucia de la razón tiene mucho que ver con esto). Ocurre entonces que se cae en un error, que para Hegel es el último error en el que se ha caído y que está en Fichte, a saber, en la interpretación fichteana del kantismo, que consiste incurrir en un *subjetivismo individualista*. Al considerar que se ha superado la debilidad griega, y eso es característico de la historia cristiana según Hegel, entonces se yergue el yo como independiente. Pero si en ese mantenerse el yo busca su propia identidad cae en la *soberbia espiritual*. El pensamiento de Kant – dice – es una filosofía de la soberbia. El de Fichte – añade – es la soberbia total: yo soy yo. Descartes había dicho: *cogito ergo sum*, y Fichte dice: *sum ergo sum*. No; lo único que puedo decir es, según Hegel, que soy *acción infinita* y eso significa *negatividad pura*, el mismo trabajo del negativo; es el *tiempo* no como un transcurrir, o sea, como un fluir, sino como el telar de todo lo que tengo que realizar, que no se confunde con el Absoluto. No puedo positivizarme. Para expresar esto, Hegel acude a fórmulas como el *para sí*, el *por sí*, el *en sí*, etc., pero son fórmulas auxiliares para sacar adelante esta noción de yo.

Pero esta noción del yo tiene un primer inconveniente, y es que el hombre se muere. Si se muere ¿qué ha pasado? Obviamente que no es inmortal. Para Hegel el hombre no es inmortal porque lo entiende exclusivamente como un yo que es pura negatividad, y el hecho de que se muera no significa nada, es volver a ser muerto. No hay alma, porque el alma sería un acto y sería suficiente, una sustancia, pero no

una pura potencia natural que es infinita como acción, aunque no inmortal como algo; es nada positivo. Pues bien, esto hay que interpretarlo como *pura voluntad*.

Suelo decir que aquí se ha producido un salto, aunque muchos no lo han visto, que es el paso de la *voluntas ut natura* a la *natura ut voluntas*. La potencia natural es la voluntad, la *orexis*; es el deseo de *praxis* que culmina en una *praxis*, y así el hombre es feliz. Pero el hombre no puede ser feliz, la conciencia es pura *desgracia*, y eso quiere decir que el yo no es el yo del hombre, sino el yo sin más. El yo es la consideración pura y simple del regreso desde la alienación al Absoluto y, por tanto, es un proceso que no se puede detener. Pero el hecho de que el hombre se muera no juega en términos de negatividad; lo único que juega es el camino de vuelta que es pura negatividad o pura posibilidad, y eso significa *yo*. Esto los griegos lo ignoraron. Es manifiesto que Marx tampoco entendió esto. Marx es un epígono de Hegel. Realmente los hegelianos son bastante mediocres para entender esto, porque esto es muy difícil y, por otra parte, muy difícilmente sostenible.

La *Filosofía del derecho* de Hegel es una obra muy problemática porque es una vuelta a la estructura griega. Esa obra la escribe por la terrible situación en que está Alemania. Ahí Hegel actúa como germanista. El Estado de Hegel es el Estado alemán, y lo construye de un modo que es incompatible con su doctrina del Absoluto. Lo que está formulando en el fondo Hegel es un *teologismo* puro, lo que suelo llamar un *monofisismo del logos*. La conciencia humana es la conciencia de Dios yendo a la autoconciencia de Dios. Realmente aquí el hombre no es un personaje. La noción de *persona* no juega en Hegel: el yo no es persona, no es más que una función del Absoluto separada del Absoluto y, por lo tanto, que no puede satisfacerse con nada más que con la vuelta al Absoluto. La acción infinita va dejando atrás lo finito, el yo.

Por eso Hegel escribe que la historia universal está compuesta por pueblos (aplica la semejanza evangélica) dominantes en cada momento según donde está el Espíritu (el espíritu, el *Geist* es la idea en retorno a sí misma). En definitiva, la solución hegeliana es el *panteísmo monofisita*: o el yo es Dios o ha fracasado. En el hombre el yo es de tal manera que es *pura negatividad*, y eso significa *pura posibilidad*; y pura posibilidad significa la *negatividad general*, en la cual se trenza todo el proceso dialéctico en el que aparece todo: aparecen las instituciones, el arte, la cultura, la religión...: se trata de la historia universal. El hilo conductor es la negatividad absoluta, una conciencia que va adquiriendo figuras, y todas las figuras de la conciencia han de ser superadas. De cualquier manera que me figure la conciencia no es así, porque la conciencia es pura negatividad, no es ningún objeto. Si es objeto ha cedido; esa es la debilidad del Espíritu.

Hegel sostiene que si se ve esto desde el punto de vista colectivo, como pueblos, el Espíritu se posa en un pueblo durante una determinada fase del regreso al Absoluto. Pero llega un momento en que el Espíritu se sirve de otro pueblo, y eso es como la sal evangélica: hay un momento en que todo pueblo se identifica con algo, y entonces el Espíritu abandona ese pueblo hasta llegar al pueblo germánico. Por eso consideraba que la religión católica es inferior a la protestante, porque la católica es comunitaria y, en cambio, el protestante se queda con la fe pura que es pura negatividad. Todo pueblo se hunde por hedonismo. Cuando Max Weber declara que el espíritu del capitalismo viene del calvinismo hay que decir que sí, pero hay que añadir que no sabe de dónde viene Hegel. Hegel viene de Lutero, que es mucho más radical que el capitalista en lo que respecta al desprecio de la indolencia; por eso para él ser un yo no significa más que trabajar.

Ponerse en el punto de vista de Hegel es apasionante porque es extraordinariamente difícil, y la dificultad no es teórica, sino de adoptar un cierto punto de vista. Si digo que la potencia natural ha de ser infinita, tengo el elemento especulativo para decir que eso no es el Absoluto y que cualquier parón es inconveniente; si me paro en una verdad, lo que se suelen llamar verdades son falsedades. La verdad particular es la falsedad. También sería falso por parte del yo considerarse como un individuo, porque eso es ceder a su extrañamiento, a su marginación completa de la *polis* albergante y hacerlo positivo; eso es soberbia. Entonces no hay más que soberbios, vagos, lujuriosos, y Hegel, que dice que hay que trabajar sin parar.

Esta crítica hegeliana también afecta a Leibniz. Si Leibniz hubiese oído a Hegel, hubiera pensado más de lo que pensó. Es evidente que la gran objeción que hay que ponerle a Leibniz desde Hegel es ésta: usted dice que la sustancia es un núcleo de posibilidad, pero no me dice cómo la posibilidad se formaliza en la sustancia; usted la formaliza en la acción, en el grifo que abre usted según el cual la sustancia es existencia, y la existencia es transformar el atributo, las propiedades de la sustancia, en predicados, y por eso el juicio es importantísimo, es la estructura de la existencia; en Hegel lo importante es el concepto⁹.

Hoy somos tan consumistas que esto nos suena muy raro. No entendemos que un pensador diga que si uno se regodea con lo que ha conseguido traiciona su propio carácter, porque su propio carácter es la *tragedia infinita*. Pero no es una tragedia infinita para llorar, sino que lleva a trabajar; y ese trabajo es infinito porque hay que construir el Absoluto. A esto también lo llama Hegel *falta de paz (unruhe)*; es

⁹ Cfr. PADIAL, J.J., "El celofán del concepto. Sobre la transparencia u opacidad de las entidades intensionales. Diálogo Polo-Hegel", *Studia Poliana*, 6 (2004), 141-163.

la guerra, la inquietud. Cuando Hegel escribe que el *proceso dialéctico* es la guerra y, por tanto, que él es heraclíteo, está diciendo lo mismo: estamos aquí para guerrear. Desde este punto de vista, la de Hegel es la filosofía de la violencia, porque está enseñando que todo refugio que se busque es un resguardo que traiciona el carácter del yo; aquí estamos para lanzarnos al inmenso ámbito del infinito.

5. EL YO COMO AUTOSOTERIOLOGÍA DIVINA

Es manifiesto que en la propuesta hegeliana del yo hay una equivocación muy grande, que es el error que lleva consigo este intento de manejar el Absoluto. Podríamos decir que el yo es el momento en que uno se da cuenta que Dios existe, pero al mismo tiempo se da cuenta que uno no es Dios y que Dios es en uno el anodamiento de cualquier intento de ser algo distinto de Dios positivamente, y ahí no resulta más que una pura posibilidad. El yo, por tanto, es puro trabajar, pura acción, puro empuje. Mire usted –diría Hegel–, usted no importa nada, lo único que importa es el regreso al Absoluto. Pero como al Absoluto le ha pasado el desgraciado episodio de la *alienación*, ahora todo está al servicio de la desalienación, la cual estrictamente considerada es el yo, la pura negatividad actuante, y ese actuar es el regreso.

Podríamos indicar que el antecedente de esto es Plotino, pero este neoplatónico formula esto de modo mucho más débil. En Hegel esto está más pensado, porque está pasado por el cristianismo. En cambio, las *Enéadas* están escritas para dar una justificación racional al pagano que no se quería convertir. Hegel es un teólogo protestante; todo esto es teología. Más: es teología estrictamente luterana, porque esto es *autosoteriología divina*, y esa es la blasfemia de Lutero, que está en su comentario a la *Epístola a los Filipenses* cuando dice que la salvación, en definitiva, es la salvación de Dios.

Para entender esto, habría que explicar qué es el pecado original¹⁰. Esta es una teología escandalizada. ¿Cuál es el escándalo? Que Dios comete una falta. Hegel, intenta resolverlo de modo humano, poniéndose de parte de Dios, queriendo dar la razón a Dios, pero admitiendo que Dios ha cometido una falta. ¿Cuál es la torpeza? El *gnosticismo*. La forma pura de herejía es la gnosis; Hegel es un gnóstico. Lo que pasa es que Hegel se ocupa de tantos asuntos (la familia, el estado, la historia, el

¹⁰ Cfr. “El sentido cristiano del dolor”, *La persona humana*, 207-264.

derecho...), que si uno coge una parte de su pensamiento no acaba de darse cuenta. Pero todos ellos son pequeños capítulos que no se pueden tomar como definitivos, porque sería traicionarlos, ya que lo que está en juego es la vuelta del Absoluto. Como el Espíritu acude al hombre para volver a sí mismo, hay que considerar la *yoidad* del hombre, que no es más que la pura potencia, que hay que interpretar en términos de infinita distancia respecto de Dios. Si al sujeto psicológico esto no le resulta de su agrado, peor para él. Hegel desprecia ese desagrado. Este planteamiento es curioso, porque las contradicciones son palmarias, pues Hegel cree que él ya ha llegado al final, pero es claro que eso es eximirse de su propia propuesta.

La tesis es ésta: si se acepta pasárselo bien, si acepta la buena vida¹¹, eso no es más que sal desvanecida, porque quien se dedica a divertirse no trabaja y traiciona su puro carácter de conciencia a la búsqueda de la autoconciencia, sabiendo él mismo que si lo positiviza nunca lo alcanzará, porque la conciencia en busca de la autoconciencia es la idea, es Dios, no es uno. Eso es la *Pascua*, el paso de Dios: Dios pasa en el hombre, se sirve del hombre para lograr la identidad divina. Pero como el hombre es poca cosa comparado con la identidad divina, es pura negatividad.

En el fondo, aquí está la crítica, que es muy fuerte, a la *Crítica de la razón pura* kantiana. En efecto, la objeción al yo del criticismo es patente: en el mismo momento en que se quiera ser crítico se está erigiendo un criterio que es extrínseco respecto de datos, pero también se está diciendo que algún dato se sujetará al criterio, y en ese mismo momento pierde la conciencia, pues se identifica con algo. Pero para el Absoluto a la búsqueda del Absoluto nada es bastante y, por tanto, toda la historia no es más que un retorno del Absoluto al Absoluto, en la que se va quedando atrás todo lo que intenta ser algo. Pero el Espíritu, la dinámica del retorno, lo deja atrás, lo tira como una sal desvirtuada. Esto es un teologismo craso, que para muchas personas puede ser peligroso, porque no lo van a entender, y creerán que Hegel es un filósofo consolador, o un filósofo que se puede utilizar para satisfacer la propia pedantería, etc. Pero Hegel lo que les pide es que se den cuenta de que su yo es pura desgracia. Lo que le importa es la escisión de la identidad de Dios, y todo lo demás carece de importancia.

Del yo hegeliano se puede decir que es humano, pero no se puede decir que sea un yo del hombre, puesto que es la gran aventura del retorno. Pero tampoco ese yo es el yo divino, porque es el trance de la vuelta. Dios no es personal para Hegel; no es un Dios en quien haya un *ego*, porque el *ego* sólo es la conciencia en busca de la autoconciencia. A veces se dice que la filosofía de Hegel es una filosofía de la tota-

¹¹ Cfr. "Vida buena o buena vida, una posible confusión", *La persona humana*, 161-196.

lidad, pero no, es teología luterana. Entonces, ¿qué decir de todo esto? A los católicos nos cuesta entender esto; y quizá por eso las comprensiones católicas de Hegel suelen ser flojas, débiles, porque a veces tratan a Hegel de un modo formalista clásico, y eso no es Hegel, eso es Kant.

6. REVISIÓN DEL YO HEGELIANO

¿Qué inconvenientes tiene este yo desde al punto de vista filosófico? Que en él *la potencia es anterior al acto*, es decir, se ha transgredido la clave de la filosofía clásica. Pero esa clave hay que mantenerla, aunque haya que decir que la filosofía clásica no ha descubierto todos los sentidos del acto. Hay que seguir descubriendo sentidos del acto para hacerse cargo de esto, para impedir que nos quiten la prioridad del acto.

Al planteamiento hegeliano hay que objetar que *es claro que la historia no se ha terminado*, que *el Absoluto no es intrahistórico*, que *la historia no es el camino de vuelta al Absoluto*, porque la historia no es intradivina. Hay una historia sagrada, pero no una historia de Dios y, además, la historia sagrada no es la historia profana; no hay que confundirlas, porque si confundimos la historia sagrada y la historia profana caemos en el fanatismo, es decir, en una posición que se parece mucho a la Grecia que describe Hegel; o nos quedamos en una religiosidad pagana. Lo que hay que replicarle a Hegel es que *el Absoluto no se construye con una historia total, porque la historia no tiene término desde sí misma*¹².

Se cuenta que los discípulos de Hegel le preguntaron al final de su vida: “Maestro: ¿y después de usted qué?”. Y que Hegel respondió: “Después de mí, la locura”, porque si la razón ya ha dado todo lo que puede dar, lo que viene después es la locura. Naturalmente esto hoy parece una tontería, porque después ha venido Einstein que no cabe en Hegel, etc. Es decir, es imposible que la posthistoria después de Hegel sea un sinsentido.

Anoto un texto de Feuerbach donde se plantea este problema: “si la filosofía hegeliana constituyera la realización absoluta de la idea de filosofía, se seguiría evidentemente, en la detención de la razón en la filosofía hegeliana, la detención del tiempo, pues el tiempo, como antes, seguiría su triste marcha y la filosofía hegeliana perdería el predicado del Absoluto”. Otro: “conviene recordar la seriedad y el

¹² Cfr. *Antropología*, II, IIIª Parte, A: *Historia y metafísica*.

patetismo con el que los hegelianos de 1830 discutían la cuestión de cuál sería el contenido de la historia universal después de que el Espíritu del mundo alcance su objetivo en la filosofía hegeliana alcanzando el saberse a sí mismo”¹³. O lo que escribe Nietzsche en la segunda de las *Consideraciones intempestivas*: “el sentido histórico –refiriéndose a Hegel– cuando domina sin trabas y llega a todas sus consecuencias desarraiga el futuro. Con mofa se ha llamado a esta interpretación de la historia la marcha de Dios sobre la tierra. Este Dios de los historiadores no ha llegado a una clara comprensión de sí mismo sino en los límites que lo tratan los cerebros hegelianos. Ya sea llevado por todos los grados de su ser posible desde el punto de vista dialéctico hasta esa autorrevelación, de suerte que para Hegel el punto culminante y final del proceso universal sería su propia existencia berlinesa”¹⁴.

Hegel había tenido que decir que todas las cosas que vinieran después de él no deberían ser entendidas más que como una *coda* de la historia mundial; más exactamente como algo superfluo. Lo que vendría tras de Hegel sería superfluo, no racional; después de Hegel no podría haber *yoes* porque el Absoluto se ha reencontrado consigo mismo. Es evidente, por otra parte, que si se dice que el Absoluto no se ha reencontrado consigo mismo, pero que se puede reencontrar, eso no tiene sentido desde el punto de vista hegeliano: desde Hegel es imposible construir una futurología dialéctica. Con lo cual al final hay que decir lo de Kierkegaard: después de hablar del Calvario del Absoluto y de la desgracia de la conciencia, resulta que Hegel es un indolente, porque Hegel ya ha llegado, lo cual es bastante notable en la paz de la idea (lo que llama el cuarto momento). En el fondo cuando una potencia llega a su final no es más que una cosa fofa, no es acto, porque de lo contrario sería un proceso al infinito.

Se puede entender al yo como aquel que lo pone todo, que no está sujeto al acto. Visto así, el yo es la pura potencia natural, es la conciencia. Y la conciencia no es más que la búsqueda de la autoconciencia. Toda la edición de productos, la edición temática que consigue el yo, no tiene como objetivo más que conseguir la identidad de Dios. Pero eso, repito, es aceptar que la potencia es anterior al acto: no la noción de *voluntas ut natura*, sino la de *natura ut voluntas*; el yo no es más que voluntad, *espontaneidad*, ímpetu. Por aquí se vislumbra el voluntarismo de Hegel.

Hegel se toma el asunto del yo demasiado en serio, y al intentar la identidad del yo le sale un *panteísmo historiológico*, un *monofisismo*. Ya indicamos la influencia

¹³ FEUERBACH, L., *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Obras completas, ed. de la Academia, Berlín 1970, II, 61-62.

¹⁴ NIETZSCHE, F., *Consideraciones intempestivas*, ed. Walter de Gruyter, tomo III, 1, 304-5.

teológica luterana en sus obras. Desde el punto de vista filosófico lo que esto significa es que la potencia es anterior al acto, o que el Absoluto, que es la punta del yo como libertad, es una libertad enteramente relacionada con la necesidad: *el Absoluto es el resultado y el yo, ímpetu, acción, dinamismo*. Pero además, también es producción, porque de nada le serviría al Absoluto esta especie de robo de la subjetividad humana para ponerla al servicio de su autoidentificación si con esto no se lograra todo el mundo de las realizaciones objetivas del Espíritu. La situación, por tanto, es algo así como un forzado de Dragut, es decir, un yo obligado a una tarea a la que se subordina tan enteramente que cualquier recuperación de sí mismo, cualquier intento de satisfacción, es vano.

Aunque es claro que hay muchas cosas hegelianas que ya no nos dicen nada, también hay otras muchas que, aunque sea de modo comparativo, son puntos de referencia para nosotros, para nuestra situación. Hegel está en el filo: intenta evitar algo que nos está pasando. Respecto de sus realizaciones el yo es el momento subjetivo anhelante de la divinidad. Prescindiendo de este momento teológico, vamos a centrarnos en el yo como *productor*. ¿Qué es lo que puede ocurrir cuando a la acción se le da tanta importancia? ¿Por qué Hegel tiene que decir que la acción infinita es pura negatividad (no la primera o la segunda negación)? ¿Qué pasa con la productividad del yo? Podríamos decir que hoy una de las cosas que están ocurriendo es que sustantivamos la acción. La gran movilización de esto sucede en la Edad Moderna y seguimos en ella: hemos sustantivado la acción.

Si se supone que el ser humano es como una marioneta, como un ser pasivo, es introducido en la productividad, en una tarea posible en la que pueden colaborar todos los seres humanos. Se podría tener la idea de que si los seres humanos son algo, es justamente en cuanto que están metidos en esa actividad que les anima. Recuerden ese título de Pirandello: *Seis personajes en busca de autor*. La sociabilidad humana es un juego en el cual, cuando entran los seres humanos, se realiza, y si se salieran, se quedarían flácidos. El hombre no sería el autor sino un personaje en la acción; o se identifica de tal modo con la acción o queda desmadejado.

Yo sostengo que no, que el hombre interviene en tareas y ahí se expresa, se manifiesta, pero lo hace desde una subjetividad íntima, propia, que es animante, lo cual impide que esa tramoya se sustantive: la sociedad es real pero no sustancial¹⁵. Piensen ustedes en un juego colectivo en el que el hombre no fuese el autor sino el

¹⁵ Cfr. *Antropología*, II, IIIª Parte, A, 6: *La sociedad humana: un planteamiento del tema*. Cfr. también: NAVAL, C., "En torno a la sociabilidad humana en el pensamiento de L. Polo", en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 869-883.

personaje. El hombre desempeña unos papeles y, si no los desempeña, queda desmadejado. Algo así es la situación en la que nos encontramos, una situación perversa, mala, por muchos motivos. Fíjense hasta que punto estamos investidos de la productividad social, que el símbolo último de esto en nuestra vida cotidiana es la televisión. No sabemos qué hacer si no enchufamos la televisión. Hegel protestaría: “¡Cuidado! –nos diría–. Os habéis dejado atrapar; es el consumo”. Hay unos agentes que están empeñados en que formemos parte de este juego y hacen muchas cosas para captar nuestra atención; se suscita la demanda y nosotros somos aquellos elementos que hacen que eso pueda seguir funcionando, pero sólo estamos al servicio de que eso funcione. De aquí se desprende que somos unos usuarios que utilizan los productos¹⁶.

Esto está favorecido por el hecho de que no entendemos nuestra tecnología, en la que se concreta nuestra productividad. Hace muchos años que le di vueltas a esta idea: estamos en la cultura del botón. Es una cultura en que nuestros contactos factivos, nuestro considerarnos creadores de las cosas, están frustrados, porque basta con darle a un botón. Por ejemplo, damos a un conmutador y se enciende la luz, pero no sabemos por qué. El botón es el único contacto que tenemos con un inmenso tinglado construido a nuestro alrededor que está diseñado al margen de nosotros. Están los expertos, que son una especie de *gurús*, pues son los que saben. A nosotros nos dan cosas para que consumamos; se nos convoca para algo macabro, para que pongamos nuestras vidas al servicio de un gran mecanismo que sin nosotros sucumbiría.

Es patente que este tipo de asuntos los vio Hegel. Por ejemplo, hay una obra suya que no fue publicada en la que hay un gran acopio de ideas, muchos fragmentos, escrita en su época de juventud. Ahí Hegel describe la máquina y dice: la máquina es un truco, es algo que no sería posible sin la capacidad proyectiva del yo, pero la máquina está muerta; es un espíritu objetivo. Hegel mantiene la idea de que la máquina la tiene que manejar el hombre. Hoy parece como si la cosa estuviese girando, de manera que fuese la máquina la que funcionase sola y nos pidiera nuestra colaboración como si fuéramos unos grotescos elementos irracionales que la máquina necesita para funcionar de manera extrínseca: apretamos el botón.

Es claro que la productividad humana puede tener una versión alienada. Hegel salva la cara de la cuestión diciendo que el yo es pura negatividad que no se puede alienar en su producto. Pero la verdad es que no se sabe si eso es verdad; más bien habría que pensar que es una solución desesperada, una solución ficticia. Hegel

¹⁶ Cfr. *Quién es el hombre*, cap. V: *La economía*.

mantiene una solución, que no es la mejor, ante el problema de la Ilustración. En efecto, la tesis de que el hombre se aliene en su producto es típicamente ilustrada, y en este punto Hegel es un crítico. La libertad kantiana emancipada es un engaño. Para no sucumbir a ella, Hegel piensa que la libertad tiene que ser divina, un yo divino. Si el hombre produce máquinas, y éstas se nos escapan de las manos, nos hacen polvo, porque la finalidad la marca la máquina. Que la máquina marque la finalidad es la destrucción del hombre. La solución hegeliana se explica como el intento de evitar esto, pero es una solución desesperada. Frente a eso es mejor aceptar que el carácter productor del hombre no es más que una parte de su ser, y que el hombre tiene derecho a exigir el control de lo que produce.

Aquí parece darse una alternativa: o bien producción en el sentido de que el producto se separa de nosotros, o bien producción como la vuelta al Absoluto de manera que lo que nos pase a nosotros sea lo de menos. Sin embargo, al margen de ese dilema, mejor sería decir que la producción tiene importancia hasta cierto punto: *el yo no es enteramente producción*. Si el yo es producción, un yo humano como productor no es más que una alienación. Quizá sería mejor decir que yo no soy solamente un productor, que soy más que eso. Si soy más que eso, tenemos que volver a pensar la cuestión de qué sea antes, la potencia o el acto. La tesis de que el hombre es una marioneta respecto de una actividad suscitada quiere decir que la potencia es anterior al acto, que es pura potencialidad que hay que salvar de todo resultado positivo. Si el hombre no es solamente productor, eso quiere decir que es algo más, que ya es; que cuando produce no se compromete enteramente en la producción¹⁷.

¹⁷ Cfr. “Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem exercens*”, en *Estudios sobre la «Laborem exercens*, BAC., Madrid, 1987, 201-230. Cfr. también: PINTADO, P., “Sobre los sentidos objetivo y subjetivo del trabajo según Polo”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 949-959.

