

CONOCIMIENTO PERSONAL Y CONOCIMIENTO RACIONAL EN LA ANTROPOLOGÍA TRASCENDENTAL DE LEONARDO POLO

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Documento recibido: 13-XII-2010
Versión definitiva: 14-XII-2010
BIBLID [1139-6600 (2011) n° 13; pp. 69-84]

RESUMEN: Las filosofías clásica y moderna tienen concepciones diferentes del autoconocimiento. La filosofía antigua identifica el autoconocimiento con el conocimiento del alma, que es el principio que da unidad al hombre. La filosofía moderna está muy interesada en la subjetividad, sobre la que, sin embargo, tiene una visión problemática. Algunas corrientes, como el idealismo, consideran que es posible una reflexión total, en la que la subjetividad se vuelve totalmente presente a sí misma, pero otras, como el empirismo, son escépticas respecto a esta posibilidad e incluso niegan la existencia de un verdadero sujeto. Las dificultades del proyecto idealista son puestas de manifiesto por algunos filósofos contemporáneos, como Heidegger y los pensadores postmodernos. Polo muestra cómo la negación de un conocimiento reflexivo y objetivo de la persona es compatible con sostener que la persona es un acto radical y trascendental de entender. La clave de esta propuesta es la afirmación de que entender no significa siempre lo mismo, y que tiene un sentido distinto según los temas que descubre

Palabras clave: persona, autoconocimiento, alma, subjetividad, yo, presencia.

SUMMARY: Classic and modern philosophy propose different views on the question of self-knowledge. Ancient philosophy identifies self-knowledge with the knowledge of the soul, which is the principle of unity in man. Modern philosophy is interested in subjectivity, but has a problematic view on it. Some currents, like idealism, consider that a total reflexion is possible, in which the subjectivity becomes totally present to itself, but others, as empiricism, are skeptical and even deny the existence of a true subject. The difficulties of the idealistic project are uncovered by some contemporary philosophers, as Heidegger and post-modern thinkers. Polo shows how the denial of a reflective and objective knowledge of the person is compatible with the claim that the person is a radical and transcendent act of intellect. The key of this proposal is the affirmation that there are different kinds of acts of the intellect, according with their theme.

Key words: person, self-knowledge, soul, subjectivity, self, presence.

Planteamiento

En alguna ocasión, Leonardo Polo ha manifestado que, desde el principio de su dedicación a la filosofía, su objetivo era desarrollar una antropología, dando a entender que todas sus demás ocupaciones filosóficas han estado de un modo u otro orientadas a ese proyecto. Esta afirmación se entiende mejor a la luz de los resultados de su investigación hasta la fecha. El *abandono del límite mental* es un método que arroja un rendimiento extraordinario en todos los ámbitos de la filosofía: en la metafísica, la filosofía de la naturaleza y la teoría del conocimiento; pero donde más se demuestra su fecundidad es en el alumbramiento de la distinción entre el *acto de ser* personal y el *acto de ser* del universo y en la nueva luz que arroja sobre la *esencia* del hombre que de él depende.

Una de las primeras formulaciones de la detección del *límite mental* es netamente antropológica: ‘el yo pensado no piensa’. En ella se manifiesta con claridad que el yo no puede ser *objeto* del pensar, puesto que la *presencia mental*, que se oculta, al presentarlo, lo exime de existir, lo desrealiza sustituyendo su estricta condición de acto. De este modo, la detección del *límite mental* declara ilusorio el sueño de que el sujeto pueda llegar a pensarse a sí mismo en presente y sin residuos, es decir, el ideal de la autoconciencia, que ha acompañado de un modo otro, como su sol o como su sombra, a buena parte de la filosofía de los últimos siglos.

De todos modos, una lectura de la *Antropología trascendental* poliana puede resultar desconcertante. Para quien esté formado en la filosofía clásica, sobre todo si está habituado a sus formulaciones más metafísicas, algunas de las preocupaciones que la mueven y parte del vocabulario que se contiene en ella puede resultar familiar, pero, al mismo tiempo, algunos de los temas que se desarrollan aparecen como insólitos, como si resultaran difíciles de avistar y estuvieran alejados de los temas habituales de la filosofía perenne. En cambio, quien está más familiarizado con el pensamiento moderno, aun cuando comparta muchos de los problemas y los puntos de partida, puede experimentar un cierto vértigo, que le lleve a nutrir desconfianza. Y es que, en ambos casos, asomarse a la antropología trascendental exige desprenderse de las garantías metódicas previas al ejercicio del saber.

