



II. TEXTOS DE LEONARDO POLO

UN PUNTO DE PARTIDA PARA EL PLANTEAMIENTO DEL TEMA DE LA EXISTENCIA HUMANA¹

LEONARDO POLO

BIBLID [1139-6600 (2006) n° 8; pp. 43-51]

RESUMEN: este artículo defiende, frente a Descartes y Hegel, que la *existencia* humana, el *yo*, es irreductible al contenido de conciencia; irreductibilidad que fue detectada por Heidegger, aunque éste la consideró imposible de comprender y que, por lo tanto, la consideró abocada a la angustia. Sin embargo, Polo declara que, aunque parcialmente, ésta se puede conocer.

Palabras clave: Descartes, Hegel, Heidegger, Polo, existencia, yo.

SUMMARY: This article defends, in contrast to Descartes and Hegel, that the human existence, the *I*, is irreducible at the content of conscience; irreducibility that was noticed by Heidegger, however, he considered that this existence is not understandable and, therefore, it drives to the anguish. But Polo sustains that it is partially comprehensible.

Keywords: Descartes, Hegel, Heidegger, Polo, existence, I.

Descartes expresa la estructura de la conciencia humana —aunque la fórmula es anterior a él— como *cogito me cogitare rem*. Para Hegel el *yo es el concepto puro mismo que ha venido como concepto a la existencia* (ambas fórmulas son recordadas por Heidegger en el último capítulo de *Sein und Zeit*).

La fórmula cartesiana oculta un problema grave que ha de hacerse patente para plantear el tema de la existencia humana.

1. La conciencia humana es, ante todo, claridad. Sí, pero sólo como claridad de *algo* y claridad de —o para— *alguien*. Sin remedio, hay que contar con alguien de o para quien la conciencia es. Sin ninguna intención metafísica, llamemos *yo* a ese alguien. Claridad sin yo es imposible.

1. Dadas las dificultades para encontrar este texto de Leonardo Polo, ya publicado en VV. AA.: *Memorias del XIII Congreso internacional de filosofía*. México 1963; v. III, pp. 307-15, se publica de nuevo en este número de *Studia Poliana*.

En un plano previo a la metafísica, puede decirse que la conciencia es la claridad que implica un yo. Cuando esta implicación es constatada y formulada explícitamente aparece el *cogito-sum* cartesiano: pienso es inevitablemente yo pienso.

En el plano todavía anterior a la metafísica, cabe un segundo momento, de simple atención, en el cual el yo es reducido a su posibilidad de ser aclarado, es decir, de aparecer en la conciencia, no sólo como primaria implicación de la claridad, sino como *algo claro*. Entonces surge la noción kantiana de unidad humana interpretada como *res*, propia del *cogito* cartesiano.

Sin embargo, es el caso que esta actitud de atención a las posibilidades de la conciencia, en virtud de la cual el yo pasa a ser claro, sigue implicando un yo indisoluble de la estructura de la propia conciencia. *Yo pienso algo* no se modifica en su estructura profunda cuando algo es yo pienso. En ambos casos se trata de una misma estructura: claridad es siempre claridad de o para alguien. Ello no es modificado preciso de la reflexión consciente, en el cual solo se produce una modificación del *contenido* de la conciencia.

La inquietud metafísica plantea, empero, la cuestión sobre el ser del yo, de aquel alguien para o de quien la conciencia es. La pregunta afecta también a las preposiciones *de* y *para*, hasta aquí empleadas de un modo indicativo. ¿Cuál es su sentido real?

2. Una primera respuesta es la que sigue: el yo es un núcleo real, dinámico, permanente, que está detrás de los actos conscientes como su centro unificador y productor. Las preposiciones tienen un sentido de pertenencia: la conciencia pertenece al yo.

Esta solución, por muy valiosa que sea frente a cualquier error psicológico que quiera disolver el sujeto en el haz de los fenómenos psíquicos, carece de valor metafísico: en ella, en efecto, el yo está meramente supuesto.

Una segunda contestación la proporciona Hegel. Es obtenida al inquirir acerca del ser del yo prescindiendo del problema subyacente en la inalterabilidad estructural de la conciencia humana. Para Hegel esta estructura no encierra ningún problema y, por lo tanto, es directamente la solución.

La solución hegeliana se compone, en consecuencia, de los siguientes elementos:

Ante todo, el yo es un inteligible. De aquí que sea capaz de darse en el área de la conciencia.

Pero, en segundo lugar, esa esencia que es el yo debe ser descubierta en el modo preciso de *pasar* a constituir el *lugar* mismo de la objetividad del

pensamiento: es la interpretación del yo como lo claro de la claridad de la conciencia en cuanto tal. Así se da forma definitiva a una tendencia constante en el racionalismo: si el yo es algo y, a la vez, piensa, la autoconciencia es el ser del yo. Hegel pone la conciencia como condición de la realidad del yo, es decir, como expresión de la identidad del yo consigo mismo. Con otras palabras, el yo se determina como tal cuando lo que él mismo es, es pensado por él mismo. El pensamiento es del sujeto exactamente igual que lo es del objeto. En la autoconciencia, Hegel ve la forma suprema de predicación: el modo supremo como una esencia puede serlo es pensándose. La realidad de la cópula es el pensar.

La debilidad de esta construcción ha sido señalada en múltiples ocasiones. Aquí, empero, esta debilidad debe mostrarse equivalente al tema antropológico y metafísico de la *impensabilidad* de la existencia humana.

Una tercera respuesta es aquella que toma en cuenta el problema que se encierra en la estructura inalterable de la conciencia. El problema que late en la fórmula cartesiana se descubre al ponerla en contacto con una preocupación existencial. Esta preocupación no es extrínseca, ni añadida desde un espíritu de época, sino que es el develamiento de una más profunda dimensión de la significación integral de la fórmula aludida.

3. En la conciencia humana aparecen los objetos. Los contenidos de la conciencia son lo claro de ésta. Pues bien, la existencia humana está ligada a la conciencia, y no de cualquier manera, sino del modo más profundo, a saber: como su ser.

Sin embargo, siendo la conciencia la existencia, *la existencia no aparece en la conciencia (como lo claro de ésta)*. Más exactamente: *en la conciencia aparece lo claro en lugar de su existencia. Más aún: lo claro es precisamente inexistente; pero, a la vez, la conciencia no la hay como un mero posible*.

Que la existencia humana no es una esencia objetivada no es, en modo alguno, una tesis irracionalista. No se trata sólo de que la razón no sea el medio adecuado para llegar a la existencia humana. Esto es sólo una consecuencia. Pero la problemática de la existencia humana no alude a la distinción entre lo racional y lo irracional.

La cumplida superación de la interpretación de la estructura consciente como condición de posibilidad del sí mismo, se realiza al advertir que, si por una parte, no *hay* conciencia (inexistente), por otra, lo claro no *es* en modo alguno la conciencia. Esto quiere decir que lo que se llama existencia humana no es en el modo de la situación de objetividad y, por lo tanto, que con la conciencia humana no cabe establecer ningún nexo para el ensimismamiento

de la propia existencia. La existencia humana, sin más, no es susceptible de ocupar el lugar del objeto. Y esto desde un punto de vista metafísico, y no meramente epistemológico.

Así pues, que la existencia no pertenezca al orden de los entes claros *en* la conciencia, se entiende en función de la estructura de esta última. Por razón de la estructura de la conciencia humana, y no porque se niegue la posibilidad de la reflexión, sino precisamente aceptándola, lo que se llama *yo* no es claro. Aunque, desde luego, la expresión exacta es la opuesta: es lo claro lo que no es existencia humana.

Si se entiende la fórmula *yo pienso que yo pienso algo* sólo poéticamente, la conciencia se constituye como lo que hay. Mientras nos atengamos al haber perdemos la existencia. De ello resulta:

En primer lugar, una comprensión de la conciencia medida por su capacidad objetivadora. El haber oculta la existencia de la conciencia. Desde esta perspectiva, que la conciencia exista aparece como afectando a lo que la conciencia sea; es decir, la existencia es, en todo caso, un puro hecho que no añade nada al ser esencial de la conciencia.

Un paso más y el ser de la conciencia se revela en la conciencia misma: el ser del hombre es pensar. Prescindamos, naturalmente, de la problemática, en gran parte crítica, en torno a la estrechez de la visión racionalista, que se deja fuera tantos ingredientes del hombre. El racionalismo tiene un lado más débil. Lo que importa señalar es que en esta dirección el *cogito* cartesiano se entiende no sólo como un modo de salir de la duda; es también una afirmación de intención identificadora: el ser del hombre es pensar. Separemos con cuidado de esta afirmación toda ganga psicologista: el ser del hombre consiste en pensar en cuanto conciencia aprehendida como conciencia que hay.