III

EL YO: ¿DESDE ARISTÓTELES O DESDE MARX?

1. LA PRIORIDAD DEL ACTO RESPECTO DE LA POTENCIA EN EL YO

Estamos otra vez en el punto de partida. La cuestión era si ese asunto aristotélico de la potencia natural es tan importante; según él la sustancia es en acto respecto de las acciones, y la acción es una actualización añadida, pero nada más. La perfectividad que se puede lograr con ese modelo es muy pequeña. En contrapartida, si se mantiene la prioridad de la potencia respecto del acto, este modelo tampoco nos lleva a ninguna parte. Por tanto ¿cómo solucionar la vinculación entre la potencia y el acto?

El acto es anterior a la potencia, pero a uno no le gusta que haya poca potencia. Si pretendemos que haya más potencia diciendo que la potencia es anterior al acto, entonces nos encontramos con los horribles quebraderos de cabeza de la producción, con el hombre como un personaje en busca de autor, es decir, con la Ilustración o con el hegelianismo: dos soluciones muy problemáticas. La primera porque el hombre no es sólo productor y el acto es anterior a la potencia, pero la potencia es pequeña. La segunda, porque el yo de Hegel no es humano.

Con todo, *el acto es anterior a la potencia*, pero no por ello hay que mantener en ese caso que la potencia tenga que ser pequeña, y esto último es lo que habría que repensar. Debe mantenerse que la potencia es posterior al acto, que el perfeccionamiento lo es de algo que ya es en acto, aunque tal desarrollo puede crecer irrestrictamente. Si esto último no es enteramente aristotélico, se puede dotar de añadidos. Además esa tesis está compensada por otra consideración: está claro que no habría ninguna causa si no hubiera potencia natural, de manera que aquí hay una distribución. Por una parte tenemos que la sustancia representa la anterioridad del acto según la causa formal, pero la sustancia no es anterior según la causa final. Si distin-

guimos los sentidos de la causalidad, que son sentidos de la prioridad¹, entonces podemos entender la potencia natural con más precisión. La importancia de la potencia depende de la categoría de fin. Si el fin es muy superior, muy alto, hará falta mucha potencia natural, y ello por muy en acto que se esté.

Es evidente que cuando se trata de animales su capacidad de fin es pequeña, y también su potencia natural. Pero en el caso del hombre la capacidad es de otro tipo. La distancia con el fin es lo que marca la cantidad de perfectibilidad, es decir, lo que significa como incremento el acto segundo respecto del acto primero. Si la potencialidad se satura enseguida, hay que decir que la relación con el fin de esa realidad es muy poco seria, una relación en que el fin hace sentir su valor de principio de modo muy débil. En el tomo IV de *Teoría del conocimiento*² sostengo que, incluso en el animal, la causa final se enfoca mal si se entiende como aquello a lo que se tiende; la causa final respecto de la sustancia debe ser algo más, es la *causa ordenadora*. Propongo otro modelo de las causas aristotélicas.

Muchos entienden que los actos de la *naturaleza* serían accidentales, es decir, estarían en el orden de los nueve accidentes. Todo lo que es actualizable después del acto sustancial es accidente. Pero: ¿y si los accidentes no fuesen sino la sustancia en cuanto que ordenada?, ¿y si los accidentes marcaran la concausalidad de la causa formal con la causa final? En ese caso es evidente que la noción de potencia natural se modifica. La *potencia* no sería entonces simplemente el paso de la potencia al acto, sino su *ordenación por la causa final*. Pero esa ordenación no se puede hacer directamente en la sustancia en cuanto que la sustancia es concausal con la materia, sino que hay que tratarla en la relación *forma-fin*.

Es claro que ahora el modelo ontológico ha variado bastante. Ha cambiado la relación potencia-acto, pues admitiendo la prioridad del acto sobre la potencia, su relación también se ha modificado. Esto ronda la cabeza de los aristotélicos con cierta frecuencia. ¿Es que cabe una sustancia sin ordenación?, ¿o una forma sin ordenación?, ¿es enteramente en acto en el sentido más importante del acto que es el fin?

Decir que la potencia es anterior al acto –la postura hegeliana– implica que el Absoluto es el resultado, es decir, se propone un hiperteleologismo; se sostiene que la causa final es la causa más importante, aunque se interprete mal: todo se cifra en

¹ Cfr. *El conocimiento racional de la realidad*, Curso de Doctorado, Pamplona, 1992. Cfr. asimismo: POSADA, J. M., *La física de causas en Leonardo Polo. La congruencia de la física filosófica y su distinción y compatibilidad con la física matemática*, Eunsa, Pamplona, 1996.

² Cfr. *Curso de teoría*, IV, lec. primera, 10: La causa final.

alcanzar el fin. Es una hipertrofia de la importancia de la causa final en la que desaparece la anterioridad del acto y lleva a una mala interpretación de la causa final. Hay que sostener que el hombre no es solamente producción, por una sencilla razón, porque si es sólo producción desaparece la causa final.

En esa técnica hipertrofiada, en que el hombre no es más que un desempeñador de roles, no hay fin, no hay causa final. La desorganización de la vida humana que conlleva considerar al hombre como un desempeñador de roles es clara, porque no conocemos la conexión, ya que no es una conexión interna³. El hombre en ese momento está desintegrado como ejecutor de roles. Ese gran artilugio tecnológico consumista no tiene carácter ordenador, de *telos*, en el sentido profundo de la palabra, porque, en rigor, al *telos* le corresponde ordenar. Esta es también la tarea del sabio: ordenar. Ordenar, gobernar, eso tiene carácter final. Si a los que producen no se les ordena, si la producción no es ordenada, carece de sentido⁴. Si el momento ejecutivo no es ordenado, carece de sentido: el momento ejecutivo no se puede separar del momento ordenador. Por eso el gran problema de una productividad exacerbada es que carece de interno *telos*, es decir, eso no está gobernado; ahí no hay sabios.

¿Qué le corresponde al sabio? Ordenar. Esta es de las tesis clásica, quizá la más decisiva: lo que corresponde al saber es ordenar, y el que no sabe ordenar no sabe nada; es un experto, un especialista⁵. Saber hacer está muy bien, pero si lo que se hace no se ordena, de nada sirve. En nuestras organizaciones tenemos ejemplos claros de la penuria de causa final. ¿Tenemos orden internacional? Tampoco⁶.

Hay que mantener asimismo que lo más importante en un viviente es la ordenación (y ésta es la definición aristotélica del alma: *el acto primero de un cuerpo organizado*⁷). Si no funciona el *telos* no hay cuerpo. Una vez constituido el animal, se conduce, está actualizando una potencialidad, y eso indica una ordenación; de nuevo la causa final. La tesis es ésta: lo que Aristóteles llama accidentes no es más que la ordenación de lo que llama sustancia. El accidente no es un *simbebekós*, una cosa adjunta a la sustancia, sino la réplica ordenada de la sustancia. Si se ve así, me parece que se puede caer en la cuenta de la ordenación entre potencia y acto, y la im-

³ Cfr. CRUZ, J., "Filosofar hoy. Entrevista con Leonardo Polo", *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 27-51.

⁴ Cfr. *Antropología de la acción*, cap. VII: ¿Qué es dirigir?

⁵ Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, I, cap. 2-3 (BK 982 a).

⁶ Cfr. POLO, L., "La *Sollicitudo rei socialis*: una encíclica sobre la situación actual de la humanidad", en *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Aedos, Madrid, 1990, 63-119.

⁷ Cfr. ARISTÓTELES, *De Anima*, I, II, cap. 4 (BK 415 b 8).

portancia de la potencia se disuelve en gran parte. No sólo se trata de decir que el acto es anterior a la potencia, sino que cuando se vive está en juego la causa final: a lo que está en acto no le sirve de nada estar en acto si no está ordenado.

Si a la causa final se la enfoca simplemente como el fin de una tendencia, y esto porque hay apetito y la causa final mueve al apetito, entonces el apetito es lo radical, y al hacer muy importante la causa final, hiperteologizamos. Entonces hay que decir que hemos dado el paso de la *voluntas ut natura* a la *natura ut voluntas*: el hombre radicalmente es anhelo, deseo y nada más. Si el fin es el fin del deseo, la importancia misma del fin hace que el deseo sea lo más radical, pero como el deseo es potencia, entonces la potencia es *a priori* respecto del acto. En cambio, si la causa final no es la causa a la que apunta el deseo, sino la causa ordenadora, entonces no hay que decir que lo radical es deseo, o sea, que lo *a priori* respecto del fin sea deseo, o que la potencia es anterior al acto, sino que se trata de un acto ordenable.

Este es el cambio de modelo que propongo. Si el fin es la ordenación, el fin no es término de nada sino algo más serio. Entonces, sin caer en un hiperteologismo, como Hegel, puedo decir que *la potencia es la ordenabilidad*. Es decir, que el verdadero fin del ser viviente es el orden, no el término de sus deseos. Dicho más rápidamente: el fin es el fin de la naturaleza, no el fin más o menos concienciado, más o menos percibido, que dispara un tender. No, porque un fin que dispara un tender no es un fin, es una meta, que si se absolutiza, desorganiza. Pero eso no cumple exactamente la razón de fin; es una mala formulación de la causa final. La causa final no es aquello a lo que se tiende desiderativamente, sino el orden, la ordenación de lo que uno es.

2. LA CRÍTICA DE LA ILUSTRACIÓN

¿Dónde nace la Ilustración? En la negación de la causa final. ¿Qué dice Verulamio? Que la causa final es una pseudocausa, porque es una virgen estéril que no produce nada. A lo cual hay que responder: “¡Verulamio: tu lo que quieres es producir! Pero ¿de qué te sirve eso si no ordenas?”. Tal actitud es propia de la Ilustración: *producir sin ordenar*. No hay potencia natural en Kant porque cree que la potencia natural es el desencadenamiento y eso es falso. También se puede exponer con otro ejemplo: según el planteamiento de la ciencia experimental no se puede decir que tenemos ojos *para* ver, sino que vemos *porque* tenemos ojos. Pero esto es *positivismo*. A esa tesis hay que responder negativamente, pues si tenemos ojos es

para ver, y sostener otra cosa es quedarse sin la causa final: sin el “para”. Fuera de las funciones, un organismo no se puede ordenar, pero un organismo no funcionaría si no estuviese ordenado. Por lo tanto, la relación potencia–acto hay que corregirla, hay que decir que se puede hablar de potencia en bastantes sentidos y también del acto en bastantes sentidos; no se puede decir simplemente que el acto es la suficiencia y la potencia el no–acto. Eso no es más que empezar con la cuestión, todavía no hemos profundizado. La potencia significa *ordenabilidad*.

El orden es hacer suyo lo ordenado; es la *unificación*. Es evidente que las potencias, como son potencias de ordenación, tienen distintas maneras de ser ordenadas. Se puede ordenar de muchas maneras, y se nota claramente lo que está ordenado y lo que no. Sin que esto sea un relativismo de la causa final, tampoco se trata de establecer un imperialismo de ella, porque una causa final imperialista es una pseudocausa final. No es lo mismo ordenar a hombres que ordenar libros en una biblioteca⁸. Se nota que si no hay orden la biblioteca es inmanejable, pero el criterio seguido para ordenar libros no puede ser el que se tome para ordenar hombres. Se podría matizar al respecto que tampoco la ordenación de hombres puede ser como la ordenación del organismo, porque en el organismo hay muchos elementos funcionales que se reclaman mutuamente. Por eso conviene señalar que la causa final no hay que tomarla en absoluto; eso es el resultado.

A alguien le podría parecer que la causa final es informable, pues a veces cuando se habla en términos de causa final se da una versión de la naturaleza humana en orden a la finalidad, y ahí lo que hay son formulaciones diversas, pero no hay una definitiva; la respuesta sería que de acuerdo, pero lo contrario también es cierto. La ausencia de orden la vemos enseguida. Hay cosas más o menos ordenadas; nos damos cuenta de que si faltara completamente la ordenación eso sería el disloque.

La cuestión se complica cuando nos damos cuenta del desorden, pero se opina que cada época justifica una ordenación diferente. A lo cual hay que responder que no, pues lo que notamos es que vamos formulando cada vez mejor el orden. Por tanto, ahí sí hay ordenabilidad creciente, una potencialidad histórica. Pero también nos damos cuenta de que lo que antes se creía que estaba ordenado no lo estaba. Esto parece acertado, pero se suele mantener que hoy para localizar el desorden no

⁸ En *Antropología de la acción* se comenta una sentencia aristotélica afín a la tesis que aquí se sostiene: “Aristóteles sostiene que mandar a hombres libres es importante. En cambio mandar a esclavos carece de interés”, 117.

tiene mucho sentido recurrir a nociones de derecho natural de los siglos XII o XIV. Sin embargo, cabe replicar que sí lo tiene, pero que hay que mejorarlas⁹.

En cualquier caso, parece que el asunto es claro: la tentación de hacer que la potencia sea anterior al acto obedece a un *teleologismo* a ultranza, a considerar que la única causa que interesa es la causa final. Pero la causa final no es la única, porque entonces habría ordenación de nada y, además, la causa final es concausal; o hay lo ordenable o no hay orden. Si la causa final es la ordenación y el proceso es lo ordenable, entonces la relación potencia–acto se puede formular de otra manera; tenemos que decir que la potencia natural puede estar abierta a una ordenabilidad creciente. Es evidente que la ordenabilidad de un canguro no es la misma que la de un protozoo.

Con la causa final sucede que, como es propio de sabios ordenar, la *certeza* no se puede emplear. Con la causa final lo único que uno puede hacer es profundizar, darse cuenta de que hay ordenaciones distintas. Hoy nos estamos dando cuenta de esto de manera aguda en el ámbito de la ciencia: la aparición de la causa final es escandalosa, y tal como aparece es como un conato de ordenación, una ordenación intentada, implantada, pero compatible con grandes fases inerciales desde el punto de vista de la reaparición de la mal llamada estructura ordenante.

3. EL HOMBRE COMO ORDENADOR ORDENADO

Tenemos que plantear cómo se puede ver el yo con relación al orden, y qué orden pertenece al yo, qué tipo de orden, si el orden que pertenece al yo es muy superior al del animal. Al respecto se puede cuestionar que, aun siendo muy superior el orden humano, el hecho de que no haya formulación definitiva de la finalidad en el hombre, y sin embargo nosotros distinguíamos cuándo no hay orden, ¿no significa que no nos entendemos de modo completo finalmente? En la respuesta a tal cuestión habría que sugerir otra manera de ver el asunto. Es que en gran parte el hombre tiene que aprender, si no aprende no puede enfocar el problema de su propia ordenabilidad. El hombre es un aspirante al orden, y su manera de abrirse al orden no es inmediata porque está llamado a un orden superior.

Tomás de Aquino decía que la más alta tarea de la inteligencia humana era contemplar el orden¹⁰, y realmente tenía razón, pues eso es de sabios. Pero el hombre

⁹ Cfr. RUS, S., “La filosofía jurídica de Leonardo Polo”, *Anuario Filosófico*, 1992 (25/1), 217-226.

tiene que aprender a ordenar, porque no tiene un criterio de ordenación *a priori* respecto de su productividad, es decir, el hombre está ordenado desde un aspecto en el que, por así decirlo, el ordenador no es él, pero cuando se pone a producir, tiene que ordenar, y tiene que investigar acerca del orden. Puede descubrir muchas causas formales respecto de cosas que ya existen, pero de las que no existen, hasta que no existan no se pueden ordenar. ¿Cómo va a ordenar el tráfico aéreo si no hay tráfico aéreo?

Una objeción al respecto sería, por ejemplo: ¿cómo voy a ordenar la sociedad si ya está ordenada? Sí, efectivamente, pero el hombre tiene unos criterios de ordenación intrínsecos, y no se puede decir que esté al margen de sus objetivos ordenar mejor u ordenar nuevas formas de sociedad a través de sus actividades.

La potencia natural hay que verla en la relación de la sustancia con el fin. Según sea el fin será la potencia. Si el fin se entiende como término del apetito o tendencia, hay que hablar de naturaleza como una potencialidad que se va ejerciendo a través de la satisfacción de una serie de apetitos. Pero el fin como causa es el sentido más importante del fin; es causa ordenadora o unidad de orden. Si esto es así, la naturaleza es la dimensión ordenable de la realidad sustancial. El viviente, a través de su naturaleza, alcanza la concausalidad de su realidad con la unidad del orden.

Esto nos descubre algo sobre la interpretación del sujeto como un productor. La potencia natural es potencia como ordenabilidad, no puede ser pura productividad, porque la productividad si no es ordenada no es tal. Producir no es poner delante, sino un sacar a luz, y ese poder alude a la causa eficiente, pero sin ordenación. En el caso del hombre hay que ir un poco más allá y decir que éste no solamente es ordenable, que no tiene solamente una causa final extrínseca que lo ordene, sino que también es ordenador: es la tesis clásica de que lo propio del sabio es ordenar. Por eso las cosas no deben dejarse en manos de expertos, en manos de meros técnicos, sino que se requiere la actividad de gobierno que está caracterizada por la ordenación.

Bien entendido, no se debe confundir la ordenación con la eficiencia; la causa eficiente no es ordenadora sino que la causa final es ordenadora de la causa eficiente. Por eso Aristóteles describe la causa ordenadora, la final, como causa de la causa eficiente. El gobierno, por ser una causa ordenadora, no es actividad productora, es la ordenación de la producción. Gobernar no es lo mismo que ejecutar. El sabio no es el que actúa desde el punto de vista de la producción, sino desde el punto de vista de la ordenación. A veces esto se confunde, porque está mal organizada la política

¹⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S.C. *Gentes*, I. I, cap. 1.

en la sociedad, ya que se cree que el poder más alto es el ejecutivo; no, el más alto es el ordenativo. Pero el poder ordenativo no es un poder en el sentido de la producción.

4. LA INSUFICIENCIA DEL ORDEN EN EL ROMANTICISMO ALEMÁN

Con el planteamiento precedente es manifiesto que el yo hegeliano debemos dejarlo de lado. Si el yo lo vemos desde el punto de vista de la potencia natural, y la potencia natural la vemos como instada a la ordenación, ya que el hombre no sólo es algo ordenable sino ordenador, entonces el yo hegeliano lo veríamos conectado con otra serie de observaciones muy próximas a Hegel en el tiempo: es el momento romántico.

El romanticismo alemán del XVIII es un movimiento cultural que dura hasta mediados del XIX. Se trata de un anhelo de orden, un intento de restaurar el orden de una manera estética; esto se concreta desde el punto de vista de la producción artística, sobre todo en la música. La nostalgia es añoranza de lo armónico, y la armonía es una manera de designar el orden. Armonía es una palabra griega, muy clásica y muy originaria desde el punto de vista del significado, que describe al orden. Ahora bien, los románticos intentaron el orden desde el punto de vista *estético*, y lo pretendían aplicar al hombre en el sentido de una formación de sí; el hombre debe recuperar el sentido de la naturaleza que tenían los griegos y que se había perdido en la Edad Moderna.

Esto, por ejemplo, aparece en Max Weber cuando habla del desencantamiento del mundo como consecuencia de la técnica. El mundo, que era un cosmos habitado, dominado por la belleza, ha sido sustituido por el funcionalismo, por un mundo prosaico, como consecuencia de esa injerencia humana productora que hace del mundo una máquina, algo así como un reloj suizo. Pero eso no es el orden inherente al mundo. Hay en el romanticismo alemán un fuerte componente organicista y vitalista estético. Más tarde este vitalismo tendrá un viso voluntarista, como ocurre en Schopenhauer, un romántico tardío¹¹.

El romanticismo fue criticado por Hegel porque el modo romántico de abordar la unidad es una forma débil. Hegel defendía una especie de hiperteologismo, pero

¹¹ Al voluntarismo de Schopenhauer alude también Polo en *Nietzsche como pensador de dualidades*, cap. I, 3: Interpretaciones modernas de la voluntad (*pro manuscripto*).

con ello se pierde el sentido de la armonía, pues es un *telos* encauzado en orden al deseo y a la construcción racional, no tanto por la admiración y la belleza estética. No me parece que en Hegel haya un funcionalismo, porque estas fases de la armonía romántica como una aspiración débil a la ordenación, a la armonía, también están en Hegel como un momento, como algo que hay que superar; es lo que Hegel llamaría el *amor*. Este tema lo desarrolló, pero luego lo dejó porque lo consideró débil. Se trata del amor como el modo de superar lo empírico y de constituir un sistema de relaciones intersubjetivas y una vía de realización del yo. Hegel redujo el tema del amor a la familia, al momento de la moralidad como anterior a la actividad, etc. Aquí hay una crítica del funcionalismo.

La crítica hegeliana al romanticismo estriba en que el romántico usa el símbolo y la armonía, pero una armonía que deja algo latente. Hay aquí muchas alusiones al mundo mítico, cosa que luego reaparece de modo excesivo en Weber. Ese autor depende más de lo que parece de la cultura alemana. Weber contrapone magia y ciencia, pero el mito es una interpretación sacral y la ciencia es la desacralización de la magia. Weber no diferencia suficientemente la magia del mito, que son dos cosas distintas. Hegel abandona el romanticismo porque cree que la armonía resulta poco ambiciosa, dado que la belleza, el arte, remite hacia otra cosa, y en cuanto aparece el símbolo el Absoluto ya no se hace presente. El símbolo envía a otra cosa, pero no manifiesta lo simbolizado, por eso la belleza en sentido romántico es claramente insuficiente desde el punto de vista del Absoluto. Hay algo en el alma romántica que podríamos llamar ensoñación. Por ejemplo en Beethoven hay mucha latencia pues él es un romántico; la música es alusiva, el sonido siempre me manda a algo que está fuera de él, me envía a su fuente. El oído es menos formal que la vista, por eso la vista es el sentido superior en arte. Todo esto de la sensibilidad tiene mucho que ver con la estética, pero ahora no podemos abordar ese tema.

El yo para un alemán de finales del XVIII es un ordenador de una obra en la cual lo importante es la ordenación y no la producción. Esto está claramente en Schiller. Ahí se nota que el espacio es aburrido, es tedio, y si tomamos el espacio como absoluto desencantamos el mundo. ¿Qué pasa entonces? Que nuestra existencia es estética, pero entonces es simbólica. El hombre se puede formar por la cultura, pero entonces el hombre simboliza y se simboliza a sí mismo. El mismo Fichte terminó diciendo que lo más que podemos hacer es parecernos a Dios y eso es símbolo.

La tesis precedente molestaba mucho a Hegel; se enfadaba y la atacaba diciendo que era superficial, de gente que trabajaba poco. También el mismo placer estético es un pararse, y Hegel lo consideraba muy cómodo. “¡Habéis caído en la ironía y eso es debilidad –diría Hegel–, porque si uno toma a broma algo es porque no se

siente capaz de todo! Con todo, el romanticismo nos acerca a otra de las dimensiones que tiene el hombre como ordenador, a la potencia natural en cuanto que tiene que ver con el fin. El hombre es un ser ordenable porque de antemano está ordenado, pero a su vez puede ordenarse más: se trata del tema de la *formación*¹².

El romántico no acepta completamente la ética kantiana porque es demasiado rigurosa y, por tanto, no es simbólica. La *Crítica del juicio* es romántica, el arte es *telos*, solamente se puede pensar teleológicamente. Kant, que es el típico pensador innovador, sabe poco al respecto, pues había leído muy poco, y eso hace que formule de otra manera nociones que ya estaban descubiertas, dichas de otro modo, incluso mejor formuladas. Además, Kant cree que el arte tiene que ver con la vida. Sin embargo, la *Crítica de la razón práctica* establece una especie de rigidez mala; el imperativo ético no tiene nada de bello.

Para el romántico la verdad tiene que ver con la belleza. Aquí tenemos otro gran problema, a saber, si la ética es simbólica, o si nos podemos inventar una ética como nos inventamos una obra de arte. Yo creo que desde el punto de vista ético la interpretación romántica de la moral es débil. ¿Se puede hablar de formación ética como se habla de formación estética? La ética hay que ponerla en comunicación con la estética, porque una ética sin estética al final se aborrece. En definitiva, la estética puede ser una división de la lógica en orden a la ética, aunque yo las separaría más que los románticos, porque la ética tiene un sentido teleológico más intenso que la estética. La ética posee más orden; tiene más que ver con la causa final que la estética. Como esto ha sido objeto de muchas polémicas, discutirlo es bueno siempre que no lleve a un diálogo de sordos; hay que encontrar un cierto equilibrio para ser cortés y elegante, y al mismo tiempo hacer la ética elegante¹³.

¹² Cfr. ALTAREJOS, F., "Finalidad y libertad en educación", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 333-345; GARCÍA VIUDEZ, M., "Aportaciones de L. Polo para una teoría antropológica del aprendizaje", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 627-649; GONZÁLEZ UMERES, L., "Ayudar a crecer: notas sobre la educación en el pensamiento de L. Polo", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 695-708.

¹³ Cfr. *Quién es el hombre*, cap. VI: La ética.

5. EL CUERPO: ORDEN HUMANO HEREDADO

Lo que precede nos lleva a lo siguiente: que haya símbolos está más en la formación, es un terreno más prudencial, más hermenéutico. En ese campo no hay, pues, razón absoluta. Aquí hay un asunto muy importante: el hombre es el yo ordenador y, por tanto, está abierto a la ética, pero en parte ya está ordenado, y por eso los órdenes que él vaya logrando se basan en otras ordenaciones que son, digámoslo así, heredadas.