Esto es especialmente válido para quien bebe de la filosofía moderna, que ha intentado con frecuencia aferrarse a ellas, y se ve obligado a abandonar un modo de pensamiento que ha tomado como inspiración y modelo a las matemáticas o las ciencias empíricas, donde la claridad proposicional y el rigor argumentativo se proponen con frecuencia como la máxima realización del saber filosófico. Esta advertencia sirve también para el método fenome-

nológico, que, a pesar de su amplitud respecto de otras propuestas metódicas, también se propone de modo previo y, si no se adopta con libertad, puede introducir serias restricciones al ejercicio de la filosofía y dificultades casi insuperables a la hora de abordar algunos de sus temas.

Las impresiones que hemos descrito pueden inducir a la descalificación o, cuando ni de esto se siente uno capaz, al desánimo. La descalificación ya que, cuando no se capta aquello que Polo se esfuerza por transmitir, las formulaciones pueden parecer sugerentes, pero más en la línea de la poesía o de la literatura edificante que en la de la ciencia o el saber filosófico. El desánimo, por la sensación de que lo que se lee siempre parece incompleto, como si hubiera algo difícil de explicitar, que aletea bajo las expresiones lingüísticas, e impide descansar en nada de lo logrado.

Contra estas posibles impresiones juzgo conveniente adelantar algunas observaciones. En primer lugar, que la antropología trascendental es rigurosa filosofía. En segundo, que el hilo conductor de la filosofía de Polo es el *abandono del límite mental*, y es sólo desde él, y no desde las fórmulas entendidas como proposiciones o definiciones, desde donde cabe encontrar el sentido del discurso. En tercero, que, en mi opinión, la mayor parte de las dificultades para encontrarse a gusto con la propuesta de Polo no derivan de la actitud propiamente filosófica, sino de otros objetivos espurios que se le añaden, como la búsqueda de seguridad o el ansia de control, que cuadran mejor, en todo caso, con el paradigma del conocimiento técnico que con el afán incondicionado de saber.

De todos modos, para ayudar a reconciliar la propuesta poliana con la filosofía anterior y hacer más fácil su comprensión, conviene poner de relieve las relaciones que establece con las inquietudes de los pensadores que le han precedido. Se trata de una referencia que no puede eludirse porque la filosofía de Polo se apoya y aprovecha lo que ha sido averiguado —o, al menos, ensayado—, por ellos. No es que Polo no se haya esforzado por mostrarla y por encontrar precedentes incluso de aquello que podría parecer más novedoso en sus planteamientos, pero quizá quepa añadir algunas modestas observaciones que puedan hacer más eficaz el trampolín que nos ofrece para introducirnos en su propuesta.

1. El conocimiento de sí en la filosofía clásica griega y medieval

Conocerse a sí mismo es uno de los rasgos inseparables de la sabiduría. En la medida en que la filosofía se consagra como una modalidad sapiencial, y no como un conocimiento técnico o meramente lúdico de la realidad, se ve

obligada a incluir esa finalidad. Ciertamente, en la filosofía, el conocimiento de sí aparece inserto en el amor a la sabiduría que, como ya expresó Platón, es la fuerza que la anima, y, por lo tanto, como algo que se busca y no como totalmente logrado.