Por último, después de la vacilación kantiana, Hegel: pensar y pensado, conciencia y concienciado, son los términos estructurales de la identidad. El sujeto puede *pasar* a aparecer como la conciencia que *hay*, siendo así propiamente, la subjetividad.

En estos tres apartados queda resumido el grave error metafísico que ha pasado sobre la filosofía occidental durante tres siglos, y del que todavía no ha salido. Error metafísico, es decir, superficialidad.

4. *Yo pienso que yo pienso* se compone de dos elementos. Por una parte, está *yo pienso algo* —siendo *algo: yo pienso*—. Por otra, el segundo *yo pienso*, que hace de complemento del primero en la expresión gramatical. Es decir, en esta fórmula hay dos juicios idénticos en su expresión formal,



pero no juegan el mismo papel en ella. El primero se refiere a la conciencia en cuanto que existe; el segundo expresa su contenido, lo claro. El racionalismo identifica realmente ambos juicios. La búsqueda cartesiana de una primera verdad evidente manifiesta la tendencia de interpretar la conciencia desde la evidencia. Con otras palabras, la duda acerca de si lo pensado y la realidad en sí, o extramental, son lo mismo, no se prolonga en la duda acerca de si la realidad de la conciencia y la conciencia como lugar de aparición son idénticos. La realidad de la conciencia es pensar, consiste en pensar. Más que aludir a una eliminación de lo irracional en el hombre, el racionalismo compromete su ser.

¿Se puede decir con verdad que el *sum del cogito* consiste en *cogitare*?

Por lo pronto, es inmediato que si yo puedo pensar que pienso, no puedo transformar mi pensar en pensado. Mejor dicho, yo puedo hacer de mi pensar un contenido de mi pensar: pero no como pensar existente, sino como pensar pensado. Pero un pensar pensado no es un pensar real; en rigor, el *yo pienso* pensado carece de lo que se llama yo.

La conciencia, por lo tanto, no es el terreno del ser del yo.

De aquí arranca la observación decisiva. Existir para el yo significa no encontrarse como tal en el pensamiento. En ello se concreta la significación metafísica de lo que hemos llamado estructura inalterable de la conciencia.

Sobre esta observación se alza la filosofía de Heidegger. Sin embargo, no saca de ella la consecuencia correcta en metafísica: el yo humano no tiene sí mismo, mejor, no es como sí mismo. Tal carencia es el eje de giro que encamina la atención hacia un planteamiento riguroso del tema de la existencia humana. En Heidegger, esta dirección permanece sin recorrer. En vez de ello compromete la existencia humana en una nueva investigación, regida, en último término, por la cuestión de la identidad.

5. Si la identidad del sujeto no puede lograrse en correspondencia con el objeto, precisamente porque la existencia no puede identificarse con lo claro, el hecho de la coincidencia (el *Da* del *Dasein*) habrá de ser tenido en cuenta como elemento de aquello cuyo sí mismo es cuestión. Se desencadena así una visión peculiar.

Si se toma como centro al ente, si la filosofía adopta como actitud la inquisición griega por el fundamento real —inteligible último— el yo resulta referido al ente, definido por relación a él como el que lo comprende: el sujeto es, comprendiendo, tiene una existencia teórica. La conciencia se constituye a partir de la previa presentación de lo inteligible.

La inteligencia es una divina facultad de recreación de lo que es. Lo que es el ente está en el ente. La inteligencia es poder de hacerlo presente. El sujeto es el alguien para quien el ente es —de nuevo—: esto es, lo hay.

Cuando en el racionalismo, el centro de gravedad se desplaza al sujeto de una forma expresa, el modo de entender la conciencia no se altera de un modo apreciable, porque el sujeto también va a encontrar su ser conociendo. Sólo que lo objetivo se transforma en pura terminalidad del poder del sujeto, la inmanencia en identidad e interioridad. El cambio de acento racionalista posee una excepcional importancia para el problema de las relaciones del hombre y la realidad en general, es decir, para el problema último de la posición del hombre en lo que cabe llamar ámbito trascendental. Pero más escasa en lo que se refiere a la concepción de la conciencia.

Pero si el sí mismo se revela irreductible a lo pensado, la conciencia no podrá ser considerada como el nexo creador de la dimensión en que el sujeto se constituye en contemplador. La transformación se operará en el sentido de ligar la conciencia a la existencia en pura antecendencia. En frase de Heidegger: *El 'Dasein' es en el modo de, siendo, comprender lo que se llama ser*. El giro es total: en vez de ser comprendiendo, alguien comprende siendo.

La consecuencia —ilegítima— que Heidegger desprende de la irreductibilidad entre existencia y lo que llamamos *haber* es, más bien, una cierta dirección que Heidegger imprime a su atención que un paso a la metafísica. Paralelamente, es, por lo menos, dudoso, que la advertencia de tal irreductibilidad se haga en Heidegger en un sentido estrictamente metafísico.

En efecto, todo el pensamiento heideggeriano está limitado por una transformación del error, de categoría gnoseológica, en categoría real; es decir, una peculiar versión de maniqueísmo. Veamos qué significa esto:

Si la existencia humana es irreductible al *haber* y, sin embargo, no hay sin existencia humana, quiere decirse que la existencia humana sufre su propia inidentidad. Si se entiende el error como categoría puramente mental, debe referirse a una primaria situación de verdad. Equivocarse significa no estar en la verdad, lo cual implica, al menos en general, una posibilidad de salir del error. En Heidegger, tal posibilidad está cerrada. Mejor, carece de sentido desde el comienzo. La inidentidad heideggeriana no es función de ninguna verdad. Señalemos, de paso, que ello tiene una semejanza, al menos estructural, con la posición de Lutero. No voy a plantear la cuestión, muy discutida, de si Heidegger, a última hora, responde a una preocupación religiosa, o si, por el contrario, somete al pensamiento protestante a un proceso



de secularización. El problema no es directamente abordable. Pero, en todo caso, la proximidad a Lutero es patente.

Heidegger dibuja el error real. No es que el hombre se equivoque porque, efectivamente, el error aparezca en su horizonte mental. El error humano no depende de un error objetivo, sino que, más bien al revés, lo objetivo es constitutivamente error tan sólo como error de o para el hombre.

Más concreto: si el conocimiento humano no es propiamente una autoconciencia, ello afecta justo al hombre. La imposibilidad de sí mismo funciona, acontece, como existencia humana. La objetivación termina en objeto —que no es sí mismo—: he aquí el error constitutivo.

El conocimiento es, por tanto, función de la existencia. El hombre conoce, pero el conocer no es un medio perfectivo al servicio del hombre, sino que posee relevancia ya de antemano. Al conocer está ya en juego la existencia. El sentido humano del conocimiento no proviene de lo conocido, sino que se reduce a ser cifra de un problema existencial: el problema de la identidad. De esta peculiar manera, la existencia deja de ser un simple hecho, o un no predicado, para pasar a determinar el sentido del conocimiento: la esencia del ser ahí está en la existencia. En Heidegger, el término *Existenz* se determina fuera del puro valor empírico o extraesencial que tiene la existencia en el racionalismo. Dicho de una forma drástica: Heidegger transforma la conciencia, de conciencia que hay, en conciencia que existe; busca su sentido en su existir no en el área de lo objetivo. De aquí también su recurso al sentimiento.

6. Como se conoce siendo y no al revés, el sentido está consumado ya de antemano. La inidentidad de la existencia funciona como lastre previo, y no cabe, por lo tanto, una culminación o una satisfacción de las necesidades de alguien por medio de los resultados que pudiera proporcionar un dinamismo expansivo. Todo esto desemboca y se concreta en Heidegger en la forma de admitir la realidad del no cumplimiento de la identidad: el sí mismo no está presente, pero, en cambio, su ausencia sí lo está: es la definición de la angustia como *sich-vorweg-sein (in der Welt)*.

El sentido de la existencia no coincide nunca con el sentido de lo que encuentra, con los términos que alcanza o se le dan. Al pretender descubrir mi existencia de cualquier modo, ya está ahí, en la historicidad de la existencia, el sentido de la misma, sin congruencia temática con ningún dato o resultado.

En suma, al descubrir el ente me descubro yo, pero no como objeto y, por lo tanto, tampoco en una autoconciencia, sino como un sentido retenido en el descubrir como tal, incongruente con toda objetividad y así mani-



festador de mi existencia en cuanto que inidéntica, y relevando, por lo mismo, la impotencia del descubrir, en cuanto dependiente de la objetividad, y de ella obteniendo cualquier sentido, para constituir un suficiente y satisfactorio cauce de la culminación de mi propia existencia. El mundo es la ausencia de mí mismo. El carácter histórico de la existencia destruye la idea de nexos y la sustituye por la positiva ausencia en el mundo de toda identidad. La angustia, como posibilidad de ser del ser ahí, y a una con el ser ahí mismo abierto en ella se determina como pre-ser-se.