Volvamos al punto de arranque: el yo aparece en la Edad Moderna como un crítico. Ya dije que frente a eso se había reaccionado para eliminar el carácter extrínseco de la crítica respecto del dato, y que entonces el hombre aparece como un productor. La consideración del yo como constructor nos lleva a la consideración del orden, porque la construcción sin orden no es construcción alguna, no tiene sentido. Desde aquí hemos visto distintas maneras como es el hombre ordenador en la estética y en la ética. Pero ahora recuperemos una cosa: yo no puedo considerar lo previo al yo como un dato, porque ya está ordenado. Ese orden ¿lo ha producido el yo? No, ese orden es *biogénico* pero no *yoogénico*.

También me encuentro con que yo no soy sólo cuerpo. Esto podría formularlo el dualismo cartesiano, pero la verdad es que el criterio crítico no sirve si no tengo el criterio de la ordenación. Lo que puedo decir es que hay cosas desorganizadas susceptibles de ser ordenadas, pero también nos encontramos con ordenaciones con las que uno emerge, o respecto de las cuales el yo no es *a priori*, y sin ellas el yo no podría añadir orden, es decir, no podría ser potencia natural en el sentido en que aquí se enfoca el asunto. Intentemos poner de manifiesto algunas características del orden corpóreo, del orden previo a la acción humana.

Este orden es extraordinariamente plural. Para descubrirlo tenemos que eliminar la teoría de la emancipación, la teoría que afirma que para el hombre el pasado es un títere. El pasado es la tradición, tomando la palabra tradición en un sentido amplio y no como algo viejo y en desuso. A mí me sirve el pasado si me da un criterio, una inspiración para añadir algo más, pues yo soy *además*¹⁴. La tradición no me hace un parásito del pasado. En un sentido más amplio hay que decir que todo aquel orden que me constituye no lo he hecho. Cuando se trata de órdenes generados, a lo que hay que aludir, ante todo, es a la corporeidad. A esto se le podría llamar *tradi-*

¹⁴ Cfr. *Presente y futuro*, 7: Por qué una antropología trascendental; *Antropología trascendental*, I, IIª Parte, IV: Exposición del carácter de además.

ción, también *lo arcaico*. En el hombre hay algo ancestral, algo que viene de antes, algo que le precede.

Cada uno de nosotros es *novedad*¹⁵, pero no una novedad absoluta, sino novedad engarzada; nos instalamos en órdenes que muchas veces estropeamos. Esta es una de las grandes dimensiones de la ética: no destruir el orden recibido¹⁶. Digo que tradición es herencia por varias razones. En primer lugar porque sólo hay herencia si alguien ha muerto, es decir, los que constituyeron el orden, mi arqueología, han muerto y yo soy heredero. Ese orden que heredo no lo he hecho yo, pero me ha sido entregado antes de que yo me haya dado cuenta de que lo aceptaba, por decirlo así. Lo que es patente es que cuando uno se va de este mundo deja la herencia; la primera herencia recibida es el cuerpo y es recibido además a beneficio de inventario: mi cuerpo es mío aunque yo no sea mi cuerpo. ¿Yo soy mi cuerpo? No¹⁷. Pero sin cuerpo tampoco soy yo, y el cuerpo es *natura*. La cantidad de ordenación que hay en un cuerpo humano es increíble y cada vez nos damos más cuenta del orden que es el cuerpo humano; sin causa final mi cuerpo no existe.

En gran parte, cuando se trata de formación en el sentido romántico, debo tener en cuenta mi cuerpo. No se trata de formación física, de ser un campeón, un gran atleta (esos señores llevan a cabo una cultura del cuerpo, una organización de su cuerpo en orden a prestaciones, pero eso es unilateral). Es claro que el cuerpo humano es un orden y, considerando el cuerpo, nos damos cuenta de lo que significa orden. La diferencia entre los órdenes también es ordenable. La causa final ordena a lo ordenable; ya he dicho que no se puede ordenar del mismo modo unos libros en una biblioteca que unos argumentos en una mente; es evidente que no. Últimamente he insistido bastante en este aspecto del orden, en que el orden recibido es un deber moral. Hay que respetar el orden recibido. Por eso es un deber la ordenación del propio cuerpo, y eso no es un asunto de cosmética ni de atlética. Pero el orden corporal no está solamente en el funcionamiento, sino que hay algo peculiar del cuerpo humano que no tiene el cuerpo animal; esas diferencias están ordenadas. El orden corporal es un *sistema*¹⁸. En él se pueden descubrir correlaciones. La com-

¹⁵ En un texto similar dice: “el carácter de *además* (...) se describe como novedad... Cabe decir que el carácter de *además* es pura novedad”, *Antropología trascendental*, I, 188.

¹⁶ Cfr. URABAYEN, J., “La esencia del hombre como disponer indisponible”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 1051-1059.

¹⁷ Cfr. *Antropología trascendental*, II, IIIª Parte, C-D-E-F.

¹⁸ Cfr. *Quién es el hombre*, cap. III: El sistema humano: las manos, el rostro y la cabeza.

preensión según la sistematicidad no es la comprensión analítica, que no explica los factores¹⁹.

Pongamos un ejemplo. Es evidente que en el hombre hay una diferencia corporal –que hay que interpretar desde el punto de vista del orden– entre las extremidades superiores y las inferiores; en esto el hombre se distingue de cualquier cuadrúpedo. Esto se podría describir diciendo que el cuerpo humano es un cuerpo en que sus extremidades superiores han quedado liberadas de las funciones de andar y apoyar. ¿Y esto para qué? No para volar, como ocurre en los pájaros, sino para hacer. ¿Dónde está la potencia natural del hombre para hacer? En las manos. El hombre es un ser con manos. Aristóteles dice que si el hombre no tuviese manos no sería humano.

Las manos son la potencialización de la garra; la garra ya está hecha, está en acto. Pero la mano está en potencia, y por eso está libre: con la mano se puede escribir, se puede tocar el acordeón, se puede tocar el violín, dar un puñetazo, destornillar, etc. La pluralidad de acciones que se pueden hacer con las manos es enorme. La mano está enteramente abierta; es –decía el Estagirita– el instrumento de los instrumentos. No es un término del cuerpo sino uno de los comunicadores del cuerpo. Por eso la mano tiene que ver con la intelección. Las manos trascienden la particularidad. La mano no es lo que se ve aquí, sino toda su dinámica. Heidegger lo dice muy bien: no comprendemos lo que es un útil, sino que en rigor el ser de la mano es su uso, todos sus usos, no una pieza anatómica, porque eso sería pata, no mano. ¿Para qué sirven las manos? Para todo.

Mas, ¿de qué me servirían las manos si no pudiera hablar? De nada, porque si no me enseñan a utilizar las manos, éstas no me sirven. Hay una conexión sistémica, teleológica, hay un orden entre la emisión de voz y la mano. Es evidente que todo eso está correlacionado: por lo mismo que soy un ser bípedo tengo manos, y por lo mismo tengo la cabeza como la tengo, y puedo emitir voces. Si tuviera belfos mugiría, pero no podría hablar. ¿Puede usted entender la mano si no la pone en relación con el habla? No. ¿Puede entender el habla si no la pone en relación con la mano? No. ¿Para qué querría hablar si no pudiera actuar? ¿Para qué utilizamos el lenguaje? Para dar instrucciones, para ordenar. Pero es evidente que todo esto es un orden.

El hombre es un ser que se ríe; la risa es un *propio* humano, como dicen los escolásticos. No hay más que sacar a relucir una serie de características, todas las cuales, si no se ven en su intrínseca relación y en su remitencia, no se entienden de

¹⁹ Cfr. *Antropología de la acción*, cap. I: La cuestión del método: la comprensión de la realidad humana.

ninguna manera. Si el hombre mugiera, no habría manos; tendríamos manos anatómicas, pero no manos, porque el acto de la mano es su utilización. El acto de la mano es la música que se arranca cuando se toca la guitarra; la mano es el conducir el automóvil; el dar dinero, el apretar la mano, el saludo... La mano es todo eso. Pero todo eso está en intrínseca conexión con la emisión de la voz; en un mundo de mudos tener manos carece de fin.

Esto también tiene que ver con el modo en que está el cerebro humano. En el hombre el cerebro ocupa las tres cuartas partes de la cabeza; en ningún animal es así; en todo animal el cerebro ocupa nada más que una décima parte de su cabeza. El hombre sonríe; lo primero que hace el niño es sonreír, y eso porque los músculos necesarios para ello son los más débiles del cuerpo humano y los más fáciles de mover. Esto es una ordenación muy intensa.

Nuestro yo está como encarnado en eso. Es manifiesto que el yo se continúa en las manos: un yo sin manos ¿qué yo sería? Aquí hay un orden que significa la remitiencia de unas cosas a las otras; todas ellas tienen sentido conjuntamente según una compatibilidad perfecta que juega a favor de todas. Además, si no fuera así no habría familia. La familia está en el origen de la humanidad, porque todo esto hace posible el matrimonio monógamo²⁰. En efecto, el trabajo hace que el varón sea proveedor. Si el varón no es proveedor la relación del macho con la hembra es distinta, y también lo es la relación de la hembra con la cría²¹. De ese modo el hombre puede tener una infancia, puede nacer prematuramente. El hombre nace de tal manera que está casi sin hacer; el animal ya nace hecho, pero no el hombre, y por eso está al cuidado, está albergado, pero para eso es necesario que el macho sea proveedor. Si la hembra tuviera que procurar el alimento, o tendría que dejar a la cría sola, o la tendría que llevar consigo. Pero una criatura humana no soportaría el traqueteo que supone procurarse el alimento.

El sexo humano no es el sexo animal²², el sexo humano es sistémico, está finalizado, es una coordinación. Si el hombre no tuviera manos no podría ser proveedor y no podría ser padre. Pero si la madre no tuviera manos no podría tener al hijo en su regazo, no sería una madre materna. Si la relación amorosa entre el hombre y la

²⁰ Cfr. POLO, L., "Ricos y pobres. Igualdad y desigualdad", en *La vertiente humana del trabajo en la empresa*, Rialp, Madrid, 1990, 75-143.

²¹ Cfr. RODRÍGUEZ SEDANO, A., "El trabajo como división de funciones", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 993-1001.

²² Cfr. *El significado*, 13-32.

mujer no fuese constante, tampoco sería posible el matrimonio. Y así sale la familia; la familia es una cosa grandiosa²³. Un caballo no tiene familia.

Esto es lo arcaico, lo heredado; el hombre tiene una cantidad de orden en su cuerpo. Intentemos poco a poco meternos en el planteamiento que me parece correcto. Exponerlo es muy difícil. Estábamos hablando de qué se podía sacar en limpio de ese asunto de la potencia natural. Decíamos que, en definitiva, la potencia tenía que indicar, por una parte, ordenabilidad y, por otra, si se trata de un sujeto nativo, de un yo, habría una ampliación según la cual pasaría a cargo del yo ordenar. Esto es una doble dimensión sin la cual no se puede entender al yo humano. Es lo que se puede llamar *consideración arqueológica del orden* y *consideración futurista del orden*. La consideración arqueológica es el orden recibido. Cuando el hombre capta ese orden, se entiende como ordenado, como detentador de una ordenación de la que él no es autor, sino que le ha sido otorgada. Por otra parte, el ser humano es capaz de introducir órdenes nuevos, y eso es el encuentro de organizaciones nuevas. Seguramente hay una vinculación más estrecha entre ambas dimensiones (la arqueológica y la futurista), entre el hombre como lo ordenado y el hombre como ordenador, el hombre en cuanto beneficiario de la causa final y en cuanto beneficiante, porque no se puede hacer una a costa de la otra y, además, porque la primera posibilita la segunda, pues está abierta potencialmente.

Lo hemos visto al hablar de la mano, que está ordenada con la voz, con la cara, etc. En el cuerpo humano el bipedismo permite la voz, el gesto, etc., y todo eso está orgánicamente ordenado, correlacionado. Si está correlacionado tenemos una forma muy intensa de orden. La causa final es más o menos ordenante según lo que se ofrece para ordenar: no es lo mismo la vida que una biblioteca. Entonces, lo arcaico corpóreo se podría describir como un jugar cada uno de los factores a favor del otro. No es solamente que se den juntos, armónicamente, sino que progresan y se desarrollan conjuntamente. Se me ocurre formularlo así: como una compatibilidad beneficiosa de carácter limitado, porque hay ordenaciones superiores a ésta. Aunque la causa final no sea productiva, tampoco es una causa estática; el hombre es capaz de hablar cada vez mejor, puede dominar cada vez mejor el idioma; el hombre puede realizar acciones prácticas que, en definitiva, exigen intervenciones locomotrices, dinámicas, cuya condición de posibilidad es la mano, por eso se habla de manufactura.

²³ Cfr. *Quién es el hombre*, cap. IV: Sociedad familiar y sociedad civil. Las alternativas de la vida humana.

Aquí también se puede hablar de causa ejemplar: cuando uno ve un cacharro, la comprensión se hace desde el orden humano, es una proyección. Esto por lo que respecta al orden arqueológico. Podríamos hacer más observaciones, pero de momento es suficiente. La comprensión de todo esto es darse cuenta de una unidad ordenada que no es un puro mecanismo, un conjunto de piezas sueltas, sino que es más: una compenetración de cada uno de los elementos que no puede ser comprendido por categorías científico-positivas, porque el que una cosa esté en la otra perfeccionándola es como un renacer una cosa en la otra. Esto no es una máquina, una máquina es un conjunto de piezas acopladas; el orden arcaico no es un conjunto de piezas acopladas, sino que aquí cada factor está presente en el otro, es decir, está ayudando al otro y separado del conjunto no sería. ¿Qué indica esto? Que el orden de agregación funcional es muy débil, pero en lo arcaico el orden es mucho más íntimo. Se podría expresar con la palabra “sentido”: la mano no tendría sentido, se degradaría en su propio modo de ser si se separara del gesto, pero el gesto es posible solamente si la mano está conectada con el lenguaje, con un medio comunicativo.

Claro está que este orden está un poco estropeado. Cuando se habla del pecado original se alude a esto. No se trata de que esté corrompido, como sostendría un luterano, pero sí de que está un poco estropeado. Este orden no es todo lo pleno que podría ser y, por otra parte, está amenazado por una serie de riesgos. Pero esto no quiere decir que no lo podamos captar. Ahora interesa poner de manifiesto una característica: si este orden está dado, es arcaico, yo no lo he hecho, me ha sido otorgado. Resulta que he sido favorecido.

6. ¿YO NECESITANTE O YO ORDENADO Y ORDENADOR?

Como se puede apreciar, este orden o fin es muy distinto de la interpretación deseante del fin. Por la finalidad, la ordenación juega a mi favor. Si yo cuento con ella, desde cierto punto de vista estoy descargado, es decir, no soy un puro menesteroso, un ser cuya categoría central sea el necesitar. El hombre no es un ser necesitante, como postula Marx²⁴. Si fuese un ser necesitante sería un ser azacaneado que

²⁴ En otro libro lo expresa del siguiente modo: “Para Marx somos miserables en el mundo porque lo somos por definición: el hombre es ser necesitante. Por ello no hay otro proyecto posible que, dentro del mundo, dejar de ser miserables”, *Hegel*, 131. “El marxismo es un humanismo pesimista, que,

tendría que procurárselo todo, y todo el ser para él estaría a su cargo. Sin embargo, ya se ve que no es así, pues aunque este orden sea una tarea, antes de esto es un otorgamiento, y con ello ya se ha excluido arcaicamente la necesidad. El necesitar es más bien propio de la causa material: lo que desea es la materia, dice Aristóteles, pero no el fin. El fin es la causa de lo necesario, no de lo necesitado: yo no necesito cuerpo, sino que ya estoy dotado de cuerpo; llego a la existencia con una herencia; si soy heredero no estoy necesitado.

A veces se ha interpretado el hombre diciendo que es un proletario²⁵. ¿Y qué es un proletario? El que no tiene nada porque se lo han quitado todo; no tiene nada que perder, sólo que ganar. Sin embargo, esto no es verdad, pues el hombre tiene mucho que perder, porque se le ha otorgado mucho. ¿Qué? Un orden arcaico, un orden heredado. Por ello es cierto que ese orden tengo que cuidarlo –cultura–, precisamente porque es un tesoro. No es verdad que el hombre sea radicalmente un ser necesitante. Es cierto que necesita: si no comiera se moriría. Pero lo primario es esta curiosa ordenación corpórea que no es la animal ni la vegetativa. La consideración del organismo humano al mismo nivel que el de un mono no es correcta: la correlación mano–rostro no es animal, sino que quizá tenga que ver con lo que dice la *Biblia* de que Dios manejó el barro de la tierra e hizo el cuerpo humano. El cuerpo humano no es el cuerpo animal desde el punto de vista final. Es absurdo intentar que un animal ande de pie, y luego recortarle el hocico... No, desde el animal no se saca al hombre, y cualquier tipo de modificación que se haga en un cuerpo animal no lleva al cuerpo humano: correlación rostro–voz; eso no existe en un animal. Esta relación es teleológica, y es heredada.

Podríamos seguir glosando esto y nos encontraríamos ante los órdenes que el hombre hace. Podemos poner unos ejemplos muy elementales. Hay órdenes que también son herencia de otra manera: han sido inventados por otros y están muy vinculados con el orden corpóreo. Es evidente que si el hombre no fuese un ser activo, esos órdenes no existirían. Un huerto, por ejemplo, no está hecho de cualquier manera. Si van a la Ribera de Navarra, y si además tienen un buen guía, un filósofo de la tierra –a mí me lo mostró el profesor Arellano que es un filósofo corellano de gran categoría–, lo comprenderán muy fácilmente. Este filósofo me llevó al huerto de su padre y dijo: “mira como está todo esto ordenado. ¿Por dónde viene el

después de criticar las facultades espirituales del hombre, intenta llegar a una situación de equilibrio a base de un remanente susceptible de reconocimiento”, *Ibid.*, 264.

²⁵ Cfr. *La empresa*. Cfr. también de L. POLO: *La interpretación socialista del trabajo y el futuro de la empresa*, Cuadernos Empresa y Humanismo n° 2, Pamplona, 1987.

viento que estropea las verduras? Del norte. Entonces hay que hacer un paravientos. ¿Y como hace el hortelano el paravientos? Con chopos, porque el chopo crece rápidamente y tiene gran densidad de follaje. El chopo protege a las verduras para que no se hielen. Pero como el chopo crece mucho y tiene unas raíces muy grandes y se puede hacer perjudicial, el hortelano lo poda, pero nunca lo mata; el hortelano nunca mata, lo que hace es reducir el crecimiento porque, como el chopo tiene que estar ordenado con las verduras, lo poda y así establece el orden; está tratando al chopo con la técnica del *bonsai*. Pero tampoco puede poner los tomates con las lechugas, no van bien. Los tomates están en un sitio y las lechugas en otro; esto lo sabe el hortelano, es un saber experiencial que ha heredado. Y luego pone las judías en ese otro lado porque va mejor; además, depende de la configuración del huerto: lo que tenga más riesgo de sufrir con el hielo lo pone más alto... Todo está organizado”.

También me dijo: “hay una característica de todos los huertos de la Ribera: que tienen higuera. La higuera no da más que higos y, teniendo en cuenta el tamaño del árbol y lo que da, resulta que la higuera no puede estar en cualquier lado. Esto tiene que ver con el perímetro del huerto: la higuera tiene que estar en un rincón, para que ese rincón no sea competitivo con lo que está plantado; en un rincón, pues de ordinario no hay huertos cuadrados. Los huertos tienen un perímetro irregular, y eso obedece a que hay que hacerle un sitio aislado a la higuera. La higuera da unos higos, pocos, tiene mucho follaje, y su consumo es para el hortelano”. Con estas observaciones uno se da cuenta de que un huerto es un orden y el hortelano un ordenador. Nosotros, como gente de ciudad, no vemos el orden, pero el hortelano sí lo sabe. ¿Por qué es irregular? Por la higuera, porque no quieren prescindir de la higuera, pero tampoco quieren que la higuera esté mezclada con las otras cosas. Es un ejemplo muy sencillo, y la ventaja que tiene es que se ve con claridad. Aquí tenemos al hombre como ordenador y ese orden no existe en la naturaleza, lo ha puesto el hombre.

El hombre trabaja, tiene que cavar y regar, está sacando provecho de la tierra. Pero la causa más importante de todo eso es el orden. A un necio se le podría ocurrir que no, que lo más importante es vender caras las judías. Pero si el huerto no está bien ordenado no hay judías, viene la helada y se acabaron las judías. Pero si para tener más judías quito los chopos, me cargo las judías, y si no a la primera, a la larga me cargo el huerto, dejo arruinada la tierra. Esos huertos existen en la Ribera hace aproximadamente dos mil años.

Con otro ejemplo: cuando uno va a un zapatero remendón también observa el orden. El zapatero remendón tiene una mesa llena de instrumentos y uno puede pensar: “¡qué caos!”. Tiene clavos, hilos, hilos encerados, leznas, cosas para dar

brillo, cepillos..., de todo. Pero si uno se fija, se admira, pues esa mesa está ordenada. ¿Con qué criterio? El de la accesibilidad y el de la frecuencia de utilización: si voy a utilizar muchas veces clavos los tendré cerca. ¿Y el martillo? Pues teniendo en cuenta cómo estoy sentado y la mano con que lo utilizo, lo pongo aquí. El zapatero tiene organizada su mesa de trabajo de acuerdo con sus manos, con los movimientos que tiene que hacer y con su trabajo. El zapatero está metido en un orden.

Si uno le da vueltas a esto llega a la conclusión de que las grandes empresas están mal organizadas²⁶. A veces están pensadas desde una planificación *standar*, pero son planificaciones hechas con una mala interpretación de la causa final, a saber, el beneficio. ¡No! La causa final no es el beneficio, sino el orden. Meter esto en la cabeza del empresario es muy difícil; habría que llevarle a que vea cómo trabaja el zapatero remendón, o al huerto, para ver si se dejan de contabilidades y de disparates, pues eso no sirve para nada mientras no haya un criterio ordenador. El empresario puede objetar: “pero si saco mucho dinero...”. Sin embargo, hay que preguntarle: “¿y de qué te sirve eso? Es claro que para nada, pues en tu empresa no hay más que seres alienados: desorden”²⁷.

Pongamos otro ejemplo: el de la Unión Soviética. Ahí no hay orden y eso se nota en que cuando ha desaparecido la planificación, la gente no sabe trabajar. Ahí hay un gran problema de supervivencia funcional, y es que no han tenido orden, han vivido en una situación forzada, artificial, formada por unos hombres sin orden interior; ahí no hay sabiduría²⁸. De todos modos esto es una investigación abierta. El descubrimiento del orden humano exige mucha atención, una investigación atenta y mucho cariño, porque sin cariño el orden no se descubre, y cuando uno descubre el orden le toma cariño. ¡Qué gran tarea el ordenamiento empresarial! Y la de la acción directiva, que es lo que clásicamente se llamaba gobierno, que es propio del sabio, no de un experto.

Atendamos a otro ejemplo. Es conocida la definición del camello: el camello es un caballo dibujado por un comité. Aunque el camello también está ordenado, tiene unas características sorprendentes que no tienen otros animales, y es que tiene unos glóbulos rojos en la sangre distintos, que no se estropean por falta de agua. Esos

²⁶ Cfr. POLO, L., “Las organizaciones primarias y la empresa”, en *II Jornadas de Estudios sobre Economía y Sociedad*, ed. Banco de Bilbao, Madrid, 1982, 89-136.

²⁷ Cfr. YEPES, R., “La ética y las virtudes del empresario. Entrevista a Leonardo Polo”, *Atlántida*, 1993 (14), 80-92. Reproducida en *El Mercurio*, Santiago de Chile, 28 de agosto de 1993.

²⁸ Cfr. *Antropología de la acción*, cap. II: La anulación de la dirección. La noción polaca de situación.

glóbulos rojos son la condición de posibilidad de que ese animal viva en el desierto; y eso es orden. Unos glóbulos rojos que no se hinchan y se deshinchán según la densidad de la sangre, sino que mantienen siempre su tamaño y eso quiere decir que químicamente están hechos de otra manera. Y todo así: orden, causa final.

IV DEL YO SOCIAL A LA DISTINCIÓN REAL TOMISTA

1. EL YO: UNA SÍNTESIS DE ALMA Y CUERPO

Si el yo se interpreta en cuanto que el hombre ordena, hay que decir que tiene alma racional. El hombre introduce un orden que el universo no se puede dar a sí mismo. Pero el hombre, en cuanto que recibe, en cuanto que es heredero, tiene cuerpo. El yo está a caballo entre el espíritu y el cuerpo¹. Es evidente que tiene sentido hablar del yo corpóreo. El yo corpóreo es aquella unidad humana que se asienta y es posibilitada por el orden corpóreo humano. El animal no tiene yo, porque no tiene un cuerpo ordenado de esa peculiar manera como está ordenado el cuerpo humano. El yo corpóreo es un yo psíquico, digamos, un yo anímico, y eso quiere decir que es capaz de ordenar.