Algunas observaciones de los presocráticos dan muestra de la atención que despierta el tema desde un punto de vista teórico, que no carece de repercusiones prácticas. Heráclito pone de relieve la ilimitación del alma y la profundidad de su logos. Se vislumbra así la diferencia del alma respecto de todo lo que existe, con una clara alusión a la singularidad de la capacidad de conocerlo todo. Parménides, por su parte, parece pasar por alto la realidad del alma individual, pero, al expresar la identidad entre *nous* y ente, establece las bases sobre las que girará la investigación filosófica sobre el alma en lo sucesivo. El saber es algo radical, coextensivo con el ser e igualmente eterno, y, por lo tanto, divino. Cualquier aproximación a la realidad del alma humana debe dar cuenta de esta capacidad que la distingue de las otras: la de poseerlo todo. Anaxágoras insistirá en la importancia que tiene ese conocimiento de la naturaleza de las cosas y de su lugar en el todo para ordenar y dirigir. Sócrates extraerá las conclusiones antropológicas de esta tesis, mostrando que el saber es aquello que concede al hombre el verdadero poder, que es la libertad, en la medida en que le permite conocer el fin —el bien— y, con él, el orden que debe ser impuesto a cada cosa.

Los socráticos desarrollarán estas ideas sobre la naturaleza del alma y del intelecto humano, aportando nuevos e importantes matices. Una de las tesis más importantes es la que se impone desde Platón, según la cual sólo se puede dar razón de las propiedades del alma y, en concreto, de su capacidad de conocer la verdad, afirmando que su naturaleza es distinta de lo que conocemos a través de lo sensible. La inmaterialidad se transforma así en la propiedad del alma por excelencia y en un sinónimo de la naturaleza inteligible.

En Plotino, encontramos además un desarrollo filosófico explícito de la vía de la interioridad: introducirse en sí mismo es el camino para alcanzar la verdad. Lo más alto no se alcanza tanto contemplando la naturaleza sensible y ascendiendo desde ella a los principios rectores del cosmos como replegándose sobre sí mismo y buscando en nuestro interior. San Agustín y buena parte del pensamiento cristiano posterior desarrollarán esta vía, pero, a diferencia de la mística neoplatónica, sostienen que, en el itinerario que le lleva hasta el Origen, la persona no se disuelve ni pierde su condición de interlocutor con él.

En diversas ocasiones, Tomás de Aquino se plantea cómo se conoce el alma a sí misma. Su respuesta es, en mi opinión, un buen resumen de los

intereses presentes en el pensamiento clásico y en su desarrollo cristiano. Por eso me parece conveniente tomarlo como punto de referencia para entender mejor qué intereses añade la modernidad y dónde entronca la antropología trascendental de Polo con las preocupaciones de los pensadores que la preceden.

Resumiendo sus tesis, y sin insistir en las diferencias entre los diversos textos en que se plantea el problema, Tomás de Aquino distingue dos sentidos en los que podemos hablar de conocimiento de sí¹. Por una parte, el conocimiento por el que el alma se conoce en cuanto a lo que le es propio, es decir, como alma que existe y que tiene ser en un determinado individuo. Por otra parte, conocer el alma es saber qué es el alma y cuáles son sus propiedades; dicho de otro modo, se trata del conocimiento de lo que el alma tiene en común con las otras almas, de su naturaleza. A pesar de que el conocimiento intelectual humano comienza por los sentidos y tiene lo sensible como referencia primaria, es obvio que el alma no se puede conocer por abstracción. El alma se conoce por su acto. Detectamos nuestra alma en nuestra actividad. En ella no comparece algo distinto; por eso el Aquinate subraya que el alma no se conoce como las otras cosas, sino, en último extremo, en virtud de que se encuentra presente a sí misma radicalmente y de modo previo al ejercicio de sus operaciones².

En las *Cuestiones Disputadas De Veritate*³, que son anteriores al texto de la *Suma de Teología*, el conocimiento radical del alma en cuanto que ésta se encuentra presente a sí misma es denominado *conocimiento habitual*. Con esa expresión se quiere poner de relieve que es diferente del *conocimiento actual*, que es permanente, y su carácter de condición de posibilidad de cualquier otro conocimiento que el alma pueda tener de sí misma. En el *Escrito sobre las Sentencias*, en un texto que parece todavía anterior, se afirma que el alma siempre se conoce a sí misma y a Dios indeterminadamente, y de este conocimiento surge un amor también indeterminado.