No insistamos más.

7. Existir no es *haber*. Pero en ello, indisolublemente, va dicho que la existencia es-*además* de lo pensado. Para que *haya* es precisa la existencia humana.

La cosa, expresada así, sin más, es incluso algo trivial. Pero deja de serlo cuando se advierte que no se dice en sentido casual. Que además de lo pensado la existencia sea, no quiere decir, en manera alguna, que para que *haya* ha de *haber* existencia, puesto que *existir* no es *haber*. El sentido del adverbio *además* no es teórico. Al decir que además de lo pensado es la existencia, no nos movemos en una dirección puramente mental, en cuyo término la existencia se postule en virtud del principio de casualidad. Con dicho adverbio lo que hacemos es salirnos de toda dirección puramente mental. Más aún: justo la incognoscibilidad de la existencia según la situación de objetividad se apoya en el adverbio, y no al revés.

La existencia va implícita en la conciencia, pero no por el lado de lo claro, sino como su dimensión existencial, que es-*además*, de manera que lo claro, precisivamente considerado, no es. Lo claro no remite a la existencia humana en otro sentido que el de no relacionarse con ella según una relación, ella misma, del orden de lo claro. Estamos a gran distancia de Hegel, pero también de Heidegger. Para Hegel, la subjetividad no es sí misma mientras no está perfectamente aparecida en el plano de lo que hay. Para Heidegger, la inidentidad es la retenida quiebra del existir. En cambio, aquí se dice que a la existencia humana le corresponde el adverbio *además*. No está, pues, en la conciencia, pero debido a esa correspondencia adverbial no tiene por qué estarlo ni puede estarlo más o menos. El tema de su ser es extraño a cualquier conexión con el haber.

En suma, lo decisivo es la advertencia de que el hombre no es, en rigor, autoconsciente, no por una falta de objeto adecuado o de poder suficiente, sino porque la existencia humana es-*además* del objeto. Paralelamente, el concepto de autoconciencia como pensamiento de pensamiento queda descalificado justo porque la conciencia existe.

8. La irreductibilidad de la existencia al *haber*, descubierta al tratar de la conciencia humana, posee alcance metafísico. En efecto, ya desde Parménides, el Absoluto se concibe como ser y pensar a la vez. En Aristóteles, el acto puro es pensamiento de pensamiento, y en Hegel, autoconciencia. Ahora, sin embargo, queda al descubierto un problema previo: ¿cómo es la autoconciencia? Se ha creído que basta decir que autoconciencia significa pensarse a sí mismo para resolver el problema de principio de la *orientación* hacia su significado pleno. Pero es patente después de las consideraciones que anteceden, que la inteligencia humana es incapaz de suyo de saber en absoluto qué significa autoconciencia como ser, y, por lo tanto, qué significa sí mismo. Esto quiere decir que también es incapaz de determinar el sentido pleno y auténtico de la identidad.

Esta imposibilidad es rigurosamente paralela a la carencia de valor del argumento ontológico. Así como no es posible encontrar la existencia partiendo de un análisis de la idea de infinito, tampoco es posible encontrar la existencia en la idea de autoconciencia. Pero ahora la imposibilidad está cargada de sentido. Porque va ligada a la estricta advertencia de que, con ello, queda descalificada la idea de autoconciencia en cuanto que idea, puesto que lo impide, ya en el hombre, la autoconciencia como idea es, justamente, la existencia.

9. Ahora habría que tratar del método con el que el punto de partida propuesto puede proseguirse en la edificación de una Antropología trascendental, e, incluso de una Metafísica general. Pero ello excede los límites de esta breve comunicación. Sería necesaria, ante todo, una explicación más pausada de la presencia consciente, es decir, de lo que aquí he llamado *haber*.

Lo cual exige otro lugar.

Leonardo Polo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra





LA PERSONA HUMANA COMO SER COGNOSCENTE¹

LEONARDO POLO

BIBLID [1139-6600 (2006) n° 8; pp. 53-72]

RESUMEN: Este artículo ofrece un esbozo de la antropología trascendental de Leonardo Polo desde el punto de vista del conocer. La persona humana, o el *acto de ser* personal es *además*. *Además* es más que el *ver* y que el *yo*. El carácter de *además* está ligado a la *libertad personal*, y ésta sólo se comprende por referencia al Creador.

-
1. Conferencia dictada por Leonardo Polo el 6.XII.1993 en la clausura del I Simposio sobre su pensamiento organizado por la Universidad de Navarra en Pamplona. Se publicaron las otras tres intervenciones del simposio en FALGUERAS-GARCÍA-YEPES: *El pensamiento de Leonardo Polo*. Cuadernos de *Anuario Filosófico*, n° 11. Universidad de Navarra, Pamplona 1994. En cambio, esta conferencia permaneció inédita; en parte porque su transcripción —de cinta, o del papel original— era imperfecta, en ocasiones ininteligible. El que suscribe ha corregido el texto original en el escueto sentido de hacer inteligibles los pasajes que no se entendían (y añadir además los epígrafes y notas); y quiere llamar la atención del lector acerca del acierto de las preguntas que siguieron a la conferencia en el coloquio: indicativo de que el contenido de la conferencia fue entendido por los asistentes.

Cabe señalar dos diferencias muy notables entre lo que Polo dice sobre el ser cognoscente de la persona humana en esta conferencia (impartida en 1993, pero con base en escritos de 1972) y lo que de él nos dice en su *Antropología trascendental* publicada en 1999 y 2003.

- a) La primera diferencia es que en esta conferencia se habla del *yo* como comienzo (así se titula, en efecto, el capítulo II de la *Antropología trascendental* en su redacción inédita de 1972), y se destaca su irrenunciable aprioridad. En cambio, en la *Antropología trascendental* publicada en 1999, el *ser personal* se toma más bien como ser segundo: no primero ni *a priori*, sino ser añadido y además; por eso las dualidades y la coexistencia.
- b) La segunda y mayor diferencia es que la existencia cognoscente de la persona se asocia en esta conferencia con el *ver* y con el *yo*; en cambio *ver-yo* es el primer miembro de la dualidad en que Polo cifra la esencia del hombre en la *Antropología trascendental* publicada, en la que reserva la denominación de intelecto personal para designar el ser cognoscente como uno de los trascendentales personales. Incluso las cuatro proposiciones a las que alude en la respuesta a la primera pregunta del coloquio siguiente a la conferencia son incorporadas finalmente por Polo, y con otra formulación, para referirse al *ver-yo* esencial (*Antropología trascendental II*, publicada en 2003, p. 69).

Parece que Polo ha ganado madurez con el tiempo. Y ha precisado su noción del *yo* humano ubicándola en el ámbito de la *esencia*: es el *ápice de la esencia*, hábito innato de la *sindéresis*; pero no el *ser*, el intelecto personal, al que se atribuye la transparencia, ni su tema. Sin embargo, de esto, pienso que se trata en el fondo de diferencias de formulación (Polo ha enriquecido su planteamiento con la doctrina acerca de los hábitos innatos) más que de un cambio en la antropología de Polo. Justificar esto que sostengo, o verificar más bien otra cosa, es desde luego asunto de alguna investigación que está todavía por hacer. (NOTA DE JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ).



Palabras clave: antropología trascendental, acto de ser personal, además, ver, yo, libertad personal.

SUMMARY: This article offers one sketch of the transcendental anthropology of Leonardo Polo from the point of view of the knowledge. The human person, or the personal *act of being* is besides. Besides is more than to see or the I. The character of besides is linked with the personal liberty, and this is only understood in reference to the Creator.

Keywords: transcendental anthropology, personal *act of being*, besides, see, I, personal liberty.

Voy a intentar exponer un asunto muy difícil, al que, además de la dificultad que tiene de suyo, se añade la de ser algo redactado en el año 1972 procedente de unos papeles mucho más antiguos aún, pensados cuando estaba a las órdenes de D. Alvaro D'Ors en la Delegación del Consejo en Roma. Esta dificultad especial se debe a que el tema hoy lo pensaría con más madurez, pero en este texto hay una especie de captación en bruto del asunto, que es muy importante y que en aquellos años formulé como pude.