En consecuencia, hay que decir que el hombre es potencia natural, y la potencia natural se descubre aquí en la unidad alma–cuerpo, que es la concurrencia de dos órdenes: un orden heredado y un orden que el hombre puede aportar². Si lo aporta aprovecha, se sirve de su orden corpóreo para su propio carácter de ordenador. La correlación entre esos dos ordenes es una unidad, algo así como un superorden. Fijándose en esto es como describe Kierkegaard el yo: el yo es la *síntesis*³. Pero esa síntesis no es ni el cuerpo ni el alma, sino la síntesis, un tercer elemento positivo que llama *espíritu*; el espíritu es el yo. El hombre es una síntesis; en una síntesis hay

¹ Para Polo, *espíritu* equivale a *persona*. *Alma*, en cambio, equivale al yo: “Lo que tradicionalmente se llama alma se entiende aquí como la manifestación esencial humana, que va desde la *sindéresis* (yo) hasta las potencias inmateriales (inteligencia y voluntad)”, *Antropología*, II, 15.

² Se trata de la distinción entre *vida recibida* y *vida añadida*. Cfr. *Antropología*, II. *Introducción*.

³ A esto ya aludía Polo en una publicación precedente: “La percepción del fondo del estadio estético como desesperación no es una descalificación completa de la vida corriente. La desesperación se plantea como dialéctica truncada, o como inequivalencia de yo y síntesis”, *Hegel*, 157.

los dos elementos y la síntesis. Hegel consideraba que la síntesis, el yo, es la pura negatividad; para Kierkegaard es positiva.

Con todo esto hemos retomado ese asunto de la potencia natural y hemos visto cómo en un ser llamado hombre la potencia natural no es impersonal, no es desplegada de un modo inconsciente, sino que está egotizada. La noción de potencia natural, teniendo en cuenta a Aristóteles, es lo ordenable de la sustancia. En cuanto sacamos a relucir el orden, hemos aludido a cómo lo captaron los románticos alemanes, –la armonía–, y cómo se puede seguir investigando aquí: esos dos tipos de orden –el orden arcaico y el orden como tarea–, como algo que el hombre ha de implantar.

Sale aquí el tema del alma y del cuerpo y el yo sería la síntesis. Pero la síntesis vista así no es simplemente el compuesto sustancial, sino el ser humano en su dimensión dinámica. Aquello sería poco; es más bien su estar activo, su actuosidad corpóreo–psíquica y ésta es ordenada y es ordenante. Sobre esto hemos visto cómo se monta la ética y por qué la ética también es un orden: si la ética no se entiende como causa final no se entiende. No destruir el orden y actuar como un sabio, introducir orden, es un deber ético.

2. EL YO EN EL ORDEN SOCIAL

Muchas veces he aludido al *topos* en política⁴. En el pensamiento político hay unas opiniones que se olvidan de este elemento central: el *topos*. Los griegos pensaban que la *polis* se podía ordenar de distintas maneras y cada una de estas maneras eran *politeias*, lo que hoy llamaríamos constituciones, pero éstas en el pensamiento griego son más pregnantes. Los griegos se plantearon la cuestión de por qué se estropeaba el orden. El orden social tiene una especie de historia: se pasa de la plutocracia a la demagogia, o a la tiranía, o a la democracia. ¿Qué es una democracia, una aristocracia, una *basileia...*?, ¿cómo se explica todo esto? La clave central de la explicación de la *polis* para el griego es la noción de *tipo*.

El tipo, cuando se trata de la vida política, tiene que ver con el orden por una razón fundamental, porque la sociedad tiene que ver con el orden, tiene carácter de causa final, si consideramos que los caracteres humanos vistos en un sentido muy amplio están distintamente desarrollados en cada uno. No es que unos sean más que

⁴ Cfr. el comentario de L. Polo a las encíclicas sociales de Juan Pablo II, en *Sobre la existencia*.

otros, sino que unos se han desarrollado como hombres en una parte mientras que la otra la tienen más atrofiada, y en otros está más desarrollado esta última. Esto es un tipo para un griego. Un tipo es algo así como un ser humano en cuanto que no desarrolla enteramente su humanidad, un ser humano que se perfecciona en ciertas líneas de su desarrollo posible, por tanto, un ser humano unilateral. Un tipo es la característica de un ser humano considerado individualmente y también en grupo que es homogéneo por el *tropos*.

Pues bien, solamente hay orden, causa final, si todos los tipos humanos están coordinados⁵. La coordinación de todos los tipos humanos es el orden social, en que algunos elementos funcionan a favor de otros. La sociedad está bien organizada cuando las unilateralidades de los tipos son compensadas por su organización, de manera que las deficiencias que tiene uno, que son viciosas, porque no tiene todas las virtudes de modo pleno, se completan con las virtudes de otros. Así se consigue lo que Platón llama el gran individuo, o lo que Aristóteles llamaba *politeia teleia*. Pero esto no es una mixtura, sino la confluencia ordenada de todos los tipos: las virtudes que uno no tiene las aprende en el otro y de esa manera conseguimos el hombre completo⁶.

Esto es otra manera de pensar la causa final; una manera de entender la unidad ordenada de la *polis*. A esto se le llama organicismo político, pero está mal llamado, porque el organismo es un cierto tipo de orden, y el orden político es más que orgánico. La metáfora del gran individuo lleva a esto, pero el gran individuo significa orden total. El orden total no existe hipostáticamente; la sociedad no es real como sustancia, dice Tomás de Aquino. El orden total existe como orden, no como sustancia, y eso quiere decir que hay una estrecha vinculación: todos aprenden de todos a ser hombres, y eso es así porque uno no se desarrolla como hombre en toda la riqueza de posibilidades. Para esto es menester la convivencia. El fin de la *polis*, la *polis* como fin, dice Aristóteles, no es el mero convivir, sino la *vida perfecta*, la

⁵ En un trabajo de Polo, del que se toma el siguiente texto, se alude muy a menudo al trabajo en equipo y a la organización laboral: "Siempre que existe división del trabajo hay que establecer una coordinación; no se puede trabajar en distintas especialidades, cada uno por su cuenta, porque el resultado del esfuerzo de todos ha de ser coherente. Cuanta más división del trabajo, más necesario es trabajar en equipo, porque, en otro caso, los procedimientos organizativos sufren un proceso de hipertrofia que los hace autónomos respecto de la coordinación efectiva, y reduce la organización a un montaje burocrático ineficaz", *Antropología de la acción*, 150.

⁶ Cfr. *Quién es el hombre*, cap. VII, La sociedad como juego de suma positiva. El ideal de la cooperación. Una teoría de los juegos de cooperación social.

*vida buena*⁷. La vida buena es el gran individuo; el gran individuo es el hombre total, y el hombre total es el orden humano.

El orden humano se ha llamado *bien común*, y éste conlleva el bien particular, entendido de manera que el bien particular no es mero bien particular, porque entonces se desliga a la gente y se deshace la *polis*. Si se considera el origen de la sociedad como un pacto, es absolutamente imposible el bien común. De ahí sólo sale un mecanicismo social. Si la sociedad es natural, la sociedad puede ser perfecta, y eso quiere decir que es el bien común de todos. Eso significa que la plenitud humana de cada uno sólo se alcanza en común. Aquí tenemos otro orden que, en cierto modo, es la eliminación de un desorden, porque hay un desorden en que el hombre esté sólo. ¿Eso quiere decir que hay algún yo social? No, el yo es el de cada uno, pero el yo es de cada uno cuando convive y accede a una futurización teleológica, organizadora, que le es inaccesible desde su condición singular.

La diferencia de esto con las explicaciones de la vida política moderna son notorias. Por ejemplo, con la de Hobbes, ¿qué distinto es el mecanicismo social del *Leviathan* de una *polis*!, ¿qué pérdida de sentido humano! Claro está que eso del bien común no es una noción constante. Es evidente que cuanto más creativo sea el hombre, históricamente hablando, se puede aspirar a una sociedad más teleológica, es decir, se puede conseguir una compenetración entre los caracteres humanos de manera que cada uno actúe mejor a favor de los demás.

Se trata de que la sociedad funcione como una gran universidad que funciona bien⁸. Hoy la universidad funciona mal porque funciona sin causa final. ¿Quién tiene que ordenar la universidad? Los sabios, porque son lo únicos que pueden ordenarla. La universidad no la ordena el Rector, ni los Decanos, la ordenan los sabios. Precisamente por eso la universidad y la sociedad están dislocadas. En definitiva, no desaprovechemos las ocasiones de ordenar, porque vivir desordenadamente, vivir descuidadamente, sin comprender, sería lo mismo que entrar en un huerto y querer meterse a hortelano sin saber.

⁷ Cfr. “La vida buena y la buena vida: una confusión posible”, *La persona humana*, 161-196.

⁸ Cfr. POLO, L., “Universidad y sociedad”, *Josemaría Escrivá de Balaguer y la universidad*, Eunsa, Pamplona, 1993, 187-196.

3. EL SUJETO POLÍTICO

En el orden político nos encontramos otro de los modos de la consideración del yo en orden a la causa final: *el sujeto político*. Esto también ha planteado muchos problemas: ¿el yo es un producto social? El yo es social en cuanto que está ordenado, en tanto que está en un orden, es ordenado por ese orden y a su vez lo ordena. Pero el orden social puede ser más o menos intenso. Por ejemplo, el orden burgués en un orden muy débil. Cuando hace 50 años se decía: “es una persona de orden”, esa expresión significaba que se trataba de una persona que no le gustaban las guerras, las revoluciones, que era un persona cortés, etc., pero luego se iba a su casa y se quedaba tan tranquilo. Un orden burgués es débil. El orden social hay que inventarlo constantemente; no está dado del todo, no es la calma de la tranquilidad.

Téngase en cuenta la cantidad de desórdenes sociales que existen: droga, violencia, corrupción, impuestos determinados arbitrariamente en virtud de una incapacidad de administrar el presupuesto, etc. Quitar esos desórdenes es una tarea, un gran ideal. El orden social es un orden abierto, siempre hay que ordenar y se puede ordenar mejor; se puede ser más partícipe. Sin participación no hay orden social⁹. Si un sujeto es pasivo es un parásito del orden social. El orden social no está en el pasado: el orden estamental ya no nos sirve porque hay poca participación, no se sabe de los otros, y entonces ¿cómo se va a perfeccionar con los demás? El orden burgués es todavía más desordenado que el estamental, porque el burgués no tiene más relación con los demás que el tráfico mercantil.

El orden burgués es débil, porque se basa, por decirlo así, en el secreto familiar, pero no hay autonomía familiar al margen del orden social; eso es una escisión. La familia burguesa es insostenible porque obedece a un modelo social estático. Pero el orden estamental tampoco es suficiente: cada cual en su burgo y que no salga de ahí. Eso no puede ser, porque el azar genético no ordena lo social.

⁹ En otro lugar escribe: “La cooperación es central; siempre ha existido, porque en otro caso el orden social no existiría”, *Antropología*, II, 156.

4. EL EXISTENTE HEIDEGGERIANO

Lo que voy a exponer a continuación lo expliqué hace tiempo al hablar sobre la distinción entre la metafísica y la antropología trascendental¹⁰. Vamos a ver como juega en ellas el *abandono del límite mental*¹¹, que es el método propuesto para esa distinción. Partiré de la filosofía de Heidegger. Este autor es un filósofo poco claro. Intenta una investigación sobre la existencia humana, sobre el existente, como él lo llama también. Consideremos el original enfoque que éste recibe en su filosofía, es decir, la específica dirección en que Heidegger se mueve.

Un pensamiento acerca de cualquier asunto lo coloca como objeto del pensamiento. En el *Curso de teoría del conocimiento*¹² ya indiqué qué significa esa locación, el sentido que tenía la expresión aristotélica: *topos ton eidos nous*. La filosofía moderna europea, por lo menos desde Descartes, parte del supuesto de que la realidad puede, sin mengua de su más profunda peculiaridad, pasar a objeto pensado. Es cierto que el kantismo hace hincapié en preguntas como éstas: ¿lo pensado es sin más lo efectivamente real?, ¿no hay una traducción mental que constituye sin remedio nuestros objetos en versiones que hacen irreconocible la realidad en ellos? ¿No tiene parte activa el conocimiento mismo en la constitución de los objetos, de manera que los haga a su manera de acuerdo con el modo de ser del conocimiento? Estas preguntas están dirigidas al contenido. El modo mismo de plantearlas está presidido por el tácito supuesto de que lo real tendría que ser también contenido. Si no hubiera modificaciones de contenido, estar en la mente y estar en la cosa sería lo mismo. La distinción entre *objeto* de pensamiento y *cosa en sí*, en Kant, se opera sobre el terreno de una crítica aceptación del carácter esencial del objeto. Sólo así es posible el problema crítico, la reducción hegeliana de ser a ser pensado, y sobre todo que la impensabilidad de lo real se perciba como un hecho.

El mismo hecho de que se caiga en un escepticismo, de que no tengamos ningún camino a lo real, quiere decir que el problema está mal planteado, que la semejanza se establece sobre el supuesto de que la única solución sería la semejanza, la equivalencia de ambas situaciones, lo conocido como conocido y lo conocido como real. Pensar que lo que está en nuestra mente está en la realidad como está en nuestra mente, aunque su estatuto sea distinto, es algo que no tiene sentido. La atención

¹⁰ Cfr. *Antropología*, I.

¹¹ Cfr. *El acceso*. Advertencia preliminar y Cap. I: El conocimiento y la perplejidad.

¹² Cfr. *Curso de teoría*, I, lec. 2ª, 3: Platonismo y aristotelismo. La noción de immanencia.

debe fijarse en el punto preciso en que tal confusión (entre la inmanencia y la realidad) se muestra más artificial.

Heidegger se mueve justamente por donde ningún idealista lo esperaría, no por el lado del objeto, sino por el del *sujeto* mismo. La pregunta desvelante es ésta: ¿la existencia humana puede ser objeto? Estrictamente: ¿la autoconciencia es el conocimiento del propio ser? Es decir, el propio ser ¿puede llamarse autoconciencia? La respuesta es negativa. La filosofía de Heidegger versa sobre la existencia humana, pero partiendo de que la existencia humana es cualquier cosa menos un objeto. Las consecuencias de esta advertencia son importantes, y el fallo de la filosofía existencial está en no haberlas agotado (pues cae en última instancia en un objetualismo estático).

Heidegger desde este punto de vista es existencialista¹³, teniendo en cuenta que el primer existencialista de verdad es Kierkegaard¹⁴. *Ser y tiempo* es una investigación sobre la existencia humana, sobre el existente humano. La atención debe fijarse en el punto preciso en que esto se muestra más superficial. Heidegger lo encuentra por el lado del *sujeto*.

En este Curso hemos intentado ver cómo se desarrollaba este problema desde determinadas actitudes, y al final hemos vuelto al punto de partida porque esos desarrollos se quedan cortos. Hegel al final sostiene que el yo, propiamente hablando, es divino, no es humano. Decir que en Dios hay identidad sujeto–objeto lo niega Tomás de Aquino: el Verbo divino no es un objeto; lo es el verbo entendido en el hombre, por eso el verbo ahí no es real. Insisto, vemos que los planteamientos se han quedado cortos y tenemos que volver a fijarnos en un asunto muy importante, a

¹³ Esta tesis también la expone Polo en su libro *Hegel*: “Heidegger llama ‘existencia’ al ser relativamente al cual, y como suyo, siempre se conduce de algún modo el “ser-ahí”, 306. Sin embargo, “la interpretación de la existencia propuesta por Heidegger ha de ser rechazada, pero sólo si se admite que el hombre es de alguna manera un ser necesario. Ésta es la tesis tomista: el alma es un ser necesario porque es inmortal y, por tanto, inmaterial”, *Ibid.*, 309. “Es muy cierto que si se quiere romper el cerco de la especulación idealista no se puede pensar el modo de ser de la vida desde la autoconciencia y, también, que la existencia humana no se sustenta en algo extrahistórico en sentido de puramente naturalista. Pero tampoco es recomendable plantear la cuestión del ser humano al margen de toda seguridad. Y así es como ocurre en Heidegger”, *Ibid.*, 340.

¹⁴ En el citado libro también se alude al existencialismo de Kierkegaard: “En el siglo XIX lo primero es la obra de Kierkegaard; lo segundo es la obra de Nietzsche; el llamado existencialismo deriva de estos dos pensadores, que ya vislumbran la extrema gravedad de la crisis hegeliana”, *Hegel*, 56. “Kierkegaard preanuncia el existencialismo”, *Ibid.*, 165. “De Kierkegaard deriva no sólo el existencialismo, sino el personalismo. Pero ninguna de estas continuaciones es fiel a la última intención del gran danés”, *Ibid.*, 171.

saber, que el yo, si es real, es absolutamente imposible que sea idéntico con un objeto, porque los objetos no son reales, sino intencionales.

La posición de Hegel tiene sentido si se admite que el objeto es suficiente, es decir, que se puede lograr una identidad existencial del espíritu, del yo, como identidad acudiendo al objeto. Es patente que si el objeto es suficiente, si me puedo conocer exhaustivamente de un modo objetivo, entonces exhaustivamente soy de un modo objetivo. La autoconciencia no es sólo un asunto de perfecto conocimiento de sí mismo, sino que es un asunto de perfecta realización de sí mismo, por eso tiene sentido hablar de producción. Es evidente que ambas cuestiones son solidarias cuando se trata del yo. Cuando se trata de la realidad que suelo llamar extramental, la realidad que yo no soy, se podría decir *que ser conocida para una cosa es una denominación extrínseca*, tesis clásica por otra parte, porque cuando conozco una cosa no la modifico para nada por conocerla. El conocer no es productivo, y si lo conocido es extramental, entonces una cosa podría ser perfectamente producida aunque no fuera perfectamente *sida*.

No es lo mismo ser conocido que ser. Se es conocido en cuanto se es poseído por una mente. Eso es adecuado a la realidad, aunque la realidad esté fuera. Es decir, no es necesario que el pensamiento realice la realidad para conocerla como realidad. Pero cuando se trata del yo, eso no se puede decir: no se puede decir que el yo puede ser enteramente conocido sin que eso mismo no signifique el yo realizado.

Esto lo vi en el año 1950, cuando todavía el alemán lo tenía fresco porque en mi juventud lo estudié, pero en cualquier caso creo que esto es lo que detecté en Heidegger. Comprendí que Heidegger se da cuenta de una cosa, pues su crítica al objetivismo no es una crítica a la verdad del objeto, o una crítica a si el conocimiento objetivo sirve para conocer. No es eso; es que se da cuenta de que el objeto *no existe*. El objeto *qua* objeto no existe, pero si lo primordial es ser o existir, no se puede decir que se conozca algo si al conocerlo en tanto que conocido no existe. Por lo tanto, a Hegel se le ha pasado por alto una cosa muy importante, y en definitiva a cualquiera que quiera describir el yo en sus manifestaciones, en sus prolongaciones, y es que *el yo es real*. Para que fuese idéntico con el objeto no bastaría con que el objeto fuese el conocimiento completo del yo, sino que haría falta que el objeto fuese también un yo real. Pero *el yo pensado es irreal*.

Esto es justamente lo que hizo pensar bastante a muchos tomistas, pues hubo tomistas que pensaron que Heidegger se estaba replanteando la importancia radical del acto de ser, y que en él aparecía la distinción real, lo que Heidegger llama diferencia ontológica, diferencia entre ser y ente. Sin embargo, eso no se puede mante-

ner exactamente, porque Heidegger no conoce bien a Tomás de Aquino, sino a Escoto, y la línea escotista es una modificación de la interpretación que hace Tomás de Aquino de Aristóteles. La postura de Tomás de Aquino es irreconocible en la línea de Escoto. Como estas dos líneas están bastante mezcladas en la filosofía escolástica, eso ha dado lugar a unas ambigüedades notables. En fin, como ambos son teólogos cristianos, lo que ha salido de esa conjunción da lugar a interpretaciones dispares. No se puede decir, me parece, que Heidegger repita el descubrimiento de la distinción real, o que acoja ese descubrimiento. Lo que sí se puede decir (y Gadamer se da cuenta, aunque no lo pone enteramente de manifiesto cuando hace una presentación de Heidegger como filósofo trascendental, como filósofo que depende del idealismo alemán y de Kant), es que para él es imposible la identidad entre sujeto y objeto¹⁵. Visto así es cuando la postura heideggeriana, el *Dasein*, el *ser-ahí*, se entiende.

La objección de Heidegger frente al idealismo es que es absolutamente imposible conseguir la identidad del sujeto con el objeto. De modo que habría incluso que decir que si el yo no se conoce existiendo, de manera que el conocer lo haga existir, no se conoce bien o de manera adecuada. No cabe un conocimiento intencional del yo, porque al yo le es tan característico el existir que si se le quita deja de ser yo. Dicho de otra manera: el yo no es una esencia, sino que es existencia. Por lo tanto, un conocimiento esencial del yo no es nada.

La anterior diferencia entre el yo pensado y el real tiene que ser distinta de la que existe entre un objeto y una cosa. El objeto puede ser aspectualmente la cosa, pero como la cosa es extrínseca, a la cosa le importa poco ser conocida, pues *conocerla es para ella una denominación extrínseca*. Pero en el caso del yo no es así, puesto que la persona es el ser correspondiente al conocer, es decir, *la persona es cognoscente*, y ser conocida significa ser conocida por sí misma. Insisto, que no sea conocida la persona quiere decir que cuando es conocida no es (existe) en tanto que conocida, que respecto de ser conocida *es además*. Sale otra vez el carácter de *además*. No se puede decir que la cosa *sea además* de objeto, eso no tiene sentido, pero sí que el yo como real *es además* del yo pensado, y que ese *además* hace imposible

¹⁵ Esa indicación es semejante a esta otra: “Según Gadamer, Heidegger opone a la fenomenología de Husserl una exigencia paradójica. La facticidad del “ser-ahí” como existencia no susceptible de fundamentación ni de deducción es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro *cogito* como principio de constitución esencial de índole general”, *Hegel*, 336.

que sea idéntico el real y el pensado¹⁶. Volvemos otra vez a que el objeto no es real y a que el yo si no es real no es yo.

5. A RAÍZ DE LA DISTINCIÓN REAL TOMISTA

Volviendo a la Edad Media, podríamos sacar a colación la distinción entre el *an sit* y el *quod sit*, y explorarla en antropología¹⁷. Se trata, pues, de si cabe un conocimiento que no sea un conocimiento *quiditativo*. Por ejemplo, si se puede decir que Dios existe, aunque no se conozca la esencia de Dios. No es lo mismo un conocimiento según la *esencia* que simplemente tener noticia de que algo *existe* sin saber cual es su *quiddidad*. Esto parece que indica que la existencia es menos importante que la *quiddidad*. En la distinción *an sit–quod sit* tengo un conocimiento imperfecto de algo si sé que existe pero no sé lo que es. Este es el caso de nuestro conocimiento de Dios cuando mostramos su existencia. Sabemos que existe Dios, pero qué sea ese Dios en su esencia no lo sabemos.

Con todo, si vamos al fondo de la cuestión habría que decir que el *acto de ser* es más importante que la *esencia*; en rigor habría que decir que Dios no tiene esencia, pero eso es un tema teológico. Dios es el *Ipsum Esse*, y decir que Dios tiene una esencia es muy poco, es bajar de nivel. La cuestión no es que podemos responder afirmativamente a la pregunta *an sit* de Dios, y que no podemos responder al *quod sit*, sino que realmente no conocemos qué es el ser divino, Dios como ser.

Si esto es así, y creo que esto está en el fondo del pensamiento de Tomás de Aquino, hay que decirlo con mayor razón cuanto más alta sea la realidad. Si lo importante de una mesa es su realidad, es decir, que sea, pues de otro modo decir mesa no es nada, cuando se trata del yo esto es todavía más claro. Cuando se trata de una realidad espiritual lo más perfecto en ella es su *ser*. Pero tan rotundamente esto es así, que lo otro, la *quidditas*, es muy secundario. Por eso, cuando se trata del

¹⁶ He aquí otras breves indicaciones polianas acerca del carácter de *además*: “El carácter de *además* es distinto realmente de la esencia del hombre”, *Antropología*, I., 119. “El carácter de *además* es la intensificación inagotada de la co-existencia, una luz transparente incapaz por sí de culminar”, *Ibid.*, 128. “*Además* es un adverbio. La alusión a las dualidades humanas destaca que es un puro sobrar”, *Ibid.*, 172.

¹⁷ Cfr. HAYA, F., *El ser personal. De Tomás de Aquino a la metafísica del don*, Pamplona, Eunsa, 1997; LOMBO, J.A., “Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 6 (2004), 181-208.

hombre, la distinción real es mucho más aguda, tiene más importancia que en la metafísica¹⁸.

Esto ya nos lo hemos encontrado (era el primer aviso) cuando hablamos de la vida: para el viviente vivir es ser, es decir, no cabe una vida esencial pero no real. No puedo hablar de la vida más que en tanto que tiene lugar la vida. Mejor dicho, no es que no pueda hablar, es que es una equivocación de planteamiento formular el tema de la vida sin tener en cuenta que la vida está aconteciendo. Si esto es verdad cuando se trata de un animal, cuando se trata de un ser espiritual es mucho más verdad. No puedo separar el ser del yo, porque en cuanto lo separe he perdido el yo, no el ser del yo, sino el yo, porque yo sin ser no tiene sentido.