En esa misma obra, distingue, siguiendo a San Agustín, el sentido de tres verbos que se usan para designar el conocimiento intelectual: *cogitare*, *discernere e intelligere*. *Discernere* es conocer algo en cuanto distinto de las otras realidades. *Cogitare* es considerar una cosa según sus partes y propiedades. *Intelligere*, en cambio, designa la visión simple dirigida hacia aquello que está presente como inteligible. El conocimiento indeterminado del alma

1. He abordado este estudio de forma más detallada en *Operación, hábito y reflexión. El conocimiento como clave antropológica en Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1998.

2. Cfr. *S. Th.*, I, q. 87, a. 1, co.

3. Cfr. *Q. D. De Veritate*, q. 10, a. 8.

y de Dios a que se refiere no es ni *cogitare* ni *discernere*, sino tan sólo mero *intelligere*. Para los dos primeros, a decir de este autor, no basta la presencia de lo entendido, sino que es preciso que se encuentre allí como objeto (*in ratione obiecti*) y se exige la intención del cognoscente (*intentio cognoscentis*). Si el conocimiento que el alma tiene de sí misma por su propia presencia se identificara con el que conoce su distinción respecto de las otras cosas y comprende sus propiedades, no cabría en modo alguno la dificultad que experimentamos en describir la propia alma, y la polémica entre quienes entienden el alma como una realidad material o como inmaterial sería imposible. Ahora bien, advierte Tomás de Aquino, a conocer toda la naturaleza de la propia alma “se llega difícilmente y con gran esfuerzo”⁴.

Una última observación resulta interesante. Hay otro sentido, según este texto, en el que se puede decir que el alma se conoce siempre a sí misma: “porque todo lo que es entendido lo es en cuanto ilustrado por la luz del intelecto agente, y recibido por el intelecto posible. De modo que, como en todo color se ve la luz corporal, también en todo inteligible se ve la luz del intelecto agente, si bien no en razón de objeto sino como medio de conocer”⁵. La luz inteligible no sólo está presente a sí misma, sino que comparece en todo inteligible como aquello sin lo cual no puede ser entendido.

Esta tesis está conectada con otro tema, también de impronta agustiniana, que aparece tanto en *De Veritate* como en *Super Sententiis*. El conocimiento del alma que podemos denominar explícito se puede entender por lo que respecta a la simple aprehensión y en cuanto al juicio, y solo se hace eficaz y capaz de juicio lo que conseguimos captar sobre la naturaleza de nuestra alma “en la medida en que la luz de nuestro intelecto deriva de la verdad divina, donde se encuentran las razones de todas las cosas”. El texto de la *Suma de Teología* se cierra con este texto del *De Trinitate* de San Agustín: “vemos la verdad inviolable, desde la que definimos perfectamente, en la medida de nuestras posibilidades, no cómo es la mente de cada hombre, sino cómo debe ser en la razones eternas”. Conocerse a sí mismo no es un ejercicio de curiosidad, sino un empeño que alude a una exigencia. Saber qué soy y quién soy no es una mera constatación, sino que comporta alcanzarlo. Por eso, en la sabiduría, la dimensión teórica o contemplativa y la moral se encuentran inseparablemente unidas. Conocer quién se es se traduce en un modo de actuar que responde a una búsqueda. El alma no se puede entender como algo que ya es, sino como exigiendo más. También es San Agustín el que lo expresa con rotundidad: si dices basta estás perdido. Es un

4. *Super Sententiis*, I, d. 3, a. 5, co.

5. *Ibid.*

tema presente en Gregorio de Nisa, para el que acuña el nombre de *epékta-sis*, en el que Polo encuentra una indicación del carácter de ‘además’ propio de la persona, que se alcanza con la *tercera dimensión del abandono del límite mental*.

Junto con ésta línea del pensamiento clásico, que se apoya de un modo u otro en la actividad intelectual para afirmar la distinción del alma humana respecto de lo que conocemos a través de los sentidos, existe otra, crítica, que intenta hacer compatible la afirmación de la virtud y la fuerza de la razón con el rechazo de que el alma posea una naturaleza distinta de la del resto de lo sensible. Esta orientación está presente en buena parte de las corrientes helenísticas, que, sin dejar de hablar del alma y aun concediéndole un papel decisivo en sus enseñanzas morales, afirman resueltamente su materialidad.