1. La antropología trascendental

Vamos a intentar alcanzar una antropología trascendental en otra dirección del abandono del límite (esto lo pensaba publicar como *El Ser II*). Hemos logrado la advertencia del ser extramental y establecido un cierto número de consecuencias de la misma. Si ahora quisiéramos utilizar esta advertencia para determinar en concreto la existencia humana o bien habríamos de reducir la existencia humana a la advertencia, o bien el carácter añadido de la existencia humana se agregaría como algo particular, no trascendental, y entonces la antropología sería una filosofía segunda. En ambos casos la antropología trascendental quedaría sin conseguirse. En el primero se reduciría a la metafísica y en el segundo no alcanzaríamos un plano trascendental.

La antropología trascendental se entiende ante todo como visión activa del yo. El yo es existencia. Así pues, la cuestión estriba en conseguir alcanzar rigurosamente el yo, es decir, conseguir una interpretación del yo de modo que la introducción del tema no suponga una pérdida de la advertencia de la actividad extramental y, por otra parte, que efectivamente el yo se alcance.

Y esto ciertamente no tiene nada que ver con la idea de equiparación de las dos existencias, pues el acto advertido, la existencia extramental, no es igual al yo, puesto que el yo supone una actividad propia, que no se reduce a la actividad advertida. Lo contrario entraña la pérdida de la actividad de los temas, puesto que sólo jugarían de modo igualado, como distintas determinaciones, de tal manera que el yo y la actividad extramental serían expresiones de un género común; cosa que excluyo completamente porque el género no es real.

La cuestión tiene otro sentido: sabemos ya que la existencia humana no es objeto, a esto hemos llamado carácter de *además*. ¿El carácter de *además* se deja componer con el objeto? ¿Si el yo no lo hay como objeto no será precisamente porque es sujeto del pensamiento? Esta pregunta nos invita a considerar si el objeto se corresponde con un sujeto o si, por el contrario, el carácter de *además* implica que no hay sujeto del pensamiento. Es decir, el objeto pudiera ser una noción respecto de la cual la actividad extramental fuera lo único que le corresponde si se abandona el límite. La consideración de la noción de sujeto permite plantear si el abandono del límite tiene valor exclusivo en orden a lo extramental o, por el contrario, este procedimiento tiene vigencia también para el caso del sujeto. Mi posición es la siguiente: puede extenderse el abandono del haber al sujeto. Pero en los siguientes términos: que el yo no sea objeto significa que tampoco es sujeto del pensamiento.

Vamos a ver si esto se entiende. A decir verdad, la proposición “puesto que no hay *haber*, el yo es actividad” es demasiado introductoria; con ella se asegura que el yo existe, pero con ello no se alcanza su existencia; y éste es el objetivo de la antropología trascendental, del abandono del límite en antropología. Con otras palabras, hemos desenmascarado el objeto, su limitación, pero con ello no se logra una visión trascendental del yo. Todavía queda por averiguar si tiene valor la idea de sujeto del pensamiento.

2. El yo no es sujeto del pensar

Como idea pensada no tiene valor alguno, pero de aquí no se concluye cómodamente que no haya un sujeto, no ya pensado, sino pensante. Nótese bien, no cabrá idea de tal sujeto, pero si la advertencia de la actividad vale respecto de él, el hecho de que no se pueda pensar no hace imposible que se tenga que admitir un sujeto pensante. Se tratará de un *noúmeno* al que quizá se podrá intentar llegar por otra vía, una intuición emocional o algo así, pero en todo caso su admisión es de un modo general posible todavía.

Cabe preguntar por qué la advertencia de la actividad deja lugar a estas indecisiones cuando se trata del yo, es decir, por qué es insuficiente y el yo no se deja reducir a ella inmediatamente. La razón es doble: por una parte está en que el hombre no tiene como destino la actividad creada; y por otra parte, en que puede intentar una relación consigo: el hombre tiene opción al egocentrismo.

La metafísica es insuficiente para la antropología porque el hombre tiene opción libre a una referencia a sí mismo, aunque sea meramente como tentativa. Es claro que esta indicación modifica de raíz la cuestión, puesto que lo que en realidad se oculta bajo la idea de sujeto del pensamiento es un proyecto cuestionable de existencia humana. Se ve ahora con más claridad que la metafísica es insuficiente en orden a los temas trascendentales humanos.

Atendamos a la cuestión del sujeto. No cabe admitir un sujeto pensante porque no cabe sujeto pensado. El carácter de *además* entraña que no hay sujeto del pensamiento. La expresión *sujeto del pensamiento* debe tener un sentido muy preciso, pues en otro caso es inútil. Si su concepción no incluye con rigor el carácter de pensante no se está hablando de sujeto del pensamiento, pero esta inclusión es absolutamente imposible: no se puede meter la noción de pensante en la noción de sujeto.

En primer lugar se ha dicho que el *haber* es el límite del pensamiento y en manera alguna un inteligible extramental; por tanto, no lo hay. Pero en tal caso, no hay necesidad de ponerlo mediante una actividad subjetiva, no exige sujeto; el término pensante, que designa el pensar, no alude a un sujeto.

Por lo demás, fuera de la unidad aperceptiva en sentido kantiano, la expresión sujeto del pensamiento no es sino el resultado de un razonamiento subrepticio y no de una concreta consideración del pensar. Pero la unidad aperceptiva puede ser principio de una deducción trascendental del objeto, pero no sujeto vidente del mismo. Sale de una deducción, pero coincide con un ver; con la unidad aperceptiva podemos deducir, pero no ver. El *yo pienso en general* no es existencialmente el ver. Lo cual no tiene nada de extraño (el anonimato de la conciencia trascendental kantiana es obvio) y nos obliga a buscar en otra dirección la existencia cognoscente.

En suma, la proposición “pensar algo’ significa ‘pensar yo’” es falsa. Esto no quiere decir que pensar sea una abstracción; ya hemos dicho que no hay *haber*. No cabe pensar sin yo, pero el yo no es sujeto del pensar. Es decir, no es yo como pensante, sino que significa un *a priori* existencial; pero un *a priori* peculiar, que comporta un además existencial, una añadi-

dura. La admisión del sujeto del pensamiento cae bajo el carácter de *además*. Este es más radical que cualquier tipo de intención egocéntrica.

Un sujeto pensante debería ser pensado. En efecto, el sujeto de pensamiento lo es por lo mismo que piensa, pero ¿cómo podría pensar algo sin pensar que lo piensa, y cómo podría pensar que lo piensa, sin ser él mismo pensado? Pues bien, esto es justamente lo que acontece: no cabe pensar el yo; es la indicación inicial y más neta del carácter de *además*: el yo pensado no piensa. Queda claro de este modo que el yo no es objeto y que el haber del pensar es distinto de la existencia humana.

3. Connotación de la existencia cognoscente en la idea de sujeto pensante

De la tercera dimensión del abandono del límite, que es la que estamos usando, resulta la imposibilidad de pensar el yo y, por tanto, la total carencia de sentido de la idea de sujeto del pensamiento. En la vía abierta por la negación del carácter existencial del haber se ha notado, al menos, la existencia humana. En antropología, al poner en juego esta existencia respecto del haber se nota como yo. La descalificación de la correspondencia entre objeto y sujeto, y la renuncia a todo conocimiento del yo que sacrifique su importancia y su carácter propio a la pretensión de poner al yo ante los ojos, mantiene abierto el camino a la connotación del yo. El *haber* puede servir para advertir la actividad extramental, pero también para alcanzar el propio *acto de ser*. Que el *haber* no sea el *acto de ser* lleva a la advertencia del *acto de ser extramental*, pero, por otro lado, tiene relevancia para el tema de la *persona*.

Hemos dicho que el pensar no tiene sujeto porque el yo no es pensado. Ahora preguntamos ¿cómo es que existe un yo puesto que hay? Hemos podido concluir que, si fuera sujeto del pensar, debería ser pensado en cuanto que pensante. ¿Podemos concluir que no sea nada de esto? ¿Cómo se completa el carácter de *además* del yo una vez destruida la idea de sujeto del pensamiento? El yo humano es una existencia creada, pero esa existencia creada existe en tanto que es un yo humano.

La preocupación subjetivista puede creer que es requisito *sine qua non* para el yo la conciencia despierta. Pero la crítica a la noción de sujeto basta para justificar un tratamiento trascendental del yo que no necesita la conciencia despierta. El tema de la conciencia no tiene nada que ver con la connotación de la existencia en la idea de sujeto. Pero, por otra parte, este tratamiento no debe dejar a un lado la preocupación por el sujeto, sino sa-

tisfacerla; lo cual, como digo, no puede lograrse con la actividad extramental, que no es cognoscitiva.

Por lo pronto la correspondencia con el objeto es activa: desde el *haber*, puede decirse que el *yo* existe. Lo cual no es una equiparación existencial del sujeto con el yo, sino tan sólo una connotación existencial, que demanda la noción de sujeto, justo porque ella misma no es existencial. Esa connotación no tiene el sentido de una inclusión de la existencia personal en un contenido óptico, pasado y supuesto, sino el planteamiento de la temática antropológica en términos trascendentales.