Ahora bien, si lo característico del objeto es que no es real sino intencional¹⁹, el objeto servirá para iluminar esencias, aspectos, de la realidad, y si hay realidades en que la distinción real tiene poca importancia, puedo decir que tengo un conocimiento muy adecuado. Pero eso no es así si se trata de algo para lo cual ser es una condición absolutamente imprescindible. Si uno no se da cuenta de esto no se da cuenta del gran cambio de planteamiento que es el tomismo: la prioridad radical es *ser*. Tomás de Aquino lo llama de muchas maneras para indicar algo que para un pensador objetualista no es captable.

Traigo a colación un texto de la *Summa Contra Gentes* en que trata de cómo ha de entenderse la generación en Dios. “El Verbo de Dios es el ser divino y la esencia de Dios y el mismo Dios verdadero. En cambio, con el verbo del entendimiento humano no sucede lo mismo, porque cuando nuestro entendimiento se entiende a sí mismo su ser y su entender no se identifican... El ser de la idea entendida y el de su entendimiento son distintos, ya que la idea entendida es una intelección. Por eso es preciso que el verbo interiormente concebido por el hombre que se entiende a sí mismo no sea un hombre verdadero con *esse* natural de hombre”²⁰. Así pues, en el caso del hombre el concepto sobre sí mismo no es *homo verus naturale hominis esse habens*. Hombre entendido no significa hombre con *esse*, sino sólo el hombre entendido como semejanza del hombre real. Admite que hay semejanza, pero no que el verbo concebido sea real, o lo que es igual, no acepta que en el hombre haya

¹⁸ Respecto de la distinción entre antropología y metafísica, cfr. *Antropología*, I, 1ª Parte, cap. III: Tres tesis acerca de la ampliación trascendental. Cfr. asimismo: POSADA, J.M., “La culminación de la metafísica en la antropología”, en *Metafísica hoy: ¿Crítica o reivindicación?*, VII Jornadas de actualización filosófica, Universidad de La Sabana, Bogotá, 1999, 163-248.

¹⁹ Cfr. *Curso de teoría*, I, lec. 4ª.

²⁰ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, S.C. *Gentes*, I, IV, cap. 11.

dos personas. El hombre entendido no es persona; en todo caso será una semejanza en el entendimiento. “Pero el Verbo de Dios no es sólo una intelección sino que es subsistente”.

Aunque Tomás de Aquino habla aquí de *homo*, la connotación personal es clara, se refiere al *ego homo*, al hombre que soy yo, y en último término llegamos al planteamiento que estábamos haciendo: el yo en cuanto que yo es ser. En el caso del hombre *acto de ser* significa *persona*, aunque ya veremos que hay una distinción entre *yo* y *persona*²¹, a pesar de que no se puede separar el yo de la persona. Pasa lo mismo con la palabra “persona”. Persona es un nombre común, pero como nombre común no significa lo que significa ser. Por persona hay que entender aquí *cada quien*. Y lo mismo pasa con el yo: yo es *cada yo*. El yo es estrictamente real, pero ocurre que podemos hablar del yo pensado, pero no podemos decir que el yo pensado sea real.

En este texto de la *Summa Contra Gentes* en que Tomás de Aquino habla del Verbo divino dice que en Dios el Verbo es Persona porque lo que Dios conoce de sí mismo es Dios. Ahí se ve otra vez la importancia que tiene el *esse* en Tomás de Aquino; y añade: en cambio, eso en el hombre no ocurre; lo más que puede hacerse es hablar de un yo pensado, pero no que el yo pensado repita su yo. El hombre no es bipersonal como lo es el Padre respecto al Hijo. Esto lo formulé una vez de este modo: *el yo pensado no piensa*. ¿Cómo va a pensar si el yo pensado no *es*? En el mismo momento en que se advierta esto aparece una fisura que Heidegger interpreta, a mi modo de ver, de manera muy pesimista, porque él depende del enclave trascendental, y es que hay una quiebra entre el objeto y el yo que no se puede llenar nunca: el yo nunca puede pasar a ser objeto, porque para pasar a ser objeto tendría que pasar a ser irreal y, si pasa a ser irreal, del yo no queda nada.

De una mesa, cuando la conozco, queda la inteligibilidad de la mesa, que la tengo en la mente y eso es el objeto: tengo la inteligibilidad de la mesa objetivamente. Pero no puedo tener la inteligibilidad del yo objetivamente porque la inteligibilidad del yo es la realidad del yo. Si uno no se da cuenta de esto, entonces la distinción real tampoco la capta, o la capta y luego se olvida; se echa un tupido velo sobre una obvia implicación: el *esse* es realmente distinto de la esencia y cuanto más lo sea, menos conoceré la existencia al conocer la esencia. Pero si el yo lo separo del *esse*, no es que no sea, sino que no es yo. Decir, por ejemplo, que la identidad es la iden-

²¹ En cuanto a esta distinción real, además de otros trabajos polianos ya señalados en el estudio introductorio, es pertinente insistir en que el estudio más amplio respecto de este punto se encuentra en *Antropología*, II.

tividad sujeto–objeto es una superficialidad. Kant habla del *yo pienso en general*, y mantiene que si eso significa que el yo es real caigo en paralogismo. ¿Pero de qué me habla?, cabe preguntarle. El *yo pienso en general* no es ningún yo, porque es real o no es yo alguno.

En el caso de la vida la cosa no es tan intensa, aunque la vida separada del ser no es vida. Pero la vida se despliega, y la puedo captar objetivamente. Pero cuando se trata del espíritu la cosa es más aguda, porque en el caso del espíritu, radicalmente, su vivir se reduce a ser, su vivir es conducido enteramente al ser. Por lo tanto, la identidad sujeto–objeto en el espíritu es imposible. Pero como el objeto lo pone un espíritu (algo pensado sólo es pensado por un espíritu), puede ocurrir perfectamente que alguien que quiera conocer al sujeto y se dé cuenta de que al conocerlo lo objetualiza caiga en la perplejidad. Eso me parece que ocurre en *Ser y tiempo*, que cae en una situación de perplejidad angustiada, pues ¿qué pasa cuando al poner lo pensado, con eso mismo, me niego a mí mismo? Es simplemente que en la misma medida en que existo puedo desplegar sentido, pero ese sentido no es más que el del yo pensado, no el del yo que existe.

V EL YO DESDE HEIDEGGER

1. SER Y PENSAR

Heidegger advierte una discrepancia entre pensar y ser¹, que es lo que sucede en la tragedia. En rigor, quien primero vio esto fue Kierkegaard, aunque he aludido a Heidegger porque él lo dice de manera menos patética, menos tremendista. Kierkegaard es un romántico de última hora con toda la conciencia desgraciada de Hegel; es muy problemático, y su patetismo es tremendo y, además, como buen romántico es irónico. Pero Heidegger es más escueto y no tiene esas tremendas exclamaciones ni esos discursos literarios tan variados de Kierkegaard. El uso del pseudónimo en Kierkegaard no es casual, pues significa que al escribir eso él no es, ya que se le ocurre que es otro. A Heidegger eso no se le ocurre; la suya es una postura más madura que la kierkegaardiana, aunque ésta es más aprovechable religiosamente que la de Heidegger.

La cuestión es que si Heidegger hubiera conocido bien la distinción real, no hubiese sido tan trágico, no hubiese considerado que es una tragedia la distinción ser y pensar, ser además de pensar. En otros lugares he hablado del carácter de *además* de la persona humana: *yo soy además de pensar*². En una línea significa que tengo un despliegue que es más alto que el pensar; en otra, y eso es lo que Heidegger capta, que si soy además de pensar, mi pensar es algo así como una frustración de mi ser: el pensar no me sirve para ser, por decirlo rápidamente.

Esto es un poco difícil. Que ser es lo primero significa que el *an sit* es más importante que el *quid sit*, y que con un *quid sit* no se resuelve el problema del *an sit*. Todo lo contrario de lo que Escoto pensaba. La interpretación de Tomás y Escoto

¹ Cfr. *Hegel*, cap. V: La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser. Cfr. asimismo: FALGUERAS, I., "Heidegger en Polo", *Studia Poliana*, 6 (2004), 7-48.

² Cfr. *Antropología*, I. IIª Parte, cap. IV: Exposición del carácter de además.

divergen: Escoto cree que es más importante la *quidditas* que el *esse*, y para Tomás lo primordial es el ser. Bien, ¿se ve que hemos vuelto al punto de partida? Hemos dado un vuelco; de pronto nos encontramos que la noción de producción, que para el yo es algo sobrante, no es lo radical, y se ve que la cuestión crítica es una ingenuidad de primer orden. La cuestión es más profunda que salir de la duda, porque en rigor no es una cuestión de duda, sino de *identidad yo-pensar*, o *identidad yo-querer*. ¿Esa identidad se da en el hombre? No, porque el yo o *es* o no es yo, y el querer y el pensar en el hombre tienen valor quiditativo. Pero no son exactamente mi realidad si mi realidad significa ser; bien entendido que son realidad en cualquier otro sentido de la palabra realidad, pero no en el de la primordialidad. Hay quien se contenta con quididades.

Con la anterior alusión al carácter de *además* estamos también por encima de la *vida*³. Es verdad que el *esse* como vida no es el yo; todo animal es el animal real en cuanto que vive, pero ningún animal en cuanto que es real viviendo es un yo. El único que es un yo es el hombre, y eso lo hace semejante a Dios, pero la *desemejanza* ha de ser mayor que la semejanza, como pasa siempre con la analogía. Esa desemejanza, que no la sabemos más que por fe, estriba en que *el hombre no tiene réplica* en su interior. El carácter de *además* no se replica en el modo de ser objetivado: el yo pensado no es el yo real. Si el yo es inseparable de su realidad, entonces el yo pensado está mal pensado. El problema crítico de si lo que nosotros conocemos se parece a lo real, que se quería resolver en el idealismo por una especie de identidad objeto-sujeto, si se toma referido al sujeto y no a la cosa, plantea la dificultad de modo mucho más agudo.

Podemos decir que el objeto no se parece a la cosa, pero sí que se parece al sujeto. Esa solución idealista, ese inmanentismo antropocéntrico, por decirlo de alguna manera, es un camino impracticable, una superficialidad, porque es imposible que lo pensado sea ser. En cambio, cuando se trata del yo, no puede decirse que el yo conocido sea una denominación extrínseca para el yo real, porque para el yo ser conocido no es denominación extrínseca: el yo es cognoscente. Por tanto, si el yo es conocido, pero como conocido no es yo real, eso tiene un sentido distinto a la hipotética distinción que pueda haber entre el fenómeno y el noumeno, o entre lo que pensamos y la realidad cósmica (distinción esta última que, por otra parte, con la teoría de la intencionalidad se resuelve: conocemos intencionalmente la realidad, y respecto de la realidad el conocimiento intencional es válido). En cambio, hemos

³ Cfr. *Antropología*, II, *Introducción*.

descartado que el conocimiento intencional del yo sea válido para el yo; el término del conocimiento intencional del yo no es el yo real.

En efecto, no se puede decir que para el yo ser conocido sea una denominación extrínseca. Tan no es extrínseca que en el caso del yo, el yo conocido no *es*. Para los griegos Dios es conocimiento de sí, pero no el hombre. Tomás de Aquino también lo advierte. Que Dios es *Logos* –dice– lo han visto los griegos, pues conciben a Dios como inteligencia de sí⁴. Pero conocerse a sí mismo no puede ser llevado a cabo en términos objetivos si hablamos de la noesis noeseos, porque el objeto es intencional, y no es intencional respecto del que lo conoce⁵. Para que sea intencional respecto del que lo conoce hay que formular la noción de “yo pienso”, pero la noción de “yo pienso”, no piensa. Yo lo expreso así: *el yo pensado no piensa*⁶. ¿Se puede pedir a eso que ustedes piensan de ustedes mismos que piense? No. En cambio, en Dios no es así.

No se puede decir que el hombre entendido sea el hombre existente. Dicho de otra manera, es evidente que caballo entendido no es caballo existente, pero el caballo entendido es intencional respecto del caballo existente, y con caballo entendido entiendo bastante bien el caballo existente. Aquí la intencionalidad me resuelve el problema del conocimiento de la realidad que no soy yo, pero la intencionalidad no me resuelve el problema del yo, porque cuando estoy pensando: *sum*; pero ese *sum* no se comunica al *cogito*⁷. El yo es real en tanto que conoce pero no en tanto que es conocido.

Entonces el problema estriba en averiguar de qué manera conocemos nuestra existencia, nuestro ser real, de qué manera nuestra existencia coincide con algo que podamos llamar conocimiento del yo. No se puede por la identidad sujeto–objeto como pretende Hegel. El asunto es más alto que como lo plantea Hegel, pero para

⁴ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q. 32, a. 1, ad 1.

⁵ Esa es la confusión en que incurrió Brentano. Al respecto, cfr. CHIRINOS, M.P., “Franz Brentano y Leonardo Polo: una aproximación en torno al significado de lo psíquico”, *Studia Poliana*, 6 (2004), 99-119.

⁶ En una publicación precedente se expone así: “El yo pensado no piensa. Estimo que esta formulación señala una vía de avance decisiva para la antropología. En cambio, la afirmación del criterio existencial como coincidencia unitaria (...) es confusa mientras no se establezca el significado estricto de la identidad. Ni Heidegger ni los existencialistas han averiguado nada nuevo al respecto. Tampoco los llamados filósofos analíticos han superado la interpretación positivista de la identidad como tautología. El tratamiento de la realidad como identidad en un enfoque existencial no es asunto lógico”, *Hegel*, 173.

⁷ Cfr. *Evidencia*, cap. VI, C: La sugerencia cartesiana para el tema de la trascendencia del ser.

eso hay que estudiar la solución de Heidegger que, aunque también se queda corta, es más madura.

2. LA NOCIÓN HEIDEGGERIANA DE *BEFINDLICHKEIT*

Ya hablamos de la *filosofía crítica* y de la *filosofía analítica*, de que el problema crítico lleva a la priorización del lenguaje, etc. Pero vale la pena ver las consecuencias que saca Heidegger de este asunto. Husserl obtuvo su noción de yo trascendental y Natorp le objetó esto: no hay conocimiento del *ego*. Que no haya conocimiento del *ego* no quiere decir que yo no sepa que hay *ego*; sino que en ese conocimiento el *ego* no está. Heidegger no confiesa las fuentes, pero la influencia en este punto del neokantiano Natorp es clara.

Tomás de Aquino escribe que tenemos noticia de que somos. Ahora bien, eso no quiere decir que podamos saber *qué* somos. Puesto eso en el orden esencial tiene un sentido: nuestra *quidditas*. Pero el asunto es más grave, no es sólo una cuestión de esencia, sino que no puedo concebir mi existencia por tener noticia de que existo. De entrada es claro que ese “existo” no lo puedo poner en términos de conocido, pues no se puede decir que el conocido exista *qua* conocido. Cuando aludimos al asunto del orden decíamos que ordenar es de sabios. Ahora cabe añadir que el hábito por el que me conozco es *el hábito de la sabiduría*⁸. Pero de momento dejémoslo. Volvamos a Heidegger.

Veamos cómo continúa Heidegger, porque cuando veamos que Heidegger también se agota, y que su postura respecto de la relación yo–pensar no es correcta, tendremos que volver al punto de partida. Se plantea de entrada un grave problema sobre la misma posibilidad de la filosofía existencial. Para que esta filosofía sea posible es preciso que la existencia humana sea su propia manera de conocerse. Estamos diciendo: cuando conocemos objetos no conocemos el yo, nuestro existir.

⁸ Cfr. *Antropología*, I, IIª Parte, cap. III, C. Cfr. asimismo mi trabajo: “El hábito de sabiduría según Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 3 (2001), 73-102. Téngase en cuenta respecto de este hábito lo dicho en la *Introducción*, a saber, que en esta época Leonardo Polo todavía no distinguía entre el método apropiado para conocer a la persona humana y el método cognoscitivo del yo. Posteriormente, en la *Antropología trascendental* afirma que al conocimiento del *ser personal* responde el *habito de sabiduría*, mientras que el *yo* es la *sindéresis*. Por lo demás, Polo acepta las denominaciones medievales de estos hábitos (como –según declara– realizando una concesión esas averiguaciones), pero les da mayor alcance que en dicha tradición.

Entonces parece imposible la filosofía existencial, porque yo sé que soy, pero cualquier intento de decir cómo soy y de llevar a cabo una filosofía sobre mi existir, como lo llevo a cabo en términos no existenciales, no se adecua. Si esto se plantea, aparece un grave problema sobre la llamada filosofía existencial, porque para que esta filosofía sea posible es necesario que la existencia humana sea su propia manera de conocerse. Si se dice que la existencia no se conoce con el objeto, tendría que conocerse ella misma a sí misma ¿pero de qué manera? Si la autoconciencia se ha rechazado, ¿qué manera de conocerse queda?

Se plantea así, de entrada, un grave problema sobre la misma posibilidad de la llamada filosofía existencial, porque para que tal filosofía sea posible es necesario que la existencia humana sea su propia manera de conocerse. Es decir, si mientras conocemos objetos no conocemos el yo, esto es, nuestro existir, entonces es imposible la filosofía existencial, porque cualquier intento de decir quién soy no se adecua con mi ser. Por eso la crítica del idealismo lleva a Heidegger a recurrir a la *Befindlichkeit*, al *sentimiento*, que sin desdoblarse en sujeto y objeto permite tomar, no digamos conciencia, sino sentimiento de sí.

Befindlichkeit es el *encontrarse*. ¿Qué significa encontrarse? *Sentirse*. Para Heidegger tiene que haber un curioso sentimiento del yo. La ventaja que tiene el sentimiento (de ahí el canto al sentimiento de la filosofía existencialista, que también está de otra forma en los románticos), está en que da noticia de sí mismo en sus mismos términos. Por tanto, solamente acudiendo a un cierto sentimiento podría resolverse el problema del conocimiento de la existencia humana, de manera que la existencia humana sea su propia manera de conocerse. Para eso la existencia humana debe ser *Befindlichkeit*.

El recurso al sentimiento no es ninguna simpleza, porque en cuanto hay discernimiento, eso que tengo ante mí no soy yo. Solamente si el conocimiento de mí mismo no se separa de mí mismo, no se diferencia de mí, no se desdobla; eso puede ser el conocimiento como no distinto de la existencia. Pero ¿de qué da noticia el sentimiento? También es una alusión intencional a otra cosa, pero sobre todo de sí. Por ejemplo, en el dolor de muelas el dolor no informa más que de sí mismo, aunque haya una alusión a otra cosa. ¿Y la alegría? La alegría está en sus propios entresijos, el carácter informativo de la alegría es la alegría misma. El sentimiento está en sí mismo, por así decirlo.

Parece que con una dialéctica de A y no-A no solucionamos nada; si desdoblamos el sujeto del objeto no resolvemos nada. Entonces, para que yo pueda formular mi propia filosofía de manera que esa formulación no sea un ignoto, tendré que tener un modo de acceso a mí mismo que sea indiscernible de mí mismo, y eso será

un sentimiento; no cualquier sentimiento sino un *sentimiento de mí mismo*. El sentimiento al que apela Heidegger es el sentimiento de los sentimientos. Si a una persona se le pregunta porqué está alegre, podría dar razones: por ejemplo, porque me ha tocado la lotería. ¿Pero usted está alegre de la lotería de manera que la alegría remite a la lotería? No, la alegría se consume en sí misma, y eso quiere decir que comparado con el conocimiento intencional el sentimiento es menos informativo. Pero si la cuestión que tenemos entre manos es cómo me conozco a mí mismo sin desdoblamiento, porque el desdoblamiento no es real, entonces el sentimiento parece que informa de algo que no informa el conocimiento, a saber, de mí mismo. Se puede notar que la distinción Padre–Hijo en Dios el Hijo es Persona. Ninguna distinción en el hombre es así; lo que se distingue de la persona humana no es persona; éste es el asunto.

Si Heidegger supiera lo que es la distinción real tomista hubiera enfocado las cosas de otra manera. Pero limitado a sus propios recursos, a los recursos de un pensador que no conoce bien a Tomás de Aquino y que, además, está criticando el idealismo (*Ser y Tiempo* es una crítica feroz a la dialéctica), no da con la solución. Lukacs es el primero que se dio cuenta del propósito de Heidegger y alertó a los demás, pues viene a decir algo así como: “¡Ojo, que éste sostiene que la dialéctica es falsa!”. Debido a ello, hubo entonces una conspiración de silencio contra Heidegger. Si uno se da cuenta de qué manera, respecto de qué problema se afronta la *Befindlichkeit*, un marxista se siente desarbolado y, o deja de ser marxista y se hace heideggeriano, o silencia a Heidegger. Es lo mismo que hizo aquel famoso aristotélico de Pavía cuando Galileo señaló que la Luna no era una esfera perfecta, a saber, no querer mirar por el telescopio para que no se le confundieran las ideas. Lo mismo hicieron los marxistas: no mirar a Heidegger. En última instancia hay que decir que Marx es tan idealista como Hegel. Se podría decir incluso que más, pues el famoso materialismo dialéctico es un sinsentido. Estructuralmente el hombre para Marx es una autoconciencia en términos productivos. El modelo marxista es el hegeliano, y Marx y Hegel desaparecen, o no cuentan ya filosóficamente, en cuanto aparece Heidegger.

3. DISCUSIÓN DE LA SOLUCIÓN HEIDEGGERIANA

Lo que habría que investigar es si la solución heideggeriana es acertada. Si cualquier diferenciación hace que lo diferente no sea existencia, cosa bastante clara, el conocimiento debe ser indiscernible de ella. ¿Pero qué tipo de fenómeno cognosci-

tivo tenemos en nosotros que podamos decir que cumple esta indiferenciación? Según Heidegger el *sentimiento*. El sentimiento no remite fuera de sí, y si remite, es de manera extrínseca. Si me pregunto por el motivo de mi alegría es claro que el motivo de mi alegría no forma parte de la alegría como tal. ¿De qué nos informa el sentimiento? De su propio tono; puedo distinguir la alegría de la tristeza, pero no por las intenciones a que me remiten. La alegría y la tristeza, *qua talis*, se distinguen por el tono. Esto del tono ha estado de moda entre los que seguían a Heidegger sin entenderlo muy bien.

En general, la filosofía existencialista depende de que se encuentre algún conocimiento en el que la existencia del hombre se patentice: ese conocer habrá de ser el ser, porque en cuanto se abra el dualismo sujeto–objeto, se termina toda posibilidad de hablar del ser del hombre en términos existenciales. La solución que propongo a este problema pasa por la aludida distinción entre la antropología y la metafísica⁹, y para ser realista hoy, esa distinción hay que establecerla. Ahora bien, quien no quiera hacerla que no la haga, sencillamente porque llevarla a cabo es un asunto libre. Pero de aquí se deduce una cosa y es que en el planteamiento de Heidegger se conserva la pretensión de encontrar la identidad del yo, aunque descalifique la identidad del yo con el objeto. Por eso su esfuerzo acaba en una quiebra, sencillamente porque el yo no es idéntico, y no lo es porque *una existencia que se distingue realmente de su esencia no puede ser idéntica*¹⁰.

Algunos han defendido la tesis de que es absolutamente imposible que todas las identidades sean iguales, o sea, es imposible que una piedra sea igual en términos de identidad que Dios. Sostengo, en cambio, que lo que es idéntico es Dios, y lo que no es idéntico como Dios no es idéntico; no hay identidad relativa, parcial, sino que lo que no es idéntico es distinto realmente. La distinción real descubierta por Tomás de Aquino la tomo muy en serio, y después de ella hablar de identidad relativa queda excluido: el único ser idéntico es Dios. La identidad de Dios permite la triperso-

⁹ Aunque el planteamiento de la distinción entre metafísica y antropología está planteado en la última parte de la obra de L. Polo *Presente y futuro*, publicada en 1993, el desarrollo y la formulación precisa de esa heterogeneidad es posterior, pues se ofrece en su obra *Antropología*, I, cuya primera edición es de 1999. Cfr. asimismo: PIÁ-TARAZONA, S., “Hacia una antropología distinta de la metafísica”, *Themata*, 28 (2002), 265-275.

¹⁰ Aunque a la exposición de dicha inidentidad -incoada ya en la obra poliana *El acceso* (1964)-, responden extensamente sus dos volúmenes de la *Antropología* (1999-2003), una explicación más escueta de esta temática se encuentra en “La esencia del hombre”, Conferencia pronunciada el 25-XI-1994 en la Universidad de Málaga (*pro manuscripto*).

nalidad. La distinción real es aquella que no permite que una criatura personal espiritual tenga réplica en sí misma, no es trinitaria, sino unipersonal.

El planteamiento existencialista de Heidegger conserva la pretensión de encontrar alguna traza de identidad en la existencia, aun después de haber descalificado la identidad sujeto–objeto. Por eso esta filosofía acaba en una quiebra, porque el yo no es idéntico. El yo como existencia no es idéntico al yo pensado, pero el yo como existencia tampoco es idéntico al yo como existencia, porque si lo fuera, cuando pensara saldría otro yo. Por tanto, a Heidegger hay que decirle que no se puede encontrar la identidad en términos de *Befindlichkeit*. Lo que tendría que haber hecho es abandonar la pretensión de identidad, porque eso es absolutamente irrealizable en la criatura. Que yo exista no significa que sea idéntico.