A pesar de las diferencias, parece que se puede afirmar que existe una convicción común en todas estas grandes escuelas. El *alma* es el término que designa lo más radical de la persona, lo que nosotros denominamos el «yo». Cabe preguntarse por qué es tan raro el uso de esta expresión —el yo— para referirse al alma. En mi opinión, esta omisión procede en buena parte de la diferencia de punto de vista. «Alma» alude al principio vital y referirse a él es coherente con la experiencia de que estamos vivos y de que nuestra actividad, también la intelectual, es un tipo de vida. Sustantivar el yo, sin embargo, alude al lenguaje, a la relación con otros interlocutores posibles, pero, al concentrarse en el individuo en cuanto que se opone y relaciona con lo otro, parece dejar en la penumbra la amplitud universal de la razón. Por otra parte, en los pensadores clásicos que consideran que el cuerpo forma parte del hombre, «yo» incluye a todo el hombre y no sólo su alma. Esto explica también que Tomás de Aquino establezca tajantemente que mi alma separada no soy yo, sin negarle por eso ni el conocer ni el querer ni la relación con el hombre de quien ha sido parte privilegiada.

Otra razón se puede aducir. La naturaleza del alma se extrae de la naturaleza de su acto intelectual. Pero el saber teórico no pone de relieve con tanta claridad la singularidad y la subjetividad de quien lo ejerce como la actividad de la voluntad. En la medida en que la voluntad se concibe como una consecuencia de la inteligencia y la razón, la primera persona, que comparece con total claridad en la acción moral, no cobra un papel relevante en la especulación acerca de la naturaleza humana. Creo que es a esta luz como debe entenderse la polémica de Tomás de Aquino con los averroistas y su defensa de que también el saber es personal: *hic homo intelligit*. De todos modos, cabe preguntarse, y en esto se aproxima el planteamiento tomista a los intereses de Polo, en qué sentido se puede decir que el saber es personal

y cómo hay que aproximarse a él para que esta afirmación, tan frecuentemente rechazada en la historia del pensamiento, pueda ser entendida y claramente establecida.

2. El conocimiento de sí en la filosofía moderna y contemporánea

Las precedentes reservas ante el yo y la subjetividad serán disueltas por la aparición de otras formas de filosofía que ponen en el centro de la antropología la voluntad. No es extraño que la filosofía moderna haya nacido en el caldo de cultivo creado por esos planteamientos, cuyo reverso negativo es, sin embargo, la duda ante el conocimiento intelectual teórico y, en particular, ante su orientación a las realidades más altas y decisivas de la vida humana⁶.

La aceptación sin reservas de la primera persona como punto de partida del pensar es clara ya en Descartes. «Pienso, luego existo» contiene, como ha puesto de relieve Polo, una clara alusión a la voluntad. El yo aparece identificado con el pensar, pero con el pensar autoconsciente. No se trata del *nous*, para el que la metáfora más adecuada es la de la *luz*, sino de la atención vigilante, respaldada por la voluntad, en la que comparece indudablemente ante sí mismo un sujeto. A semejanza del alma inmaterial del planteamiento clásico, la *res cogitans* aparece como algo distinto de todo lo sensible, simple e indiviso, no compuesto de partes, totalmente presente a sí mismo⁷.

Pero, como también señala Polo, uno de los problemas del planteamiento cartesiano es que, tras haber establecido la clara distinción entre el pensar y la realidad material, Descartes introduce el «sum» en el pensar, y con él la facticidad. Al pensar no le basta su actividad para ser real, necesita también un refrendo metafísico que lo saque, por así decir, de su ensimismamiento. El sujeto se transforma así en una *cosa* que piensa, junto al resto de las cosas. Es ese carácter de cosa, casi más que la completa semejanza de naturaleza, el que introduce la separación neta entre el pensar y el cuerpo. Es claro que el pensar no puede provenir del cuerpo, entendido como una maquinaria de partes extensas, pero más aún que no puede estar en él o unido inmediatamente a él, porque es *en sí*.