Como se ha dicho, si hubiera sujeto del pensar, el sujeto debería ser pensado. Ahora bien, el sujeto no es pensado, puesto que como pensado no piensa. De esto se concluye que no hay sujeto del pensar. Bien entendido que el sentido riguroso de esta conclusión es sólo éste: que el yo no existe como sujeto del pensar, no consiste en ser sujeto del pensamiento.

Esta argumentación no tiene alcance empírico: no se trata de que *de hecho* el sujeto no sea pensado, ni que *de hecho* no haya sujeto; porque la verdad es que habitualmente se piensa que hay sujeto (en caso contrario aquí no habría ninguna cuestión). En términos estrictos el alcance de la argumentación es éste: cuando decimos que el sujeto debería pensar en cuanto que pensado nos referimos a un *desideratum* de la expresión “ser pensado” y a otro de la expresión “sujeto pensante”. La fuerza de la argumentación no es lógica, sino que se apoya en la configuración de sus términos mismos. No se niega que haya sujeto, lo hay; lo que se niega es que ese sujeto que hay vea.

Es innegable que tenemos idea del sujeto, pero mientras que puede haber inteligibilidad, si no hay contradicción en dicha noción, con todo a la idea de sujeto le falta lo que distingue al sujeto de la ida, a saber, ver. Probablemente al aspirar a que el sujeto pensante tuviera que ser pensado nos olvidamos del límite del pensamiento, y nos referimos a una idea de pensado completamente inverificable. La expresión “sujeto pensado” viene a ser un *desideratum*, y la fuerza del argumento reside en que nos referimos a una expresión que no tiene correspondencia con el pensar humano, y por ello, en definitiva, ningún sentido. Así pues, lo que en rigor se quiere decir con la proposición que estamos considerando de un sujeto pensante es que no debería haber pensar, porque el sujeto debería ser pensado en un sentido que no satisface el pensar como haber.

4. Descubrir el propio yo, y ver como existencia cognoscente

Consideremos de nuevo el asunto: si hay sujeto del pensar el sujeto debería ser pensado. Por un lado, en esta proposición el sujeto tiene que tener el sentido de lo que hay: el objeto pensado; pero queda por averiguar el por qué: ¿por qué si hay sujeto del pensar no cabe suponerlo, y tampoco por fingirlo pensante deja de ser pensado? La razón de esto tiene que ser a la fuerza que el pensamiento tiene para el sujeto un concreto significado: la necesidad de descubrirse.

Pero esto es muy problemático: ¿cómo conjugar descubrir con ver? En la expresión descubrirse, el problema se supone resuelto sin percatarse de su verdadero alcance. Por un lado, descubrir exige un descubridor en cuanto que vidente; por otro, un descubridor referido a lo descubierto, activo desvelador de ello. Descubrirse implica que el vidente sea visto como vidente, un ver el ver, pero también un desvelar el ver. Implica las dos cosas.

Ahora bien, desvelar el ver no tiene sentido alguno, no sólo porque el ver no puede ser visto, sujeto pasivo de una visión, puesto que justamente ve; sino también porque para desvelarse precisa que el vidente previamente no lo sea, puesto que es lo que se va a descubrir. En efecto ¿cómo vería si el ver estuviera pendiente de alcanzarse, de ser descubierto?

Una de dos, o se ve sin ver el ver, o se ve viendo el ver. Lo que no cabe en modo alguno es descubrir el ver, expresión que además de constituir una petición de principio atribuye carácter pasivo al ver. El ver como descubierto es el término del descubrimiento. Con esta observación se refutan en cierto modo las consideraciones heideggerianas al respecto².

Si ver es acto, entonces no se puede autodescubrir, porque si se autodescubre ya no es acto. La reflexividad es imposible, porque al tomar al ver como visto y como descubierto es activo y pasivo a la vez, acto y no acto. Su carácter enteramente *a priori*, su carácter incoactivo de acto, se hunde.

Esto es un diagnóstico de la antropología moderna que entiende el pensar desde la necesidad de descubrir el sujeto; pero descubrir el cognoscente es algo que no tiene el menor sentido. Lo diré argumentativamente: se ve, pero además el ver tiene que ser ver, tiene que ser completamente *a priori*.

2. Sobre esa refutación, puede leerse: *Un punto de partida para el planteamiento del tema de la existencia humana*. En: VV. AA.: "Memorias del XIII Congreso internacional de filosofía". México 1963; v. III: pp. 307-15, recogido en este volumen de *Studia Poliana*.

Por tanto, una de dos: o se ve, y se admite la existencia del *además* sin ver el ver, o se ve viendo el ver. Pero no cabe en modo alguno descubrir el ver, porque además de lo dicho constituye una petición de principio al atribuir carácter pasivo, de visto, al ver. Ahora bien, la expresión “ver viendo el ver” no tiene sentido creado, sólo es real como identidad, como ser originario, es decir, como Dios. También en este caso el misterio revelado es el único camino para progresar en el carácter originario de la identidad tomada ahora como ver el ver.

Ciertamente el yo creado es incomparable con Dios. Sin embargo, en la idea desiderativa de sujeto del pensamiento puede llegar a cifrarse una incompatibilidad absoluta con el conocimiento divino: tratar de alcanzarlo de una manera impropia, descubriéndolo, atribuyéndoselo. En el mismo intento de ser como Dios desde este punto de vista late un absurdo constitutivamente, porque se confunde el ver con el descubrir; más, se dice que el ver puede ser descubierto, lo cual es absolutamente imposible. No sólo porque no se pueda hacer, sino porque es incoherente: si el ver es acto no cabe más que un ver que no se vea o un ver el ver en identidad. Pero no cabe descubrir el ver. El ver no puede estar latente en absoluto, no puede estar oculto de tal manera que haya que desocultarlo.

Y eso es lo que hay detrás de ese asunto del sujeto pensante y el sujeto pensado: una noción errónea de autoconciencia, presente también en el sentido que da Heidegger al ocultamiento y desvelamiento.

El misterio revelado es el único camino para progresar en el carácter originario de la identidad, en este caso del ver. Ciertamente el yo creado es incomparable con Dios, pero la línea desiderativa del sujeto del pensamiento puede llevar a plantear una incompatibilidad que se basa en la confusión de que el ver se puede descubrir: pues no, porque el ver es absolutamente radical, *a priori*.

5. La tercera dimensión del abandono del límite

Consideremos otra vez la proposición: “si hay sujeto del pensar, el sujeto pensado debe pensar”. Como ha sido expuesto, la argumentación sobre esta proposición no tiene sentido. En vez de aceptar un sentido definido de los términos para argumentar, sucede que ese sentido no se aprecia en la observación directa del pensamiento humano. Hemos visto que los términos adquieren en la citada proposición un sentido puramente desiderativo y no

definible. La proposición se constituye toda ella fuera del pensamiento tal y como acontece.

Se apreciará también esta peculiaridad si se tiene en cuenta el límite mental. Justo porque “hay”, porque sujeto pensado significa *sujeto que hay* y nada más, debe afirmarse que la subjetividad de la existencia humana no está en un supuesto carácter de pensante. La proposición que expresa esto se formula así: si hay en general, el carácter de pensante no corresponde al yo.

Desde aquí se abren algunas líneas de avance. Haciendo hincapié en el carácter de *además* debe afirmarse que el *yo* no es el *haber*. Respecto del *haber* sólo cabe decir que el *yo existe* (polaridad de la existencia humana; excentricidad de la existencia humana). Por tanto, la expresión “el haber no es” equivale a esta otra “el haber no es... porque el yo no es el haber” (siendo *haber* lo mismo que *pensar*).

Como vemos, la expresión “el haber no es” tiene un doble sentido. Por un lado, aquel desde el que se advierte la actividad en metafísica: el haber es un puro límite del conocimiento humano que obstaculiza la advertencia de la actividad extramental y supone la esencia. Por otro, un sentido antropológico según el cual “el haber no es” significa que el yo no es el haber, no es pensante ni es pensado.

Pero mientras que respecto a la existencia extramental el desenmascaramiento del haber es sólo la vía para su advertencia, vía que consiste en abandonar el haber y que no da una directa explicación del mismo; en la consideración del sujeto humano aparece la razón de que el haber no sea: el haber no es porque el yo no es el haber y no por ninguna otra razón. Esta es la distinción real en antropología.