Naturalmente quitarse eso de la cabeza no es nada fácil, porque a veces la *identidad* se confunde con la *unidad* o con la *mismidad*. El objeto es lo mismo que el objeto; se piensa lo mismo que se piensa. Pero el objeto no es la identidad; la identidad es algo más serio, es un *primer principio* que se conoce de modo *habitual*¹¹. Pero tampoco la identidad es la unidad trascendental, como se pretende, pues no hay tal unidad; lo que existe es la identidad. Esto está tratado con más profundidad en otro de mis libros, *El ser I*¹². En él intento decir que la identidad es el *Origen*. Pero cuando nos metemos en antropología nos encontramos con el asunto de que los autores aludidos, tras arrumar la dialéctica, pretenden una traza de identidad en el hombre que intenta hacer viable la filosofía existencialista a través de la *Befindlichkeit*.

Uno se puede dar cuenta ahora de que la pretensión de identidad por parte de la criatura es *ateísmo* puro; es la pretensión de ser autosuficiente al margen de Dios. Si yo me consumo como idéntico, se acabó, pues Dios es extrínseco completamente a mí. Por lo tanto, que el yo pensado no piense, permite decir que el yo es existencia,

¹¹ Se trata del *hábito de los primeros principios*. Cfr. a este propósito: *Nominalismo*. IIIª Parte: “El conocimiento habitual de los primeros principios”. Cfr. asimismo: PIÁ-TARAZONA, S., *Los primeros principios en Polo*, Cuaderno de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española, nº 2, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997; GARCÍA, J. A., *Principio sin continuación. Escritos sobre la metafísica de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, Málaga, 1998; “Meta-teoría de lo primero”, *Contrastes*, 1997 (2), 87-110; FERNÁNDEZ, S., “*Intellectus principiorum*: De Tomás de Aquino a Leonardo Polo (y ‘vuelta’)”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 509-526; MORAN, J., “Los primeros principios; interpretación de Polo de Aristóteles”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 787-803.

¹² Cfr. *El ser I*, cap. VI: La identidad originaria. Cfr. también la exposición que se encuentra en la última parte de su libro *Nominalismo*, IIIª Parte: El conocimiento habitual de los primeros principios.

pero no que esa existencia sea idéntica. El acto de ser idéntico es Dios, pero un ser que es distinto realmente es un ser creado.

Si el yo es un proceso de producción no es creado. Pero si es una *Befindlichkeit* tampoco es creado. Comparece entonces el peculiar ateísmo heideggeriano. Heidegger no pudo tematizar al hombre en orden a Dios, por lo menos en lo que se ha publicado hasta el momento. En su casa de la Selva Negra tenía un crucifijo y no se sabe si rezaba o no, pero en su ingente obra no hay más que breves alusiones; y no las hay porque no es posible, pues si soy una *Befindlichkeit* no me relaciono con Dios. Dicho escuetamente: precisamente la distinción que hay entre Dios y la criatura es que Dios es la identidad real y la criatura la distinción real. Distinción real que es distinta cuando se trata de la criatura espiritual y de la criatura no espiritual¹³; por eso se puede distinguir la metafísica, el estudio del ser que continúa a la física, de la antropología. Pero en ambos casos hay distinción real, y si no la hubiera la criatura no sería tal.

Resulta muy difícil hacerse cargo del modo heideggeriano de considerar la existencia humana, porque no se trata de una intuición de sí mismo, sino de algo más radical y más complicado: se trata de la descalificación de todo conocimiento como equivalente a la existencia humana basada en la advertencia, por lo menos intuible, de que existimos y de que eso hay que retraerlo completamente a la originariedad de un sentimiento. La desvalorización de la esencia que caracteriza al existencialismo, así como su recurso al sentimiento, debe ser entendido desde este ángulo, de ningún modo como fruto de una postura irracionalista. El problema del ser del hombre, como queda dicho, está en íntima conexión con el pensamiento; ésta es la cuestión: que su existencia está en íntima conexión con el pensamiento, pero esa conexión es la distinción.

4. LA TRAYECTORIA DE LA MODERNIDAD

Retomemos el asunto. Descartes expresa la esencia de la conciencia humana (aunque la fórmula es anterior a él) como *cogito*. Para Hegel el yo es el mismo *concepto puro* que ha vertido como concepto a la existencia: la actividad es la actividad

¹³ La distinción real *essentia-actus essendi* en la criatura no espiritual la estudia Polo en *El ser*, I, cap. IV: *El carácter existencial del principio de no contradicción*. Un tratamiento más sucinto de este primer principio real se halla también en la última parte de su obra *Nominalismo, idealismo y realismo*.

pura. Ambas fórmulas son recordadas por Heidegger. La fórmula cartesiana “yo pienso” y “yo pienso algo” oculta un problema grave que se hace patente con el tema de la existencia humana. También puede decirse al revés: que la advertencia de la existencia humana se realiza en la tarea de desenmascarar este problema. Veámoslo: la conciencia humana es, ante todo, claridad, pero claridad de algo y para alguien. Si en medio hay alguien de o para quien la claridad es, sin ninguna intención trascendental, llamaremos *yo* a ese alguien. Hay que decir que la conciencia es una claridad que implica un *yo*, y cuando esta implicación es constatada se puede decir *cogito, sum*. Pero en un segundo momento de reflexión también se puede decir que el sujeto es aclarado: aparece la conciencia no como la primera indicación de la claridad de la conciencia, sino como algo claro, y entonces surge la fórmula “yo pienso que yo pienso”.

Sin embargo, el caso es que esta conciencia refleja en la que el *yo* ha pasado a ser claro sigue implicando un *yo* indisoluble y *a priori* de la claridad que es la propia conciencia: “yo pienso algo” no se modifica en su estructura profunda cuando “algo” pasa a ser “yo pienso”. En ambos casos se trata de una misma estructura: la idea es siempre la idea de o para alguien. La estructura no es modificable por la reflexión, en la cual solamente se produce modificación del contenido de lo claro en la conciencia, pero no se produce de ninguna manera que eso claro en la conciencia sea el sujeto de la conciencia, porque lo claro en la conciencia no es el cognoscente.

La inquietud que esta inidentidad despierta plantea la cuestión sobre el ser del sujeto, de ese alguien de o para quien la conciencia es. Una posible respuesta es que el sujeto es una especie de punto real dinámico permanente y radical de los actos conscientes, como su soporte, como algo unificador y productor. Esta interpretación, por muy valiosa que sea frente a cualquier interpretación psicologista que quiera disolver el sujeto en los fenómenos psíquicos, carece de valor trascendental: no se puede decir que el sujeto sea simplemente algo permanente que está detrás de los actos conscientes como su soporte, porque también aparece como pensado y entonces se plantea el problema de la identidad, etc.

Una segunda respuesta al problema la proporciona Hegel. La solución hegeliana, que equivale a una larga paráfrasis de Leibniz, lleva a sostener el verbo de la fórmula “yo pienso algo” como el ser del sujeto. Esta posición puede expresarse con la siguiente pregunta: ¿cómo transformar el pensar en realidad si se entiende el juicio “yo pienso algo” en forma paralela a un juicio de predicación? Hay un sujeto que es capaz de darse en el área de la conciencia; en segundo lugar ese sujeto debe pasar a llenar el lugar de objeto de pensamiento. En la locación del sujeto como lo claro de la claridad de la conciencia culmina la filosofía hegeliana; así se da forma definitiva

a una tendencia constante en la filosofía moderna desde Descartes: si el yo es algo y a la vez piensa, la autoconciencia es el ser del yo. Hegel pone la conciencia como condición de realidad del sujeto, como nexo y expresión de la identidad del sujeto consigo mismo. Con otras palabras, el sujeto se determina cuando lo que él mismo *es* es pensado por él. Las proposiciones toman el mismo sentido que tiene la preposición *de* aplicada al sujeto: el pensamiento es del sujeto exactamente igual que lo es del objeto; el genitivo objetivo y el subjetivo se confunden.

Hegel ve en la autoconciencia la forma suprema de predicación; el modo supremo como una esencia puede serlo es pensándose; la realidad de la cópula se encuentra en el pensar, es decir, mientras la esencia no es presente no cabe relación consigo mismo, y entonces el ser se encauza en la contradicción y en la acción infinita.

La respuesta a Hegel es aquélla que toma en cuenta la estructura inalterable de la conciencia. Es a partir de esta advertencia como la filosofía existencial se aparta de Hegel y, en general, del racionalismo. Al ponerla en contacto con una preocupación existencial, aparece el problematismo que nace en la fórmula cartesiana; esta preocupación no es extrínseca ni añadida de ningún espíritu de época, sino que es el descubrimiento de una dimensión más profunda de la significación integral de la fórmula cartesiana. En la conciencia aparecen objetos. Lo comprimido de la conciencia es lo claro de ésta. Pues bien, la existencia humana está ligada a la conciencia no de cualquier manera, sino del modo más profundo, como su *ser: la existencia humana es el ser de la conciencia*.

Ahora bien, siendo la conciencia la existencia, la existencia no aparece en la conciencia como lo claro de ella. Más estrictamente, en la conciencia aparece lo claro en lugar de la existencia; lo claro es inexistente: no hay conciencia como existente. *Dasein* expresa que la existencia humana no aparece en la conciencia como lo claro, que es lo único que aparece en la conciencia. *Dasein* expresa que toda conciencia existe, pero que su existencia no está colocada en la conciencia misma. El *Dasein* dirige la atención a advertir que la conciencia no está donde su propio claro, que hay que mirar a la existencia de la conciencia y no al hay, a lo que hay en la conciencia.

Que la existencia humana no sea una esencia no es en modo alguno una tesis irracionalista. La afirmación alude a algo muy distinto; no se trata de que la razón no sea el modo adecuado para llegar a la esencia humana (esto es una consecuencia). El problema es la existencia. Sólo al hilo de este problema la atención se dirige hacia las proposiciones indicadas; es una superación de la noción de conciencia como condición de posibilidad de sí mismo desde la advertencia de que si, por una

parte, no hay conciencia sin existente, por otra, el problema de la conciencia no es en modo alguno la existencia.

Esto quiere decir que la existencia humana no es en el modo de ser de lo conocido conscientemente, y por lo tanto, que con la conciencia humana no cabe establecer ningún nexo para el ensimismamiento de la propia existencia. Con otras palabras, la existencia humana no es en modo alguno susceptible de ocupar el lugar de objeto, y esto desde un punto de vista trascendental y no meramente epistemológico. Esto Hegel no lo atisbó, ni tampoco Fichte o Descartes, pero hoy es obvio, porque *la* identidad sujeto–objeto es falsa. Si uno vuelve a Aristóteles y entiende que el objeto es intencional y nada más que intencional, entonces ya cuenta con el nuevo planteamiento.

5. EL *DASEIN* HEIDEGGERIANO

El *Dasein* no aparece en la conciencia, no es lo claro, no es el objeto intencional, sino que el *Dasein* es el lugar del ser, el *ahí del ser*; y ese ser es el ser del pensar, pero el ser del pensar no es el pensar. Esto se podría decir con terminología tomista: no es lo mismo *acto* que *ser*, porque hay un acto que es el acto de ser, pero no todo acto es el acto de ser. Es cierto que conocer es un acto, pero no lo es que el acto de conocer sea el acto de ser. Por tanto, es imposible que si la persona es el acto de ser humano sea el pensar, y menos lo que aparece pensado.

El *Dasein* expresa que es imposible que haya acto de pensar sin acto de ser. Al acto de ser se le puede llamar existencia porque es mejor denominación que la de *actus essendi*. Además, cuando se trata del hombre su ser es *co–existencia*. La existencia humana aparece en el *Dasein* y el ser no está donde su propio claro: hay, pero el ser humano no lo hay. Esta no es una tesis irracionalista; no se trata de decir que la razón no sea un medio adecuado para llegar a la existencia humana, sino que el existir humano hay que enfocarlo desde otra visión. Aquí hay una superación de la noción de conciencia como condición de posibilidad de sí mismo y, por otra parte, la advertencia de que si bien no hay conciencia inexistente, tampoco lo claro de la conciencia es la existencia; estas dos advertencias son solidarias.

Esto quiere decir que la existencia no es el modo de ser del objeto y, por lo tanto, con la operación de pensar no cabe establecer ningún nexo para quedarse en la propia existencia. Con otras palabras: la existencia humana no es en modo alguno susceptible de ocupar el lugar de objeto desde un punto de vista trascendental, y

esto rebasa el punto de vista epistemológico. Aunque yo me conozca como objeto, eso, desde el punto de vista trascendental, es una inidentidad. El que se quiera conformar con un planteamiento lógico de que soy pierde la consideración trascendental.

Que la existencia no pertenezca al orden de los objetos pensados se entiende en función de la estructura misma del conocer. La existencia humana no es el ser en la conciencia, pero tampoco es un ente sin conciencia. Esto significa que por razón de la misma estructura de la conciencia lo que se llama yo como existencia no es lo que se llama yo como claro.

Esto, expuesto de modo heurístico, sirve para avanzar y expresar este asunto de modo más asequible. Si se entiende la fórmula “yo pienso que yo pienso algo”, sólo noéticamente la noción de yo se constituye como lo que hay, como lo que hay en la mente. Pero entonces se tiene una comprensión de la existencia por la vía del objeto. El haber es el acto de pensar, pero el acto de pensar no es el acto de ser¹⁴. Desde esta perspectiva, que la conciencia exista aparece como no afectando a lo que la conciencia sea, es decir, la existencia es un no predicado, un puro hecho que no añade nada al ser de la conciencia. Es lo que le pasa a Descartes con el *sum*. Pero si se da un paso más, el ser de la conciencia se tiene que revelar en la conciencia misma. Importa señalar que el *cogito* cartesiano no es sólo un modo de salir de la duda, sino que lleva implícito una intención identificadora: el ser del hombre es pensar; es el hombre en cuanto aprehendido como lo que hay. Y esa es la pretensión de Hegel: la identidad entre pensar y pensado; conciencia y claro son los términos la identidad: el sujeto puede aparecer como contenido en la conciencia siendo así la propia subjetividad. Pero esto es un grave error antropológico, que afecta a la mayor parte de la filosofía occidental ya durante tres siglos.

¿Se puede decir con verdad que el *sum* consiste en *cogitare*? El *sum* es el *sum* del *cogito*, pero que el *sum* sea el *sum* del *cogito* en términos de acto no quiere decir que el *cogito* como acto sea el *sum* como acto. El acto, tal como lo investiga Aristóteles al tratar del *nous* en acto, es un acto. La filosofía moderna olvida ese acto y aparece el problema del ser humano. Se apela entonces al *cogito* como un suministrador de contenidos, como un revelador, como un elemento productivo de la propia identidad. Heidegger recae en una posición que es una frustración si se mantiene la intención de identidad. Pero insisto, si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar mi pienso en pensado. Puedo hacer de mi pensar un contenido del pensar,

¹⁴ Cfr. *El acceso*, cap. IIIº, D: Haber.

pero no como existente, sino como pensar pensado. Pero un pensar pensado no es un pensar real: el yo pienso pensado no es el yo real, carece de lo que se llama yo.

6. NI CONOCIMIENTO DIRECTO NI REFLEJO

Cuando se dice que el yo pensado no piensa, y que el yo pensado no es el yo real, se podría preguntar si no se está confundiendo conocimiento directo y conocimiento reflejo. A ello cabría responder que, efectivamente, el objeto es irreal, es intencional. Por eso, lo mismo que decir que el yo pensado no piensa se puede decir que el fuego pensado no quema. Podría objetarse que el yo pensado no piensa, pero tampoco el fuego pensado quema. Sí, pero decir que el fuego pensado no quema es una denominación extrínseca para el fuego. En cambio, decir que el yo pensado no sea el yo real afecta al yo, tiene que ver con él; nos dice algo acerca del yo. Que el fuego pensado no quema nos dice muy poco acerca del fuego real, simplemente que el real quema.

Evidentemente, si no hubiese reflexión esto no se podría decir; el espíritu reflexiona. Pero la reflexión no es identidad. Esto ya lo vimos al comentar el texto de Tomas de Aquino: yo pienso que soy, pero eso no significa que ese yo pensado exista. La distinción entre actos permite sentar con mayor precisión que pensar es un acto y que lo pensado es la actualidad. El acto de pensar es el acto que se corresponde con la actualidad. Pues bien, esa actualidad no es existencial, no es la existencia en acto que está detrás, por así decirlo, del acto de pensar, porque el acto de pensar como tal es acto, pero no es acto de ser. De manera que, por muy reflexivo que sea el espíritu, esto es estructural, por decirlo de alguna manera. La existencia es irrepetible reflexivamente. No digo que no haya en cierto sentido reflexión¹⁵, pero la reflexión no es la identidad real, y eso es la filosofía trascendental, el *reddere in se ipsum* de Proclo¹⁶.

¹⁵ Polo acepta la *reflexión* sólo ampliamente tomada, es decir, como un modo de significar metafórico, pero no en sentido estricto, es decir, como si un acto de conocer se conociese a sí mismo. Y esto no lo admite a ningún nivel: ni en la criatura (en cualquier grado de su conocimiento) ni en el Creador: “hay dos nociones que no admito, y que me apartan tanto de Nietzsche como de la óptica clásica: que la noción de todo sea trascendental (la luz celeste de Nietzsche es el todo, como también lo es la fuerza), y que el conocimiento sea reflexivo”; *Nietzsche como pensador de dualidades (pro manuscrito, 153)*.

¹⁶ PROCLO mantiene que lo propio de los seres espirituales es el *reddere in se ipsum reditione com-*

De aquí arranca una cuestión, obsesiva para Heidegger, a saber, si el yo significa no encontrarse nunca. Para buscar un encontrarse hay que buscar otra cosa: *Befindlichkeit*. Existir para el yo significa no encontrarse nunca en los términos en que Hegel lo pretendía, según la identidad sujeto–objeto. El pensar está caracterizado por estar abocado a objeto. Heidegger deriva de aquí una consecuencia: el yo humano no es como sí mismo. Tal carencia es el eje elegido que dirige la atención y camina hacia un tratamiento riguroso de la cuestión de la existencia humana. En Heidegger esta dirección permanece sin recorrer, porque cuando aparece la existencia se pregunta de nuevo qué significa sí mismo para el yo; compromete el tema de la existencia preguntando qué significa sí mismo para un yo.

Ya hemos visto el problema del sí mismo (y así es como se interpreta la identidad) intentado resolver por Hegel en la síntesis suprema, en la identidad sujeto–objeto. De esta manera el sí mismo es concebido como el factor objetivo evidente requerido para el ensimismamiento. La descalificación de la objetividad impide considerar satisfactorias estas soluciones. Si por sí mismo se entiende un yo objetivado, habrá que decir que el yo tiene un sí mismo momificado. Si se espera encontrar el ámbito subjetivo del hombre en un concepto traído a la existencia, habrá que decir que la existencia humana no tiene nada que ver con el yo.

El sentido ordinario de la conciencia como conciencia de lo objetivo habrá de abandonarse, porque es inservible para resolver la cuestión del sí mismo. En efecto, cuando se dice que el sí mismo es un objeto, se dice al mismo tiempo que la conciencia es constitutiva del sí mismo como condición estructural, o lo que es igual, la subjetividad es lo autoclaro, la autopresencia. Pero la autopresencia es imposible. Aunque la conciencia ponga el objeto, el poner en cuanto tal no es objeto. De manera que al decir “A es A” se supone “A”. Esto quiere decir que “A” no es el ejercicio de la identidad. Cuando pienso “A es A”, “A” está supuesta. Esta observación vale para cualquier objeto; ningún objeto tiene valor real, pues no puede reducirse a sí realmente o activamente¹⁷.

Para que la descalificación del idealismo sea algo más que una objeción crítica, que sólo llega a consagrar la divergencia entre dos planteamientos, debe poseer alcance trascendental. Con otras palabras, debe aceptarse que en Hegel la concien-

pleta, que pueden volver sobre sí mismas con una vuelta completa. Esa tesis es comentada por TOMÁS DE AQUINO, por ejemplo en *De Veritate*, q. 1 a. 9.

¹⁷ Se trata de “la fórmula lógica de la identidad: *A es A*, supone a *A*”, *El acceso*, 80. Que *A* esté supuesta significa que es un objeto pensado, no una realidad. Precisamente por ser un objeto pensado exime a la realidad de ser real.

cia no es identidad, que Hegel no sólo ha falseado al hombre, como piensan Marx o Kierkegaard, sino que no ha llegado a advertir correctamente qué significa autoconciencia.

VI HABER Y EXISTIR, PENSAR Y SER

1. LA PERSONA ES ADEMÁS RESPECTO DEL PENSAR

Lo que se puede sacar de todo lo anteriormente expuesto es que *existir* en el hombre no es *haber*. La diferencia entre *ser* y *tener* es neta¹. Esta distinción ha sido tratada por algunos pensadores, por ejemplo por Marcel², pero a mi juicio éste no se llega a dar cuenta de qué significa, en su sentido más profundo, *haber*. El haber *qua talis* es el pensar³. Es decir, la operación de pensar es un acto, pero ese acto no es el ser. Por eso, sólo el hombre al conocer piensa, y esto no es lo mismo que la diferencia que hay entre el fuego pensado y el fuego efectivo. Así pues, la irreductibilidad del ser al haber es real como la existencia humana misma. No tiene para el hombre un valor puramente especulativo, sino un valor plenario. Por ello, si en la consideración extramental de la existencia el haber debe ser sustituido, abandonado, en antropología el haber debe ser explícitamente considerado desde el tema de la existencia.

Se puede decir que *para las cosas ser pensadas es una denominación extrínseca* y, por lo tanto, la existencia de la cosa no la *hay*; la *hay* cuando la pienso, pero eso no quiere decir que si no la pienso no *exista*. En cambio, en el caso del hombre la cosa no es tan tranquila, por decirlo así, porque al hombre no le es indiferente que

¹ Cfr. POLO, L., "Tener y dar. Reflexiones en torno a la segunda parte de la encíclica *Laborem exercens*", en *Estudios sobre la «Laborem exercens»*, BAC, Madrid, 1987, 201-230. Cfr. asimismo: PADIAL, J.J., *La antropología del tener según Leonardo Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 100, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

² Cfr. MARCEL, G., *Être et avoir*, Aubier-Montaigne, París, 1991.

³ Polo distingue diversos niveles jerárquicos de posesión humana: a) el más bajo es el tener según el cuerpo: la adscripción de cosas naturales y culturales; b) el tener intencional, es decir, el tener objetos pensados como tales presentes al acto de pensar; c) el tener hábitos y virtudes, que es más intrínseco que los precedentes. En el texto se alude al segundo tipo.

haya o no haya. Es decir, para las cosas es indiferente el pensar, pero para el hombre no es indiferente el pensar, puesto que el hombre piensa. Aunque el hombre no sea su pensar, el hombre está vinculado a su pensar. En cambio, la cosa está desvinculada del pensar.

Así pues, la consecuencia que se deduce de esto es que el tema del pensamiento en el hombre ha de considerarse desde el ser y no al revés, es decir, el ser desde el pensar. El tema del pensar remite al tema del ser, pero no lo resuelve. Que el hombre se tome como cosa pensable lleva implícito que se admite la actitud de reducción al objeto para resolver la cuestión del sí mismo. Pero eso es justamente lo que trato de mostrar que no es así. Hay un cambio de actitud intrínseca, y la sustitución de contenidos no resuelve la cuestión. No se trata de un contenido concreto, sino que en general esto es insuficiente. En suma, ningún proceso, ni el dialéctico, ni ningún otro, puede llevar a que *haya yo*. La imposibilidad de un propio conocimiento según la conciencia no puede ser remediada, porque se ancla en la propia constitución trascendental del hombre, en la cual el pensar acontece. *El pensar remite al ser, pero el ser no remite al pensar*. Si quiero encontrar mi ser en el pensar no lo encuentro; ahora, el pensar me remite al ser, pero de esta curiosa manera.

Si *existir* no es *haber*, va dicho que además del pensar está la existencia. Para que se piense se precisa la existencia humana, pero la existencia humana tiene que ser *además* (que es un trascendental personal). La cosa puede resultar trivial, pero deja de serlo cuando se advierte que no se dice en sentido causalista, es decir, el que además de pensar esté la existencia no significa que la existencia sea la *causa* del pensar, porque existir no es pensar⁴. El sentido de *además* no es teórico. Al decir que además de pensar está la existencia no nos movemos en una dirección mental en cuyo término la existencia humana se advierta.