En la consideración antropológica del haber se nota de un modo completamente referido al sujeto que la existencia humana carece de la forma verbal “es”. El conocer humano no conoce el conocer, es decir, no existe como conocido. La existencia humana carece en su raíz misma de realidad como conocida. En la estricta correspondencia conocer-conocido la pretensión de sí en términos de autoconciencia es un puro extravío incompatible con el carácter de *además*. El carácter de *además* es la condición creatural del hombre.

Conocer el conocer no es una exigencia concreta de la criatura cognoscente. En el estado actual en el que el hombre se encuentra, el estado histórico, todo intento de conseguirlo es un desvarío, no sólo porque no es susceptible de éxito, sino porque es un extravío, está mal formulado, desmintiendo el carácter activo del ver, que también se puede llamar la *luz*, el *intelecto agente*.

O sea, que la pretensión de sí mismo es absurda, no sólo en el sentido de no tener posibilidad alguna de satisfacción, sino también en el sentido de que no tiene carácter existencial, es una degradación de la actividad cognoscente. La pretensión de sí mismo no tiene nada que ver con la existencia como acto; es una confusión de lo activo y lo pasivo. Ver el ver en identidad no es lo mismo que descubrir el ver; esto último es una mezcla de pasividad y actividad. Creo, por otra parte, que es lo que le pasa a Heidegger. No hay posibilidad ninguna, no se puede constituir el desvelamiento del propio ser, porque el ver es prioritario y no terminal; pero sin el ver se pierde todo destino personal, y se encarrila uno a la nada.

6. Autoconocimiento y conocimiento del Creador

Conocer el conocer, significa conocer a Dios cara a cara por visión inmediata. La visión se llama inmediata en el sentido de que Dios es a la vez su razón y lo conocido. El autoconocimiento humano implica el conocimiento del Creador del propio conocimiento, porque solo así, cuando ser cognoscente es conocer al Creador, el carácter de conocido es real como existencia humana. El conocimiento de si no se distingue del conocimiento de Dios, aunque tampoco esto implica una interpretación panteísta de Dios; porque tampoco se trata de que el hombre conozca que él es personalmente Dios.

Lo que sucede es que, puesto que Dios hace ser el conocimiento humano, sólo el conocer de Dios abre el conocimiento humano a su realidad. Esta realidad no es de tipo realidad a descubrir, porque en este caso el cognoscente humano no sería conocido jamás, ya que estamos en un caso en que está en juego el carácter de acto. Para que el hombre se conozca es preciso que exista como conocido y no al revés; pero el hombre sólo es conocido por Dios, y si ve a Dios. Conociendo a Dios el hombre se conoce como quien es conocido; y Dios conoce al hombre como quién que es conocido por Él. En otro caso el hombre no conocería jamás a Dios, o bien el conocimiento de Dios que tiene el hombre sería inferior a la actividad creada.

Dios es mi creador. Si yo no le conozco no por ello deja de crearme; pero si yo para conocerme no le conozco, no me conoceré como criatura que soy. Pero puesto que el yo es la criatura, tal conocerme no sería real. El autoconocimiento implica el conocimiento del Creador. Si soy creado, fuera del conocer que soy creado, no puede decirse que me conozca. Si yo no me conozco, soy creado fuera del conocerlo; pero la razón de que no me conozca no será que no soy creado como un conocer abierto a mi propia crea-



ción, como un ser cognoscente. Si yo conozco que Dios me crea, me hace ser, nada mío puede escapar a ese conocer. En otro caso, Dios me hace ser sin que le conozca. Si yo conozco a Dios, tal yo conozco es creado y no cabe no conocerlo como tal. Insisto, la exigencia de esta referencia, que es el carácter de *además*, es absoluta, puesto que la razón de que no me conozca no está en una debilidad del conocimiento mío, sino más bien en la existencia del yo. Justamente porque Dios es a una mi Creador y mi destino, no puedo conocerme fuera de mi relación personal con Él. En cualquier otro caso mi existencia tiene un carácter de *además* que impide el propio conocimiento.

Dios me crea, me hace ser; verlo no puede entenderse como espectáculo eidético puramente contemplado. Hacerme ser no es una actividad que Dios lleve a cabo fuera de sí. Para que Dios me haga ser es preciso que yo sea. Hacerme ser es hacerme ser yo; en otro caso el yo no existiría. Ver hacerme ser es la actividad misma creada que yo seré, es la libertad como posesión del futuro que no lo desfuturiza.

Obsérvese que no tiene sentido alguno acudir al espectáculo de mi propia creación: en esta expresión el yo que ve está supuesto, y como in-creado. Pero lo primario no es que mi creación no sea un espectáculo, sino que yo no soy un espectador. Al yo corresponde el carácter de comienzo: es ver en cuanto que es comienzo; ver es enteramente incoativo, no está precedido por nada, y por eso no puede ser descubierto. El carácter de comienzo no es temporal, sino trascendental. No es que el yo comience, sino que el yo es el comienzo, el ver *a priori*. Comenzar significa yo en el caso del ser humano.

Así pues, el carácter de *además* expresa que el hombre existe por Dios y que su existir es un existir *desde* y *para* Dios. De nuevo aparece en juego que la actividad creada no es inteligible sin remisión a Dios. La filosofía moderna es el lugar de aparición temática de un tipo de error muy grave respecto al autoconocimiento. ¿De qué puede servir adoptar la actitud kantiana? En definitiva de nada, pues es un error que tiene sus raíces en una región mucho más profunda que la epistemológica de la conciencia trascendental. La libertad que lo sostiene y alimenta es una libertad de más largo alcance, más decisiva que la del hombre precristiano. Cabe hablar de un mayor grado de libertad por cuanto se trata de una libertad empeñada, que alimenta un error. Nótese que a la libertad como actividad humana no corresponde legítimamente encauzarse según la vía del pensamiento ya que es distinta realmente de él. Inseparablemente una libertad volcada en una pretensión exigida al pensar es una libertad desrealizada, pervertida, provocadora de error. La exigencia de sí mismo es la condición de surgimiento de

un ámbito temático que de otro modo quedaría absolutamente sin plantear. No podrá enfrentarse con el sistema filosófico en que este ámbito reverbera, so pena de quedarse corto desde una postura crítica, quien no lo afronte con radicalidad. Hay que ir a la raíz, hay que dar razón del ámbito temático entero y no limitarse a considerarlo en sus últimas estimaciones representacionistas, u objetivas; es decir, en el punto de fricción de la propia filosofía, a su vez ya empobrecida y formalizada.

7. Ver... sin visto

Insistamos. Ver-visto. ¿Ver necesita visto? No. Ver es esto, o es ver el ver en identidad. Como ver el ver es Dios; como ver que no ve el ver es el hombre. Por eso mismo, el ver no necesita ser visto; mejor, es imposible como visto. Visto es realmente distinto de ver. Cuando únicamente tiene sentido que el ver sea visto es respecto al ver el ver en identidad, porque entonces el ver no es visto por él mismo ni el visto una consecuencia del ver; sino que “en la luz se ve la luz”, esa luz que es luz creadora. Y esto no es la visión creadora de Strobl.

La misma expresión aristotélica *noesis noeseos neosis* es equivocada. Es ver el ver, pero el ver sólo se puede ver en identidad, no se puede descubrir. Repito. El conocer humano no es susceptible de explicación, no cabe establecer un binomio yo-es con otra cosa —lo visto— con el propósito de descifrar el yo en función de esa otra cosa. La inteligibilidad no es algo visto que entrañe para el yo un momento constitutivo. Ver no es ninguna determinación ni es determinable; debe rechazarse la idea de inmanencia como introducción de sujeto y objeto en una misma esfera. En ninguna de estas interpretaciones se da razón del ver. Se construye el yo humano teóricamente, olvidando su carácter de *además*. El carácter de *además* es el ver. Es muchas más cosas, pero también el ver.

Ver el hombre es en virtud del Creador. Crear el ver no es iluminar a alguien ni construir en general un momento luminoso en el sentido de la conciencia del mundo: ámbito consciente como estado de iluminado del ser, sujeto y objeto como los dos momentos analíticos de la idea pura de conciencia. Desde este punto de vista la idea de iluminar a alguien se deja componer con la teoría ontologista. Pero Dios es causa de que yo vea objetos en un sentido distinto de Dios como Creador del yo sujeto cognoscente. El fallo primario del ontologismo es la suposición del sujeto. Pero es preciso afirmar que yo conozco no porque me alcance en conocer, sino porque Dios me hace



ser como cognoscente. Yo como cognoscente no precedo a un hipotético hacer conocer.