Con lo anteriormente dicho nos salimos de toda dirección puramente mental. La imposibilidad de la existencia según el pensar se apoya en el adverbio: es que soy *además*. Esto también se puede expresar diciendo que la existencia está implícita en el pensar, pero no por el lado del objeto sino del sujeto. Pero esa existencia es justamente lo que el objeto no aclara. Si lo claro no remite a la existencia humana en otro sentido que en el de no relacionarse con ella según una relación añadida del orden de lo claro, Hegel se equivoca. Para Hegel la subjetividad no es sí misma

⁴ Según Polo, los trascendentales personales ni causan ni son causados. El modelo causal sirve para explicar la realidad física, pero no la realidad espiritual humana. Por ejemplo, uno de esos trascendentales es la libertad personal. Es claro que ésta ni causa ni es causada, pues si lo fuera sería contradictorio. Con todo, ello no indica que sea independiente, sino que su vinculación es libre.

mientras no esté perfectamente objetivada; conocer absolutamente es ser sujeto absolutamente. Yo soy un yo, pero eso no tiene nada que ver con que me realice pensando⁵, sino todo lo contrario: a la existencia humana le corresponde el adverbio.

En suma, lo decisivo es la advertencia de que el hombre no es autoconsciente, no por una falta de objeto (porque objetivamente sí es consciente), sino porque la existencia humana es *además*; o lo que es igual, la conciencia tiene una dimensión de claridad y otra existencial y no coinciden porque una es *más* que la otra. Si el ser del pensar es enteramente sobrante respecto del pensar ¿qué se saca de aquí? Que el hombre no está destinado a pensar, el en sí del hombre no es pensar; el hombre está abierto al ser más allá del pensar⁶. Por tanto, el concepto de autoconciencia, que parece lo más elevado, es limitado, no es lo más alto; el carácter de *además* lo pone de manifiesto. Por tanto, la noción de “pensamiento del pensamiento” se puede admitir, pero desde el punto de vista existencial queda descalificada, porque no tiene en cuenta el carácter de *además*.

2. LA IMPOSIBILIDAD HEIDEGGERIANA DE LA AUTOCONCIENCIA

De lo que precede parece concluirse que el singular no puede ser objeto del intelecto. Eso es aristotélico: el individuo es inefable, no conocemos más que lo universal. Pero ésta es otra cuestión. Yo no digo que el yo sea individuo; el yo va más allá que el pensar, es *además*⁷. Pero ¿cómo va a ser un *singulum*? El singular está coartado, pero el hombre, que pensando es en cierto modo todas las cosas, en tanto que existe es *además*. Suelo decir que el hombre es radicalmente insatisfecho, por eso la idea de que al hombre se le puede satisfacer, la idea de satisfacer necesidades es

⁵ Como es obvio, la dignidad humana no depende de las realizaciones intelectuales, sino que es previa y superior a ellas.

⁶ En consecuencia, la felicidad humana no puede residir en un acto de la inteligencia o de la voluntad (potencias al fin y al cabo), como sostenía la tradición medieval, sino que incidirá directamente en la elevación del acto de ser personal.

⁷ Es pertinente insistir en que en la época en que fue dictado este Curso Polo todavía no distinguía entre *yo* y *persona* como lo ha hecho después. Por eso dice del yo que es *además*, carácter que más tarde asignará exclusivamente a la persona. Con todo, ya había subrayado que el yo es superior e irreductible al pensar. Posteriormente concretará esa superioridad manifestando que el yo equivale al hábito de la *sindéresis*, que es el que activa, ilumina, a la inteligencia.

errónea, es superficial. Todo esto está en el orden trascendental, no tiene que ver con lo singular.

Desde Parménides el absoluto se concibe como ser y pensar a la vez⁸. En Aristóteles también el acto puro es el pensamiento del pensamiento y en general autoconciencia. Ahora, sin embargo, queda al descubierto un problema en el que no se ha detenido suficientemente la atención: en efecto, no basta decir que la autoconciencia significa conocerse a sí mismo para resolver el problema en su entera significación. Sin embargo, es patente, después de las consideraciones que anteceden, que la inteligencia humana es incapaz en absoluto de saber qué significa autoconciencia como ser y, por lo tanto, qué significa como realidad ser personal. Esto quiere decir que es incapaz de determinar el sentido auténtico de la palabra autoconciencia. Esta imposibilidad es rigurosamente paralela al tan llevado valor metafísico que aqueja al argumento ontológico, asunto que he tratado muchas veces⁹.

Atendiendo a las observaciones que se han hecho diremos que así como no es posible, en rigor, encontrar la existencia a partir de un análisis de la idea de finitud (Leibniz), tampoco es posible encontrarla en la idea de autoconciencia (Hegel). Pero ahora la imposibilidad está cargada de sentido, va ligada a la advertencia de que con ello queda descalificada la idea de la autoconciencia en cuanto concentración noética de sí, puesto que lo que impide en el hombre la autoconciencia como idea es la existencia (Heidegger).

Volvamos de nuevo a Heidegger para darnos cuenta de que este autor se queda corto otra vez. Como objeto el hombre no existe, pero a pesar de ello el hombre existe. No *hay* sin existencia humana, pero por eso mismo la existencia humana no la *hay*. Las consecuencias que Heidegger saca de la inidentidad de existencia y objeto en el hombre son más bien una cierta dirección que Heidegger imprime en su atención, más que un paso a una consideración trascendental de la existencia huma-

⁸ Cfr. PIÁ-TARAZONA, S., “La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo: sus precedentes y una propuesta de prolongación”, *Futurizar el presente. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, 259-282.

⁹ Cfr. *Curso de teoría*, III. Cfr. también: BALIBREA, M.A., *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 98, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 106, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000; “La crítica de Polo al argumento anselmiano”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 373-380; “El argumento ontológico y los primeros principios de la metafísica”, *Studia Poliana*, 2001 (3), 127-143.

na. En efecto, todo el pensamiento heideggeriano se reduce en *Ser y Tiempo* a una transformación del error de categoría lógica en realidad. *Ser y Tiempo* es una peculiar versión del maniqueísmo.

Si la existencia humana es irreductible al objeto y, sin embargo, *no hay sin existencia humana*, quiere decir, según Heidegger, que la existencia humana se equivoca (así interpreto yo a Heidegger). El error no es un asunto teórico: nuestra existencia es errónea. Esto también lo comenta Sartre trivializando a Heidegger. Aunque también Heidegger se equivoca, lo que él dice es que cuando pensamos nos equivocamos, no porque sea falso lo que pensamos, sino porque no somos lo que pensamos. Si se entiende el error como una categoría puramente mental en el orden de los objetos, debe referirse a una primaria situación de verdad; equivocarse significaría no estar en la verdad, lo cual implica al menos una posibilidad de estar en la verdad. En Heidegger tal posibilidad está cerrada, carece de sentido¹⁰.

El error heideggeriano no está en función de ninguna verdad posible o alcanzable (señalemos de paso que esto tiene una semejanza más que estructural con la posición de Lutero). Lutero, en definitiva, no dice que el hombre esté privado de libertad, sino que esa privación es positivamente el ser humano. No se trata de una privación de libertad, sino de una producción o realidad de lo que desde un punto de vista noético llamamos privación, pero que realmente debe llamarse hombre.

De un modo muy similar, Heidegger dibuja el error como error real: no es que el hombre se equivoque porque el error aparezca en el horizonte vital; el error humano no depende de un error objetivo comparable con la verdad objetiva, sino al revés, lo objetivo es constitutivamente error tan sólo para el hombre. La existencia está así en juego: al equivocarse el hombre, la equivocación es sí mismo. Más en concreto, la existencia humana es un lamento por medio del aclarar; aclarar termina en lo claro, pero lo claro no es sí mismo y esto es un error. Con otras palabras, que el conocimiento humano no sea una autoconciencia afecta al hombre.

Esto –como digo– se parece mucho a Lutero; es muy difícil que un católico entienda a Lutero. (Santa Teresa, por cierto, es la refutación de Lutero, no una refutación temática, sino vital, porque Santa Teresa vive de modo no luterano). Pero Heidegger dice que no cabe duda de que el hombre piensa, pero con el pensar no se encuentra a sí mismo; luego el pensar es una equivocación. ¿Por qué? Porque de antemano al pensar está en juego la existencia. El sentido humano del conocimiento

¹⁰ Cfr., a este propósito, BERCIANO, M., “Heidegger: antropología problemática”, *Propuestas antropológicas del s. XX*, Pamplona, Eunsa, 2004.

no proviene de lo conocido, todo su sentido se reduce a ser cifra de un problema existencial.

La expresión “estar en juego”¹¹ puede significar, primero, que alguien se juega el ser en la conciencia, porque los resultados a alcanzar en y por ésta decidirán su suerte. Cabe entonces, por lo menos, la posibilidad de un fracaso, pero también de un éxito. Puede decirse que la conciencia es suficiente para las necesidades existenciales de alguien. La conciencia es un conjunto de posibilidades, dice Heidegger, cuyo acertado desarrollo o actualización comporta la perfección del sujeto, y ésta es la condición griega del hombre. Cuando a partir del Renacimiento la retracción del cristianismo lleva a una gran parte de Occidente a adoptar una solución humanística de la novedad del recuerdo griego, ésta culmina después de la revelación racionalista en el tema hegeliano para el cual la conciencia es el elemento infalible y necesario de la culminación del hombre. Empero, la dimensión más profunda del hegelianismo reaparece después de Hegel como el tema del fracaso constitutivo del egocentrismo. Con ello queda cerrada la curva de la filosofía moderna al mismo tiempo que se cierra una época cultural.

En segundo lugar, con esa expresión puede pensarse que alguien se juega el ser en la conciencia en el sentido de que ya de antemano todo está decidido. En esta segunda dirección alguien no confía su suerte en y a las posibles adquisiciones de la conciencia; no confía el cumplimiento de sus más profundas necesidades a ningún dinamismo consciente que funcione desde sí, sino que determina el valor de tal dinamismo desde una previa existencia. “Estar en juego” significa ahora ser aceptado por los resultados del pensar, pero sólo en cuanto que estos son admitidos a partir de la profunda y fundamental existencia. Alguien existe con conciencia, pero la conciencia no posee un funcionamiento propio mediante el cual sobrevengan los objetos como realidades originalmente nuevas que equivalgan a un modo de ser no prefigurable en algún sentido desde un punto de partida, es decir, perfectivo.

En Heidegger la estructura ser-pensar se logra dotándola directamente de una significación real originariamente ya determinante e incapaz por eso de todo progreso; y ésta es la definición que Heidegger da de la *sorge* (ocuparse). *Sorge* es ocuparse de cosas en función de una recensión de sí mismo. ¿Pero cómo? Encontrándose ya en el mundo; ser ya en el mundo encontrando: *preserse*. *Preserse* debe considerarse en conexión estrecha con los otros pretéritos. Empero, antes conviene señalar que *preserse* lleva en el “se” la alusión a sí mismo: *preser* es posible sólo por el “se”. La primaria condición de posibilidad de *preser* no es el “ser ya en el

¹¹ Cfr. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, Introducción, cap. 1,4.

mundo”, sino el “se” como condición de posibilidad. Por lo tanto, en el *preses*, en el *pre-esse*, la presencia del “se” indica la realidad de un “es” ausente.

3. DE LA PRETENSIÓN DE AUTOCONCIENCIA A LA ANGUSTIA

La diferencia de lo que propone Heidegger con Hegel es muy clara: “sí mismo”, dice Hegel, no es real sino como efectivamente presente; la identidad sujeto–objeto o se cumple o no es real. Por lo mismo, el sujeto no entraña al objeto sino en cuanto objeto. Ninguno de los dos términos de la identidad se determina englobando en sí mismo la realidad del otro; justo por ello la conciencia se concibe como nexo y no como previamente anclada en la existencia. En último término, la realidad de sí mismo depende del darse negándose a la estructura sujeto–objeto, de tal manera que el sí mismo del sujeto no puede buscarse en la función sujeto, sino en los dos.

Paralelamente, la ausencia de identidad solamente se concreta como momento dialéctico anterior, es decir, como momento colocado en un proceso provisto de un término común. Pero cabe pensar, dice Heidegger, que la identidad no puede sobrevenir, no se puede alcanzar, de un lado, porque está descalificada la función objeto; pero además, porque tal descalificación se apoya en lo que podría llamarse una resistencia del sujeto a abandonar su exigencia de identidad, que es consecuencia inmediata del carácter añadido de la existencia humana (carácter de *además*). Tal exigencia está radicada en el sujeto hasta el punto de convertir la conciencia en una *cifra* de su sentido. Esa es la existencia donde ha surgido ya el tema de sí mismo, de aquí que tal tema no pueda seguir desviándose y se transforme en un problema insoluble, aunque no por insoluble menos real; y éste es el error en el sentido heideggeriano.

Como se conoce siendo y no al revés, el sentido del conocer está ya consumado de antemano. El sentido de la existencia funciona como una determinación previa, y no cabe una culminación o una satisfacción por medio de los resultados que pudieran proporcionar un estatuto neutral del pensamiento. Esto desemboca y se concreta en admitir la realidad del no cumplimiento de la identidad: el sí mismo no es idéntico. El hombre se pretende a sí mismo y se encuentra con que esa pretensión es irrealizable, porque al intentar realizarla lo que hace es encontrarse en el mundo pensando y actuando, etc.

Desde luego esta concepción es más rigurosa que la hegeliana, hasta el punto que una comparación entre el modo hegeliano de conseguir el paso del sujeto al

objeto y la inversión hegeliana de una reserva del sí mismo al punto de partida existencial, revela que Heidegger ha llevado el pensamiento hasta el punto de partida de la realidad de la contradicción, tarea que en Hegel no está cumplida. Realmente quien piensa la contradicción es Heidegger, no Hegel. Hegel no ha llevado su atención a la advertencia de que para hablar de contradicción se precisa intentar determinar su ser. Hegel ve la contradicción desde la mera ausencia de lo que él entiende por identidad, y eso supone una laguna para el sistema, pero una laguna decisiva, porque si se intenta ver la contradicción como realidad, la dialéctica se hace imposible. La noción de dialéctica es posible tan sólo si no se lleva la idea de advertencia de sí mismo hasta el final.

La concepción del *preser* está representada por el ser ya en el mundo, pero justamente el mundo es la realidad de la ausencia del ser. Con otras palabras, el ser está realmente ausente como mundo, y por ello ser ya en el mundo es tan sólo posible en forma de ausencia de sí. El mundo es lo que yo no soy; el mundo es sólo cuando me pretendo y, por lo tanto, mi pretensión es radicalmente una equivocación¹².

Heidegger sigue siendo, por así decirlo, egocentrista. Pero el egocentrismo está sujeto a una *cifra* insoluble: quien se empeña en ser sí mismo no se encuentra nunca. Por eso el encuentro del ente intramundano no es sino la forma concreta de ausencia. En cierto sentido, entender el mundo como ausencia de sí no tiene ninguna justificación. Desde luego Heidegger se esfuerza en mostrar su concreta noción de mundo a la que responden una serie de caracteres del conjunto de objetividades y de *prágmatas* con tal de que justifiquen su interpretación. Pero no es esto lo más importante del concepto de mundo, sino precisar la última razón de que el mundo, el todo de lo posible, tenga que verse como realidad de la ausencia de sí. Es decir, el estar en el mundo está logrado desde el carácter exigitivo de la existencia humana.

Para Heidegger la existencia humana es una anterioridad respecto del objeto; objeto sin fundamento que busca fundamento, pero no lo puede encontrar, pues en vez del fundamento encuentra el ente, y entonces pregunta sobre el sentido del ser. Sin embargo, al final la pregunta queda sin contestación. Por tanto, todo lo que signifique dirigir directamente la mirada a la existencia para pensarla, se sale fuera de la dirección en la que Hegel la advierte. La existencia para Heidegger es una estructura de inidentidad como puro fracaso de una pretensión de identidad.

¹² Cfr. PADIAL, J.J., "Aspectos gnoseológicos de la noción de mundo", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 901-910.

Como ya se adelantó, el problema del principio en la filosofía existencialista es el hallazgo de un modo de acceso a la existencia de manera que esta última no se escape. Heidegger caracteriza este privilegiado modo de acceso como *sentimiento*. Ahora bien, el sentimiento no lleva a cabo un equivalente de la tarea que Hegel encomienda al pensamiento: el sentimiento no es un nexo de identidad y mucho menos la identidad de la existencia. Pero, por otra parte, al sentimiento corresponde lo que llamaremos el ser despertado en orden a la cosa, es decir, establecer una relación con el objeto que no es objetiva.

Heidegger ve en el sentimiento la concreta patentización de la existencia humana, la manifestación o expresión de su sentido. Por eso su interpretación del sentimiento es llevada a coincidir con su concepción de la existencia. Consecuentemente, el sentimentalismo fundamental de Heidegger no es un irracionalismo, sino el existencialismo como filosofía acerca de la existencia humana, en cuanto que comporta un propio y peculiar sentido. Heidegger es muy explícito; en *Ser y Tiempo* escribe que al sentido del ser no puede colocársele nunca en oposición a los entes o al ser en cuanto fundamento sustentante de lo ausente, porque el fundamento es algo que sólo resulta accesible como sentido, aun cuando se tratara del abismo sin fondo de la falta de sentido. Y al tratar de la *angustia* señala lo mismo: la angustia singulariza y abre el ser ahí como *solus ipse*. Este solipsismo existencial está tan lejos de instituir una cosa sujeto aislada en el terreno vacío de un tener lugar sin mundo, que pone al *ser ahí* justamente en un sentido extremo ante su mundo como mundo, y por ello ante sí mismo como ser en el mundo. Y esa es la *angustia*: una posibilidad radical del ser ahí a una con el ser ahí mismo. La angustia es la posibilidad de ser del *Dasein* enteramente inseparable del *Dasein* abierto; la *angustia* es el sentimiento radical.

Desde luego esta interpretación del sentimiento no es fenomenológicamente neutral, lo cual es, en rigor, imposible, porque el hombre no puede asomarse al sentimiento sin estar en el asomarse. El sentimiento no puede ser entendido como una relación de identidad, es decir, no puede ser paralelo a la interpretación hegeliana de la conciencia por varias razones, entre las cuales está que el sentimiento coincide consigo mismo no apelando a un absoluto, sino en la forma de un acontecer. El sentimiento no se para, sino que fluye; pero no fluye como un vacío, sino lleno de sí, y lleno de sí no aboca a ninguna identidad (Rousseau está detrás de esto).

En definitiva, el sentimiento no es proporcionador de su propio sentido, sino en tanto que es proporcionador del sentido del sujeto. Esto es bastante claro: sin cosas no aparece el sentimiento, pero, al aparecer el sentimiento, la cosa para mí no sólo tiene sentido como tal cosa, sino como sentimiento. Este sentido sentimental entra-

ña, según Heidegger, una sustitución del contenido existencial, para lo cual, para sentar esto último, se requiere imprimir una especial dirección a la *atención*. Esta dirección depende de la consideración de la pregunta por el sí mismo. Resulta que la esencia no es sí mismo, pero a la vez yo siento algo, y el algo sentido tiene carácter de *tono*. Si me fío de ese tono, me remitiré a lo objetivo como a una determinada instancia: si tengo un placer recurriré a la cosa placentera; si quiero evitar el dolor, evitaré la cosa que me causa dolor. Pero, en el fondo, se admite que mi nexo con lo objetivo es el sentimiento, es decir, que este último viene a presidir la conciencia.

El sentimiento viene a entenderse como un ser yo aceptado por medio de la cosa en forma de tono sentimental. En rigor se viene a afirmar que la cosa no es para mí cosa, sino también sentimiento. Ahora bien, por mucho que el sentimiento se refiera a la cosa, lo que de ninguna manera hace es darme una esencia. Por eso el sentido de la referencia en cuanto tal no puede pasar de ser una información de lo que me pasa a mí. Cuando me fío del tono del sentimiento lo objetivo en cierta manera, pero ¿qué pasa cuando no me fío del tono del sentimiento? Es decir, cuando en vez de admitir el tono, me pregunto acerca del sentido que para mí tiene el tono, no como algo, sino como el hecho de tener sentido. Esta pregunta, desde luego, es posible: siento placer o displacer, pero ¿qué sentido tiene el placer? Cuando se pide al sentimiento que informe, no de su tono sino de su existencia, lo que se saca es que la existencia humana se refiere a sí misma, siendo el tener sentimientos su primer constitutivo en el ámbito del problema existencial.

Pedirle al sentimiento algo más que tono es lo mismo que no fiarse de él. Pero entonces su carácter de despertador adquiere una significación precisa que suplanta la del tono. El hecho de que la cosa sea para mí sentimiento me carga a mí de un sentido negativo. Por eso la *angustia* podría definirse brevemente como el sentimiento de tener sentimiento, es decir, el sentido existencial del sentido. Insisto en que es incorrecto pensar que la filosofía de Heidegger es irracional, más bien es lo opuesto: la revelación de la angustia es la crítica existencial del sentido. Así pues, en Heidegger la determinación del sentimiento se lleva a cabo al margen de su discutido carácter intencional. Por eso se dice que la angustia es angustia *de nada*. Heidegger hace una descripción muy bonita de los sentimientos: la angustia no es el temor; el miedo es siempre miedo “de”, pero la angustia no tiene causa, la angustia es angustia *de nada*. ¿Pero eso qué es? Es la pretensión de sí mismo en tanto que fracasada.

4. PRETENSIÓN DE SÍ E IDENTIDAD

En rigor lo que hay en la filosofía moderna es una pretensión de identidad, y eso resulta claro en *Ser y Tiempo*: si no soy idéntico tengo que llegar a serlo; esa es mi pretensión radical, aquello a lo que ya estoy decidido de tal manera que mi decisión no la puedo cambiar: yo soy yo mismo en mi pretensión de mí mismo. Pues bien, si esa pretensión de mí mismo la llevo a la conciencia, la conciencia tiene que ser *autoconciencia*. Pero si me doy cuenta de que esa pretensión no se cumple en la conciencia, ni en ninguno de los caminos por los que se ha buscado, sencillamente porque todo es distinto de la pretensión (el yo pensado no piensa), entonces, cuando llego a eso, es cuando me quedo en el puro fracaso. En suma, para Heidegger el pensar no tiene ningún tipo noético de realidad. Desde este ángulo la fórmula de esencia del *ser ahí* significa que, en tanto que no puede ser ahí objetivándose, lo que llamamos actividades humanas, el pensar por ejemplo, son susceptibles de descubrimiento, pero se trata de un descubrimiento que supone la estructura previa, la decisión radical de ser sí mismo irrealizada.

Esta temática tiene su lado desagradable, por decirlo así. Por eso para Heidegger el hombre es un *ser para la muerte*. Desde Heidegger la muerte está de moda. Pero: si se hubiera dado cuenta de que el yo es *además*, jamás hubiera dicho que el hombre es pretensión de sí, porque realmente muy poco tendría que ser el yo para querer ser pretensión de sí de entrada. Pero además, no lo es, porque como es *además* no puede ser pretensión de sí. El carácter de *además* refuta a Heidegger, y como Heidegger ha refutado a todo el idealismo, ya estamos libres, tenemos campo abierto, estamos en franquía.

Se expone esto de una manera muy rápida: si se empecina en ser sí mismo se termina en la conciencia de fracaso, y la conciencia de fracaso, como no sabe qué hacer con ella, la llamará sentimiento, y el sentimiento privilegiado es la angustia; la angustia es la angustia de nada; es una ausencia de sí que no es que no aparezca, sino que estoy abocado a ella. ¿Pero si soy *además*? Entonces no me angustio, porque eso no es un fracaso mío, pues yo no me pretendo, y no me pretendo porque soy *además*. ¿No se da cuenta de que lo contrario a eso es reducirse? Si soy *además* soy *libre*, estoy destinado a ser libre, no estoy atrapado.

Lutero no dice que el hombre no sea libre, sino que ser libre es estar atrapado por el laborismo trascendental. El hombre es constitutivamente pecador, pero no en un sentido constitutivo ontológico griego, sino que eso es la libertad: tengo una libertad esclava; yo ya he decidido y no puedo desdecirme; ¿y qué he decidido? Ser sí mismo. Pero nunca lo podré ser, porque para eso haría falta la identidad, y la

identidad está truncada en todo lo que encuentro (lo que Heidegger llama angustia). Entonces, la refutación de esta pretensión es el carácter de *además*; yo sé que pienso, pero no soy el pensar; no me agoto en eso y por ello soy libre, no estoy predefinido. La libertad no es indeterminación. La libertad no es una determinación previa, pero eso no quiere decir que sea indeterminación¹³.

La tarea de la libertad es la tarea de descubrir, de encontrar, pero no es ver si soy idéntico, porque entonces no sería libre. La libertad tampoco es la irresponsabilidad. La libertad es referente al *futuro*; esto es muy difícil de expresar: el hombre es futuridad, el *además* apela al futuro; si soy *además* todo está por ser¹⁴. Yo no tengo una referencia a mí mismo previa y constitutiva (por lo menos desde que estoy bautizado; antes, con el pecado original, imposible de saber). Es distinto decir que yo significa *además* asomado a mi esencia, sin pretender que mi esencia satisfaga ninguna prepretensión, porque no pretendo ser idéntico ni mí mismo, ya que eso es una necesidad si soy *además*. Me ocupo del ente intramundano, pero eso me tiene sin cuidado de un modo sano.