Así pues, el ontologismo no constituye primariamente una errónea teoría acerca de mis relaciones con Dios en cuanto que conozco, sino una superficialidad, una interpretación no trascendental del ver humano. Precisamente por partir de la expresión “yo veo algo”, en la que “veo” necesita de “algo visto”, no se considera la existencia cognoscente. La necesidad y la causa para ver no se refieren a un auxilio más o menos supletorio para ver algo, o a la solución de una incapacidad para ver efectivamente algo, se refiere a un extremo más importante, a saber: que la referencia al Creador es la altura real del ver como comienzo.

Como comienzo real el ver se libera de la idea de dirección y de lo visto. El carácter de comienzo indica la exclusividad del yo como referencia a Dios y, por tanto, fuera de todo nexo con algo visto. El yo no necesita explicación o proceso constitutivo dialéctico en cuanto que cognoscente. Tampoco necesita de una intervención divina que lo saque de un letargo en el que estuviese sumido. Crear un cognoscente no es hacer surgir de la nada un supuesto necesitado de un perfeccionamiento ulterior en el que consista formalmente su condición de cognoscente. Ver no tiene anterioridad alguna a la que pueda llamarse real. Se trata de un riguroso comienzo como referencia a Dios. Ver equivale a mi altura real, a la altura de mi acto.

8. La existencia cognoscente como comienzo y referencia

Hay que rechazar la idea de nexo con lo extramental. Por eso hay que distinguir las dimensiones del abandono del límite. Hay que rechazar que la existencia humana se determine en cualquier manera respecto de la existencia extramental advertida. El carácter de comienzo real exige la prioridad de la existencia humana en el orden cognoscitivo. Por eso el conocimiento no puede culminar en lo extramental como término ni puede decirse que el conocer sea un nexo con ello. La consideración trascendental del conocimiento humano tiene que cifrarse en alcanzar el acto humano. Que efectivamente se conozca el ser extramental no debe llevarnos a concluir que el tema del conocimiento haya que plantearlo a partir de su advertencia, por una razón muy simple: porque la existencia extramental también es creada y entre dos criaturas no cabe una determinación en el orden del ser. El ver es creado y si conozco a otra criatura no puede decirse que haya una relación constitutiva entre las dos, porque una criatura no es constitutiva de otra, ni es creada por otra. Insisto, el ver solamente se puede remitir a Dios como acto y

si no, no acudimos a la distinción real y hablamos de pensar-pensado; pero pensar-pensado no comporta sujeto pensante, eso en todo caso es una operación en la que se puede apreciar el límite. Obviamente es un límite porque el ver se reserva, ya que como es criatura no puede ser explicado de ninguna otra manera, sino desde Dios. Dios es el autor de la criatura. El ver es creado; el ver que es el yo o el yo que significa ver, es creado.

Como comienzo real, el ver humano sólo cabe entenderlo como referencia al Creador: el hombre no ve porque vea-visto en ningún sentido, ni porque se lo imponga la actividad extramental ni porque él mismo tenga un límite, ni porque en Dios vea lo visto. Si el hombre ve es porque Dios le ve. El cognoscente se refiere al Creador directa y exclusivamente. Tal referencia lo es a un conocer, no a un conocido, lo cual implica que el cognoscente como actividad no puede entenderse como determinado por un conocido: ver, en el caso del cognoscente humano, no es ser visto. Aquí está la cuestión de fondo que descalifica la noción de sujeto. Es completamente falsa la interpretación del cognoscente en correspondencia con un conocido. En base a un ver y a un visto considerados como términos es imposible la antropología trascendental.

Cognoscente y conocido como actividades no son en modo alguno términos de una estructura. Si yo conozco la realidad y si yo mismo soy real, es porque la realidad creatural no se determina entre sí mutuamente, y por tanto no es término de la relación noética conocido-cognoscente. En vez de ser un obstáculo para un realismo riguroso, la doctrina del límite mental señala centradamente lo que podría llamarse condición del conocimiento de la realidad, a saber, que la existencia conocida y la existencia cognoscente tengan sentido únicamente como referencia al Creador y, en cambio, no se constituyan en su relación mutua (lo que a veces he llamado relación virtual). Ver como referencia al Creador es la consideración trascendental del ver humano y, a la vez, la única explicación correcta de que una existencia pueda decirse conocida.

El ver humano sólo es completamente ver como *libertad*. Porque el comienzo no tiene un sentido empírico, ni está supuesto como previo a lo conocido, sino que sólo existe como libertad. El ser creado humano es la libertad. Adentrándose en el ser del hombre, sólo puede ser entendido como libertad (a la que describo como *inclusión atópica en el ámbito de la máxima amplitud*). Ninguna consistencia establecida en la relación conocer-conocido señala el existir humano, porque no hay ninguna revelación del propio ser fuera de la libertad. El hombre no es libre como relación consigo, con los objetos o respecto a criatura alguna, sino sólo por referencia al Creador. Fuera de la libertad el hombre no sabe su ser, no alcanza su ser cognoscente.



La libertad humana no tiene término al que ponga o pretenda, no está encauzada o determinada, la libertad humana sólo es referencia trascendental y no tiene una causa determinante.

No sé si con esta exposición he depurado la noción de yo cifrando en él el ver. No es que el yo vea o que el ver sea un yo, sino que el yo como cognoscente es ver. Es un carácter absolutamente incoativo no precedido. Ver hay que retraerlo radicalmente al yo. De manera que yo y ver equivalen. No es que yo sea yo y además vea, no es eso. Es que el conocer se constituye como tal en cuanto que manifestación del ser cognoscente; y ese ser cognoscente significa yo, ser personal.

Muchas gracias.

Leonardo Polo
Catedrático de Historia de la Filosofía
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra

COLOQUIO³

P: Cuando está empleando el término *ver* usa una metáfora para hablar del conocer. Ahora bien, en lo que se refiere a la reflexión hay una diferencia entre *ver* y *pensar* porque el *ver* no se ve y al *pensar* se conoce el conocer. Y, además, la inteligencia, como es capaz de darse cuenta de si piensa algo verdadero o algo falso, es capaz de darse cuenta también de su propia naturaleza como facultad de conocer inmaterial. No sé si usted lo que señala es que al conocer la naturaleza de mi conocer y mi propio acto de conocer no conozco todavía al sujeto, y que entonces el acto de conocer no es el sujeto.

R: Hay actos de conocer que no son el sujeto. Eso es lo que en teoría del conocimiento digo constantemente: que para hablar de los actos de conocer no hace falta hablar de la persona. Si se confunde una cosa con la otra establecemos la relación sujeto-objeto y hemos estropeado el enfoque. Pero también digo que en teoría del conocimiento no hablo del cognoscente. El cognoscente en última instancia lo veo como lo he expuesto; quizá sea una metáfora pero atendiendo a ese asunto del cuerpo glorioso no es tan metáfora. El *ver* no es solamente la vista sensible, y su traslación al yo no es metafórica, sino que el *ver* por antonomasia es la *existencia cognoscente*.

Los actos de conocer, de pensar, se conmensuran con sus objetos. Pero ¿qué significa darse cuenta de eso? No significa una mera constatación sino el ejercicio de un acto que está por encima de lo operativo y que creo que se puede llamar *ver*, *puro ver*. Los otros serán actos que se conmensuran con objetos; pero sin el acto de *ver* quedarían en una cosa mostrenca. Aunque sea muy importante la investigación del conocimiento (yo ya llevo cuatro tomos en ello), el yo no se puede reducir a la operación de conocer ni al hábito (adquirido o innato), sino que remite al *existir*, al *acto de ser* en virtud del cual todo lo otro es posible y que no se identifica con ello, ni se constituye en virtud suya, ni lo necesita, por decirlo de alguna manera, sino que es simplemente *ver*. *Ver* no significa más que *yo*. Decir que *ver* se convierte con yo quizá evite un poco la metáfora o permita la elevación. ¿Qué significa conocer? Conocer significa yo. En las proposiciones que escribí hace tiempo, son

3. Tras la ponencia de Leonardo Polo se entabló el siguiente coloquio que reproducimos. **P** indica: pregunta de algún asistente. **R** designa: respuesta de Leonardo Polo.

cuatro, el choque que hay entre ellas tiende a evitar la forma proposicional, los complementos directos; cuando se habla de conocer-conocido no se puede entender el “conocido” como complemento directo del conocer.

Éstas eran las cuatro proposiciones⁴:

- 1ª. Conocer significa inteligibilidad.
- 2ª. Pero conocer no significa conocer la inteligibilidad.
- 3ª. Conocer la inteligibilidad significa conocer yo.
- 4ª. Pero conocer no significa conocer yo, sino escuetamente yo.

P: Yo puedo verlo todo, salvo ver el ver; y el Absoluto sería el ver en sí mismo, el ver el ver. Pero como el ver humano no se da sin lo visto, las relaciones creador-creatura, si no se quiere incurrir en un panteísmo, no sé cómo se pueden entender. Usted ha aludido al ontologismo. Por otro lado, la única accesibilidad del ver-visto hacia el ver absoluto da la impresión que sólo podría consistir en la intensificación del propio yo, del propio ser. ¿Va por ahí su línea de la accesibilidad a Dios por la libertad?

R: Esta sería la sexta vía, o mejor dicho, otra vía. Pero, no. Realmente ésta es una sentencia cuya admisión no va a ser pacífica: el ver no necesita lo visto. El axioma de la commensuración, que no quepa operación sin objeto ni objeto sin operación, corresponde al acto de pensar, al acto de ver, de oír, que no son actos ciegos y, a la inversa, en los que el objeto no se da sin operación: hay commensuración. Pero en el caso del yo no sucede así; otra cosa es cuando lo visto es distinto del yo, pero ver-visto como expresión del yo, eso no cabe; porque si el yo se quisiera ver en el sentido que tiene ver lo visto, resultaría imposible e inconducente, un desvarío. No se niega que haya sujeto, sino que ese sujeto que hay, como ya he dicho, vea.

P: Del ser extramental dice que es comienzo que ni cesa ni es seguido. Esto se puede advertir, pero este comienzo es sólo persistente, movimiento; ¿cabría intentar con su exposición una interpretación semejante del yo? Sería comienzo cognoscente que se alcanza en su destino. Lo que pasa es que, en comparación, me resulta más opaco mi yo que el ser del mundo, porque el ser del mundo lo advierto, pero mi yo no lo puedo alcanzar hasta que yo no vea a Dios, cosa que no sucede en esta vida. Algún otro conocimiento tengo que tener de mi yo, aunque sea incompleto, pero que sea *superior* al del mundo.

4. Estaban ya enunciadas en *Evidencia y realidad en Descartes* (1963), p. 322.

R: Yo suelo decir que en un caso se *advierde* y en otro se *alcanza*. Cuando hablo de *comienzo* estoy dialogando con la filosofía moderna, con Hegel y Heidegger. Ver tiene que ser absolutamente *a priori*, y en ese sentido digo comienzo. Pero ese comienzo no tiene nada que ver con un despliegue, sino que se retiene como tal comienzo. No es el que yo sea hurraño, o se aísle, no; eso sería voluntarismo. No es eso, he empleado la palabra “polaridad” y la palabra “reserva”; el ver no se comunica sino que se reserva, es lo que Aristóteles llama *horismós* cuando trata del intelecto agente. Eso es libertad, y en tanto que libertad sólo se dirige coherentemente a Dios, es una apelación a Él; porque quien lo tiene que revelar es el ver el ver. El ver el ver es quien me ha creado.

Esto lo expreso a veces de otra manera que por ser más cercana a la noción de belleza puede intuirse mejor, aunque a mí —en cierto modo— me gusta el ascetismo intelectual. Que el ver no sea lo visto significa que es transparente, es *transparencia*. ¿Y la transparencia que es? La luz tomada como luz. ¿Y esto que quiere decir? Que es *humildad*, que se ignora; pero esa ignorancia sería en todo caso una docta ignorancia.

Yo veo eso en la Virgen. Esa pureza paradigmática del yo que es transparencia es nuestra Señora. Nuestra señora se ignoraba, y a esto se puede llamar humildad, si se quiere, porque la humildad es la verdad. La luz transparente. La luz que es más que transparencia es la luz de la luz, el *lumen de lumine* que está en la fórmula del Credo. En tu luz veré la luz porque mi luz es pura transparencia y se ignora, como la Virgen se ignoraba. El intelecto agente de la Virgen no estaba estropeado por ninguna pretensión de autodesvelemiento ni nada así.

Hay un trabajo de Saumells sobre la noción de opacidad... Desde luego, la luz es la transparencia. Si se quiere la penetrabilidad por la luz misma. Eso de Luz de Luz, ver el ver, pertenece al misterio trinitario y no hay por qué prescindir de él. Pero la humana es una luz capaz de recibir luz. Pero una luz que recibe luz no es una luz iluminada, sino una luz *intensificada*. En la misma medida en que soy creado, por eso he dicho que el ver es una altura, el yo de mi ser cognoscente, mi ver, es la altura de mi ser. Dios crea el *intellectus*, la luz mental; pues esa luz es incrementable, precisamente porque es transparente, en contacto con otra luz, con la Luz de la Luz. No es una luz iluminada, sino intensificada en su misma transparencia. Y entonces esa luz se devuelve. Esto tiene que ver con la idea de *don*, la luz está en el orden donal.

En la Virgen se ve muy claro, la humildad es la transparencia: un alma sin mancha. Nosotros tenemos la mancha del pecado original, pero el intelecto agente no admite mancha. Es la noción de *puritas essendi*; pero la *pu-*



ritas essendi es lo que se deja penetrar enteramente por la luz siendo ella misma luz, porque sólo la luz se deja penetrar por la luz. Si la luz tiene que ver con algo que no es luz, choca con ello, no es recibido. Una luz solamente puede ser recibida por otra luz.

Creo que la Virgen muestra esto: permite darse cuenta de que el ver lo tenemos oscurecido por opacidades que son imposibles desde la luz. La luz no tiene nada de opaco, nada de superficie, sólo tiene profundidad. Y esa profundidad es la que es perfectamente esponsable con la luz, lo que se puede devolver a la Luz de la Luz, al ver el ver.

P: Lo mío no es una pregunta, sino que se me vienen a la cabeza las bodas de Caná, porque usted guarda el buen vino para el final: usted ha mantenido reservada su antropología, y ya es hora de sacarla a la luz.

R: Es que entender al ser personal es muy difícil. La *persistencia* es más fácil, pero llegar al *además*, y darse cuenta de que es luz, son asuntos muy difíciles.

P: Lo mismo que usted caracteriza al acto de ser personal como ver ¿cabría la caracterización como amor? Y, por otra parte, si resalta tanto la excelencia del acto de ser originario, podría dar la impresión de que toda la actuación humana ejercida en el orden de la esencia no tiene función ninguna.

R: Aquí no hay origen; el origen es Dios. Esto no es originario, sino radical, *a priori*; pero hablamos más bien de *coexistencia*. El término coexistencia no ha salido, pero hay que ir desplegándolo. La coexistencia remite a Dios; porque la coexistencia nace de ese dotarme Dios de esa transparencia que es mi luz. Y que puede recibir todas las iluminaciones divinas. Pero las iluminaciones divinas no son recibidas en el sentido de que le afectan exteriormente, sino que la interpenetran íntimamente porque el ser cognoscente es transparencia. No hay resistencia interior y si la hay es por óbice extraño, opacidades del orden de la vida.

No propongo un ideal místico, sino algo más. Porque también hay una fecundidad, ya que el carácter donal se repite o no cabe hablar de don: si al donar no se hace el don, no cabe la aceptación donal misma. Por eso digo que la esencia humana, el don del hombre, es manifestación y disposición. En la antropología se expresará eso: el carácter de don recibido que el yo humano tiene.

P: ¿Me permite añadir una cosa? Creo que la metáfora de la cumbre y la ladera puede ayudar a comprender la libertad humana y su manifestación esencial en el don. Cuanta más alta sea la cumbre, más alta es la ladera.



R: Sí, nada es inútil; sobre todo si la utilidad no sustituye a la verdad. Hay muchas más verdades que alcanzar porque el ver no es la única verdad; y más que verdad es conocer, ser cognoscente (y verdad por convertibilidad). El mundo no es un ver. Por eso mi tesis no es la visión creadora de Strobl. La creación del mundo es de otro tipo; una cosa es *advertir* y otra *alcanzar*. Advertir compete a la *metafísica* y alcanzar corresponde a la *antropología*. Pero existe entre ambas compatibilidad: si algo es excluyente, caemos en reduccionismo. Sólo Dios, entonces no hay criatura. Sólo yo, entonces nada más que yo. No; sino que el yo es *además*.

Todo esto hay que irlo desarrollando en la antropología trascendental, que tengo más o menos esbozada en una serie de escritos de hace tiempo y en cursos de doctorado más recientes. Pero, en suma, creo que el ver no está nunca por descubrir, que es una docta ignorancia en el sentido de la transparencia (aunque no sé si éste es el sentido preciso de la docta ignorancia de Cusa). Una pura transparencia es la luz que puede recibir luz, porque la luz sólo puede ser recibida por la luz. Y la luz es ella misma transparente. También Dios debe ser transparente; la Virgen también. Y la humildad de Dios no es menor que la de la Virgen: porque Dios es la humildad misma. Si Dios no fuera humilde no nos crearía. La humildad de Dios está expresada en *Filipenses 2, 5*: es la *kénosis*.