5. DE LA PRETENSIÓN DE SÍ A ESTAR A LA ESPERA

Heidegger viene a confesar que no había ido más allá de Nietzsche. Esa es seguramente la razón por la que aparece un giro, una nueva fase en la filosofía de Heidegger que persigue, a mi modo de ver, eliminar la voluntad de poder. Se trata de una filosofía que deje atrás la voluntad de poder. Si es cierto el diagnóstico nietzscheano de que toda la filosofía está dominada por el poder (curiosa interpretación de la potencia aristotélica), entonces la filosofía que busca Heidegger es distinta de la vieja tesis de *Ser y Tiempo* de que la metafísica no era la ontología. Eso, que es su originalidad, que Heidegger reclama como propio en *Ser y Tiempo*, no se escapa de Nietzsche. La diferencia ontológica no se separa de Nietzsche porque es una pretensión de sí mismo, y la pregunta por el sentido del ser es un ataque al ser, una pretensión de conquista o de poder sobre el ser. Heidegger necesita replantear la cosa de manera que la voluntad de poder quede atrás.

¹³ La libertad personal es un radical trascendental. Cfr. *Antropología*, I, IIIª Parte, cap. IV: *La libertad*.

¹⁴ Cfr. mi trabajo: "El carácter futurizante del entendimiento agente", *Futurizar el presente*, ed. cit.

El punto de partida que toma Heidegger no es tan distinto sino una variante: si antes preguntaba por el *sentido del ser* y éste se revelaba como *nada* que se correspondía con la *Befindlichkeit*, esa pretensión era también una voluntad de poder. Ahora Heidegger da la vuelta al asunto: no podemos atacar al ser; no podemos ser lo que nosotros queramos, sino que el ser tiene una iniciativa propia que se nos manifiesta de tal manera que esa manifestación nunca es completa. Nosotros somos el ser que se corresponde con la manifestación del ser, somos lo claro, el clarificante de la manifestación del ser, pero sólo de esa manifestación, y clarificamos en la medida en que la manifestación se manifiesta, pero eso está sujeto a la voluntad del ser.

Esta tesis comporta que también la noción de historia varía; ahora lo histórico es que el ser se manifiesta de una u otra manera, y también que se manifiesta más o menos. Hay épocas en que el ser se manifiesta mucho y no estamos tan a oscuras, y otras en que se manifiesta poco. Esto es una especie de transposición de la voluntad: como nuestra pretensión es inane, lo mejor es que estemos a la espera.

Esa nueva situación del hombre que ya no es pretensión de sí, esa nueva *Befindlichkeit*, que no es la angustia, sino que es un conformarse, una especie de fatalismo, es la serenidad, o también el desprendimiento, hacer de la necesidad virtud. Tenemos que estar en paz; podemos hacer por nuestra parte algo, pero la iniciativa radical es del ser. Al ser no lo podemos atacar, no podemos querer sacar de él algo más que lo que da. Podemos estar atentos y no dedicarnos a construir armazones técnicos que aprisionen el sentido del ser y que son estériles, pero entonces nos hacemos triviales. La obra de Heidegger *Identidad y diferencia* ya está en esta línea.

La verdad es que esta segunda tesis no es convincente, pues si bien es un estado de ánimo distinto de la angustia, porque esto es estar conforme, parece que esto es *pasivo*, que es un sometimiento al ser. El ser tal como lo nombra Heidegger es una especie de instancia reveladora que se nos manifiesta, aunque es imposible que la manifestación sea total. Habría que ver hasta que punto Heidegger deja pendiente esa imposibilidad, porque pudiera haber otro *ipse* capaz de recibirla.

En este momento Heidegger muestra su alma de campesino, una especie de ecologismo “avant la lettre”, su desprecio de la técnica; quizá por aquí es por donde puede decirse que Heidegger tiene cierta afinidad con el nazismo, pero es una afinidad ingenua: el valor de la tierra. La tierra se parece mucho al ser porque la tierra es para Heidegger aquello que se presta a la manifestación; la tierra forma par con el mundo (el mundo ahora es lo manifiesto). La pretensión de sí mismo queda acallada y el hombre habita sobre la tierra recibiendo la manifestación del ser; ahí hay algo latente. Más bien seguimos con el asunto de la finitud, pero ahora es una finitud

aceptada; aquí hay un *traspaso de la voluntad al ser*; es una especie de *voluntarismo trascendental* no atribuido al sujeto. Esa voluntad del ser, o ese *ser como voluntad*, se manifiesta como se manifiesta y cuando quiere, y no se le puede pedir cuentas.

Aquí hay una especie de oclusión. Así como la angustia era un ocultamiento de sentido hacia el que yo me dirigía para desvelarlo (el método de *Ser y Tiempo* es la pregunta *-frage-*), en la *Gelassenheit* el ser ya se me irá dando, pero ya no hay preguntas. Heidegger –a mi modo de ver– siempre pensó que el hombre es merecedor de ese desvelamiento. Aquí se nota la influencia de Hölderlin, que fue uno de los autores favoritos de Heidegger. Hölderlin es un romántico que siente la existencia como un viaje con retorno; es la añoranza del hogar. Este es otro de los temas que tiene que ver con ese sentido de apego al terruño, ese carácter rústico que es uno de los componentes de la personalidad de Martin Heidegger. Nosotros nos aventuramos, y cuando nos aventuramos nos extrañamos, y entonces recobramos con más fuerza nuestra primitiva situación, nuestra tradición, nuestro hogar, nuestra patria. Eso es un reencuentro tranquilo consigo mismo. En Heidegger hay un rechazo de eso que se declara en el *Fausto* de Goethe: “en el principio era la acción”. La acción es el viaje, pero el último sentido del viaje es el retorno al hogar.

Es una estética muy curiosa del habitar, o una interpretación del hombre como habitante. El hombre es un ser noble, esa es la idea de Hölderlin; la grandeza del hombre consiste en una especie de fidelidad que tiene mucho de nostalgia cuando uno se aleja del hogar y, cuando retorna, recobra todo su valor. Es como el retorno del hijo pródigo; cuando se va, la acción se pone en marcha, uno está tentado por lo que sea e intenta hacer algo, pero luego se da cuenta de que valía más aquello.

En esta segunda parte de la filosofía de Heidegger hay un recurso a grandes poetas alemanes, sobre todo a Rilke; a pesar de ello, en el llamado segundo Heidegger comparece la idea de que el hombre es un ser que tiene mérito, y que puede desmerecer también. Según el mérito que tiene se le revela el ser; el hombre es una cierta medida del ser. Pero el ser no puede superar esa medida: el ser no se le puede revelar al hombre más de lo que se le revela, porque el hombre, siendo meritorio, siendo noble (el tema del hombre noble está también aquí), tiene sus límites que son intraspasables hacia arriba. Lo que sí puede es traicionar, ser traidor, pero entonces la manifestación del ser se hace más débil. Ese hacerse más débil es ese extrañamiento en el que el hombre intenta construir, es una situación de producción en la que el hombre pierde su raíz, su hogar. El hombre queda entonces aprisionado, y en ese aprisionamiento tiene lugar un descenso de la luz manifestativa: el hombre se hace menos capaz.

En esa época le preguntaron a Heidegger cuándo volvería a haber filosofía, y contestó que no lo sabía. Entonces le preguntaron acerca cuál era gran obstáculo que había para la filosofía y contestó: la *cibernética*¹⁵. A este planteamiento se puede objetar que Heidegger entiende la producción exclusivamente como algo técnico; porque el arte también es producción, y él recurre a los poetas. Pero ¿en qué sentido entiende la poesía? La poesía tiene que ver con el lenguaje. El lenguaje, para Heidegger, más que producción, más que ataque a la realidad, es la articulación de lo mismo que se manifiesta, pero con un gran respeto que consiste en lo siguiente: en el arte lo importante es la obra. El hombre al poner por obra el arte está en la obra. La obra de arte para Heidegger no tiene nada que ver con una estética entendida como expresión de la subjetividad, sino que el arte es el lenguaje en tanto que el lenguaje es la *Lichtung*, ahí donde está la claridad de lo manifiesto. La obra de arte pone por obra lo manifiesto en la misma medida en que no hay sentido subjetivo y el sujeto no tiene esa pretensión; el hombre ahora está, por así decirlo, transformado en un espejo de la realidad, pero ya no tiene fondo puesto que todo depende de su correlación con el ser y la iniciativa es del ser.

A mí juicio esto parece una abdicación. A otros podría parecerles una situación respetuosa y, efectivamente, así se puede interpretar una reacción frente a la voluntad de poder: tenemos que abdicar de la voluntad de poder, y eso significa que hay que estar tranquilos. Pero este estar tranquilos es una espera, que no anula nuestra actividad, que no la remite a esa situación de lucidez limitada. Esto es una especie de conformismo; para arrancar la voluntad de poder del todo se queda uno en una situación de subordinación. Esta situación de subordinación no me convence, porque no es situación de adoración¹⁶. Dicho de otra manera, para Heidegger el hombre es un ser que habla, pero no le habla a Dios o al ser, sino que su hablar no es más que la articulación de la manifestación según su propia capacidad. Esto es algo así como un culto muy respetuoso en el que no nos podemos asomar al velamiento profundo del ser. ¡Qué distinto es esto al pasaje de la Biblia en que Jacob lucha con Dios! Resulta complicado explicarlo; se trata de una especie de resignación, un sentido de subordinación sin atreverse a nada: así somos, así se nos da el ser, pero no del todo, porque somos medida y en esa medida se nos da. Pero de todas mane-

¹⁵ Tampoco en este punto Polo está de acuerdo con Heidegger. Cfr. “La cibernética como lógica de la vida”, *Studia Poliana*, 4 (2002), 9-17.

¹⁶ En *Nietzsche como pensador de dualidades* Polo escribe al respecto: “Mi discrepancia con la *Gelassenheit* es que expresa una subordinación excesiva respecto del ser, o lo que es igual, que olvida que la persona humana también es un sentido del ser y no un mero ente” (*pro manuscripto*, 173).

ras lo decisivo es que ahora la iniciativa depende del ser; yo no puedo conseguir nada, he renunciado a la voluntad de poder.

6. VOLUNTAD DE PODER Y YO NIETZSCHEANOS

Otra cuestión es si la voluntad de poder es algo que tiene algún interés. Es decir, esto depende de la importancia que se conceda al pensamiento de Nietzsche¹⁷. Heidegger le concede demasiada importancia a la tranquilidad. Y esa *Gelassenheit* como una especie de rechazo de Nietzsche es, en el fondo, una actitud a la que se le da un alcance injustificado. En realidad, aunque pueda parecer lo contrario, la voluntad de poder no puede ser un concepto fundamental. Eso no quiere decir que no haya que tener en cuenta a Nietzsche, pero como principio hermenéutico la voluntad de poder no es un principio definitivo, porque no vale para el yo.

Que no valga para el yo está muy claramente expuesto por Nietzsche mismo. Como exaltación vitalista, como manera filosófica de entender la evolución, la voluntad de poder puede ser una noción que sirva para explicar cosas desde el protozoo: la vida es superación, quiere llegar a más, la vida es potencia natural como un ir a más. Como ir a más, es un viaje que no tiene arraigo; frente a Hölderlin, Nietzsche sería un desarraigado. Nietzsche lo que no quiere es ser hijo. Pero en el problema de la teoría de la evolución está, justamente, esto. Ahora no vamos a hablar del valor científico de la teoría de la evolución¹⁸, pero desde luego es lo que los escolásticos llamaban *generatio equivoca*. Aquí, evidentemente, se hunde el sentido de la filiación. Si alguien fuera completamente distinto a sus padres no habría evolución; habría que decir que sus padres no son sus padres. Es decir, la piedad, el sentido de la filiación está fuertemente atacado en la teoría de la evolución.

En rigor, esto es lo que le pasa a Nietzsche: es la renuncia a ser hijo; es la exclusión del valor radical de la paternidad respecto del hombre; no la paternidad del hombre, sino la paternidad respecto del ser humano, no del ser padre sino del ser

¹⁷ Como se ha señalado ya, Leonardo Polo se ocupa más detenidamente del pensamiento de Nietzsche en otro estudio titulado *Nietzsche como pensador de dualidades*, todavía inédito.

¹⁸ Cfr. *Ética*. Cap. I: "Evolución y apertura en el hombre", 15-43.

hijo¹⁹. ¿Pero qué valor filosófico tiene esto? Un vitalismo por generación espontánea. Pero esto es poco para decir que es la clave de la metafísica occidental.

La cuestión es la siguiente: ¿qué tiene que ver la voluntad de poder con el eterno retorno o con la metafísica produccionista y con la muerte de Dios? Nietzsche dice que el yo respecto de la voluntad es algo así como un satélite; la voluntad de poder es el modo según el cual el yo es capaz de existir; no es algo en el que el yo sea *a priori*, sino más bien al revés: en la producción de la voluntad de poder el yo es producido también.

La concepción nietzscheana del yo se entiende en esta frase: “yo sólo desprecio si me acepto como despreciador”. Es decir, hay una libertad, pero es una libertad que sólo se puede aceptar en la misma medida en que le es propuesta por el ejercicio de la voluntad de poder. El ejercicio de la voluntad de poder determina el yo; el desprecio no es el yo despreciando, sino el yo aceptándose como el que desprecia. Hay algo así como una identidad esencial que es el despreciar, y si desprecio, *eo ipso* me acepto como el que desprecia. Es algo así como un ser hecho como resultas de la capacidad realizadora.

Se puede decir que el yo no quiere ser hijo y, entonces se constituye como primer principio. Pero eso es muy inestable y, además, nadie lo ha hecho; haría falta fundamentarlo como una teoría satánica, pero eso es más bien una ilusión. Ahora bien, cuando uno intenta desligarse de un origen más radical que uno mismo, se entrega a un proceso de realización y se determina; cae en el determinismo, y su libertad depende de las posibilidades de ejercicio. Es decir, la voluntad de poder significa que me acepto como el voluntarioso. Pero entonces es clara la importancia relativa del yo como voluntarioso y la importancia nuclear de la voluntad de poder; ahí la clave es la voluntad de poder. Yo soy como el investido, aceptador de la voluntad de poder. Aun en el supuesto de que la voluntad de poder tuviese una variación interna, pudiese ejercerse en distintas líneas, cosa que Nietzsche acepta, en cualquier caso yo soy siempre matizado, e intrínsecamente matizado, de acuerdo con el valor que tiene la voluntad de poder. Esto es lo que se saca de esa expresión de que yo soy el que desprecia en la medida en que me acepto como despreciador.

Esto no es ninguna superficialidad, sino muy serio. Por aquí se vería el yo en orden a la esencia. Precisamente por eso sigo manteniendo que el yo, ante todo, es el

¹⁹ Cfr. POLO, L., “El hombre como hijo”, *Metafísica de la familia*, ed. Juan Cruz, Eunsa, Pamplona, 1995, 317-325.

carácter de *además*²⁰ y, por lo tanto, en relación a la esencia se matiza o se modula, pero no se agota con ser sólo esa modulación. En cambio, en Nietzsche el yo sí que es sólo esa modulación: si la voluntad de poder tiene la forma de desprecio, yo me acepto a mí mismo como el despreciador. ¿Y si usted no se acepta como despreciador? Se quedaría a cero, salvo que exista otra manera de aceptarse, y en ese caso se aceptaría de esa otra manera, pero en cualquier caso se aceptaría.

Evidentemente, como forma de entender la evolución, la voluntad de poder es impersonal, y el modo como el yo tiene que ver con la voluntad de poder es siendo un parásito: en vez de ser hijo de, el hombre se transforma en algo cuya realidad es enteramente dependiente de una capacidad de realización esencial que es la voluntad de poder. Esto tiene una aplicación verdaderamente macabra; más que la *Gelassenheit* de Heidegger. Nietzsche está hoy muy presente. Y lo tenemos que saber es que lo que propone Nietzsche es, en definitiva, un fatalismo, porque si no soy más que según la voluntad de poder, yo soy un ser modulado que fuera de esa modulación no soy. En definitiva, he perdido el acto de ser y me he quedado en la esencia.

Si hay un filósofo esencialista en términos subjetivos, ese es Nietzsche; mucho más que Descartes. Cuando Descartes dice que el *sum* es *res cogitans* está intentando buscar la esencia del yo: el yo es pensamiento. También se puede decir que el yo es voluntad. Si se atiende al despliegue vital de la voluntad, y se cae en la cuenta de que en ese despliegue se constituye una esencialización: esa esencialización es los términos en que soy. La voluntad de poder es quien me hace ser, pero ese ser no tiene nada que ver con el acto de ser. Por tanto, desde el punto de vista de la importancia radical que tiene la persona, esto es una abdicación total, en el sentido en que algo me hace ser, y en esos términos en que me hace ser ese algo, en esos términos soy. Es como un señor que toma droga: la toma para ser según la dinámica vitalista que la droga provoca. Esto es una filosofía anancástica, una filosofía que niega la libertad. La libertad de poder no es libre, sino lo que transforma la libertad en una aceptación de constitución en los términos mismos funcionales que la voluntad de poder aporta. Es una especie de magna sustantivación de la voluntad de poder, de un incluirse en ella con entera subordinación.

Pudiera objetarse que la verdad no es que yo me acepte como despreciador, sino que si no me acepto previamente como despreciador, entonces no desprecio, yo soy

²⁰ Recuérdese que posteriormente Polo ha distinguido entre el carácter de *además* y el *yo*. El primero es superior al segundo. El primero conforma el *acto de ser* personal; el segundo pertenece a la *esencia* humana.

amo. Pero Nietzsche no dice eso. Yo soy el amo y evidentemente puedo caer en falta, pero en cualquier caso, si lo que hago no lo constituyo yo. Sin embargo, la voluntad es aquella actividad esencial del espíritu personal que es imposible que exista sin la asistencia constitucional del sujeto²¹. Por lo tanto, lo que ha hecho Nietzsche es coger eso en un momento posterior, segundo, porque es verdad que hay una determinación de la voluntad sin la cual es imposible que haya un querer, y es evidente que si no me quiero en los términos del querer, si no me quiero queriendo como tal, no hay tal querer, pero eso está en mi mano; soy libre. Nietzsche lo capta olvidándose de ese carácter absolutamente *a priori* del acto de ser. Lo capta diciendo: ahí tenemos un despliegue, que es la voluntad de poder, que tiene un poder esencializante según el cual usted se incluye y le constituye. Si la voluntad de poder es despreciar, yo me acepto como despreciador y entonces mi ser me está dado con el desprecio.

Este es el resbalón nietzscheano, que intento evitar. Pensar que me tengo que reconocer de alguna manera según eso es, en el fondo, fatalismo. Nietzsche y Platón son, en este sentido, lo mismo. Por eso Nietzsche es un crítico de Platón, y Heidegger lo repite: Platón es el *nihilismo metafísico*; Nietzsche es la *metafísica del nihilismo* porque yo no soy nada. Es evidente que no soy nada porque ser el que desprecia no es ser yo; es imposible que el desprecio me dé a mí el ser. Si amo, me quiero como amante; mi esencia, mi dotación esencial me da ocasión para aceptarme según sus propios términos, pero eso depende radicalmente de mi ser, de modo que nunca puede decirse que yo no soy más que lo que mi esencia me permite ser. No obstante, si yo fuera así, entonces en ese mismo momento pierdo el acto de ser, es decir, he caído en platonismo o en idealismo. ¿Por qué? Porque he perdido el sentido de la *filiación*.

Yo soy hijo; dependo de tal manera y tan radicalmente de quien me ha hecho hijo que no me puedo transformar en otra cosa de modo que según esa otra cosa yo sea. Yo tengo que aceptarme como hijo, pero aceptarme como hijo no es hacer nada, porque lo soy; aquí la aceptación no quita ni pone, sino que ontológicamente yo ya soy hijo; es lo que llamo *libertad nativa*²². La esencia humana es *orden*; es un orden cuyo carácter más radical es el orden de las virtudes²³. Las virtudes son ad-

²¹ Cfr. *La voluntad*, I y II; *Antropología*, II. Cfr. asimismo: ARANGUREN, J., "Caracterización de la voluntad nativa", *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 347-358; GARCÍA, J. A., "La voluntad y el voluntarismo en gnoseología según los escritos del profesor Polo", *Studium*, 1985 (25), 515-522.

²² Cfr. *Quién es el hombre*, cap. X: Religión y libertad; *Antropología*, I, IIIª Parte, cap. IV: La libertad.

²³ Cfr. *La voluntad*, II, cap. VII: Las virtudes morales.

quiridas: yo no soy la justicia; la virtud me hace justo sin ser parásito de la justicia, sino un señor que ejerce actos justos. Aquí cabe recordar la vieja tesis: “los actos son del supuesto”. Por mucho que el sujeto baje a los actos para constituirlos, eso no quiere decir que la inversa sea cierta, es decir, que esa constitución marque de tal manera que la única constitución del sujeto sea su ser constituido.

Podríamos preguntar lo siguiente: ¿cuál es el acto más alto en que el hombre puede encarnarse esencialmente? El pensamiento no es tan poderoso que para pensar me tengo que aceptar como pensante. En cambio, en la voluntad, si no me quiero como el que quiere no quiero. Por eso para Nietzsche la voluntad termina en la nada. Sin embargo, el fin de la voluntad no es la nada. La voluntad termina en la nada sólo si cometo el error de embarcarme en la voluntad y digo: a ver lo que da de sí. Pero si me doy cuenta de que lo más importante en el querer es el *queriente*, y que lo más importante del *amor* es el *amante*, que el amor es persona en su raíz, entonces me libero de la voluntad de poder.

La *Gelassenheit* no está en el hogar, ni en nada semejante. Yo puedo estar en paz porque pacíficamente me acepto como hijo. Pero entonces no hago más que ratificar una cosa que es verdad: la *filiación*. Ésta no la constituyo, porque un hijo no puede constituirse a sí mismo como hijo, ya que si es hijo, es constituido por su padre. Es que soy *criatura*. Si en sentido hegeliano o nietzscheano dependo de la productividad, se acabó, pierdo el yo. Pero con ello pierdo el ser criatura.

Ser criatura es mucho más que llegar a ser de acuerdo con alguna posibilidad que me esté dada. Si no soy enteramente nunca de acuerdo con ningún reclamo, de acuerdo con ninguna posibilidad que me esté dada, es porque Dios me reclama para Él²⁴. Si Dios se olvidara de mí, estaría suelto y tendría que buscar con mis propios medios, tendría que entregarme a la capacidad realizante de mí mismo; pero eso es idolatría. El yo no es voluntad, sino raíz respecto de la voluntad; y es raíz respecto de la voluntad porque es *hijo*. La voluntad tiene esa característica, y es que si quiero, me quiero como el que quiere; si quiero beber vino, me quiero como el bebedor de vino. Pero aquí está la ética; no se puede decir eso de “más allá del bien y del

²⁴ Cfr. POLO, L., “El descubrimiento de Dios desde el hombre”, *Studia Poliana*, 1999 (1), 11-24; traducción italiana en *Dio e il senso dell'esistenza umana*, ed. Luis Romera, Armando Editore, Roma, 1999, 89-100; “La inteligencia y el conocimiento de Dios”, en *Ateneo Teológico*, CTF 4, 14-23. Cfr. asimismo: MOROS, E., “La demostración de la existencia de Dios a partir de la libertad”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 805-814; PIÁ-TARAZONA, S., “De la criatura a Dios. La demostración de la existencia de Dios en la primera dimensión del abandono del límite mental”, *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2), 929-948.

mal”; más bien es al revés, si me quiero como, por ejemplo, el que quiere beber vino, me quiero así, pero hasta cierto punto.

Ese carácter curvo de la voluntad está, en definitiva, radicado en el yo; hay una curvatura intrínseca en la voluntad según la cual el yo se suma (no en el sentido de sumarse, sino de sumirse). La voluntad es importantísima, pero depende de mi *libertad*. No es que la libertad sea una propiedad de la voluntad, sino todo lo contrario: la libertad es personal y se puede encauzar según la voluntad. Si se encauza según la voluntad, uno se quiere como el que actúa de esa manera.

El viaje que hemos hecho en torno a la interpretación del yo en la filosofía nos ha permitido concluir que el yo es el acto de ser²⁵, y el acto de ser es el carácter de *además* visto en su entronque con la esencia. Ese entronque con la esencia se hace, sobre todo, a través de la voluntad; también a través del pensamiento, pero como el pensamiento es tan poderoso, tan propio mío, no lo tengo que constituir. La voluntad sí, y esa es una tarea del yo, una tarea que consiste en querer bien.

Querer bien implica, evidentemente, que me tengo que querer como el que quiere; pero ese quererme como el que quiere no me hunde, no me sumerge en la voluntad (eso es el yo parásito). Si me identificara exclusivamente con las posibilidades que mi querer esencial, que mi esencia me ofrece, no me daría cuenta de que soy un yo, una *persona*. Entonces pediría a alguien la clave de mi existencia, pero la clave de mi existencia no se la puedo pedir a nadie, porque la clave de mi existencia es que soy yo.

Es evidente que en el quiero está el yo, pero eso quiere decir que el quiero es libre, que no es mi determinación esencial de modo tal que sólo sea eso, que no sea un yo en el orden del *esse*.

²⁵ Es pertinente insistir una vez más en que, aunque en este Curso, Leonardo Polo tiende a identificar el yo con el acto de ser personal, o por lo menos todavía no los distingue realmente, en escritos posteriores esa distinción aparece clara y muy marcada, pues subraya que el yo es la *esencia* humana, mientras la persona es el acto de ser en el hombre. Cfr. *Antropología*, I y II.