6. Cfr. L. POLO, *Presente y futuro del hombre*, Rialp, Madrid, 1993.

7. Aunque esta simplicidad que parece alumbrar la autoconsciencia no sea luego tal, y no sólo porque el mismo término «autoconsciencia» parece incluir ya en sí mismo una tensión o dualidad.

Junto con la corriente de la filosofía moderna que daba por descontada la claridad del *cogito* y que tendía a identificarlo con el yo, pronto se afirmó otra que, compartiendo en buena medida sus presupuestos, se mostraba escéptica ante la realidad del sujeto. Hume es el más claro representante de una postura que sigue influyendo hasta nuestros días. Para Hume lo primero no son las ideas claras y distintas de la razón, sino las impresiones sensibles, de las que las ideas sólo son un recuerdo atenuado. Ahora son las impresiones el criterio al que se debe sujetar cualquier afirmación para estar justificada. Pero si la experiencia se reduce a la que cabe obtener por medio de los sentidos, es evidente que el yo no puede comparecer en ella.

A diferencia de Hume, gracias al cual afirma haber despertado de su sueño dogmático, Kant se esforzó por depurar el pensar de la facticidad. Kant no niega la facticidad, pero la excluye del pensar. El pensar no es una cosa —como sostiene Descartes— ni, por supuesto, un hecho —que es en lo que se resuelve el objeto del precario saber que propugna Hume—. Esta exclusión significa también excluir el pensar y la subjetividad del panorama del saber científico —que parece configurarse como un conjunto de teorías sobre hechos— y, al mismo tiempo, nos impone el silencio acerca de su estatuto ontológico. Podemos hablar, por tanto, del pensar, pero no podemos hacer sobre él ni ciencia ni ontología. No cabe situarlo en el orden de los hechos, y menos todavía aspirar a encontrar con verdad su puesto en el seno de lo real o usar lo que sabemos de él para conocer la naturaleza del alma.

La solución idealista a esta anomalía es declarar guerra abierta a la facticidad. El modo de alcanzar el objetivo de eliminarla es instalarse en el pensar, que parece el único punto desde el que cabe hacer filosofía, y llevar a su último extremo lo que en Descartes se encuentra sólo esbozado. Si la naturaleza del pensar es la autoconciencia, el verdadero saber consiste en alcanzarla. Desde esta perspectiva, todos los objetos del saber deben ser considerados como un escalón hacia el propio autoconocimiento y éste, en su forma final, los tiene que incluir. Se trata de desarrollar hasta las últimas consecuencias la tesis kantiana de que todo conocimiento es autoconocimiento.

El fracaso de este proyecto se tradujo en una reaparición de la facticidad y en el imperio de la ciencia experimental avalada por el *positivismo*. En este periodo se sitúan, sin embargo, varios intentos interesantes de volver a replantear el problema de la subjetividad. Uno de ellos toma su origen en Kierkegaard. Otro es el que parte de la *fenomenología*. Ambos confluyen en un pensador que resulta especialmente importante para entender la antropología trascendental de Polo. Se trata de Heidegger.

Heidegger crítica el sujeto moderno, en particular la subjetividad idealista tal como aparece de modo paradigmático en Hegel, porque considera

que prescinde de o desnaturaliza el horizonte de la comprensión: el tiempo. El hombre es esencialmente temporal, y el tiempo, para Heidegger, es un éxtasis que comporta tres dimensiones inseparables: el pasado, el presente y el futuro. De entre esas tres dimensiones el pensamiento occidental ha subrayado el presente, que es la que tiene que ver con el dominio. Tras el intento de hacerlo todo presente se encuentra la voluntad de poder. Ahora bien, si el presente no puede existir sin el pasado y el futuro, el intento de lograr la autoconciencia en presente es imposible. Por eso el conocimiento de sí no puede estar en el orden del pensar, sino, a lo sumo, en el de la afectividad. El sentimiento es un modo de conocer en el que el sujeto y el objeto no se separan, pero la captación de sí que pueden aportar algunas experiencias especiales como la angustia no puede ser traducida a pensar.

Las reticencias de Heidegger ante el sujeto moderno han encontrado eco o acompañamiento en el *pensamiento posmoderno*, que insiste en que el sujeto es un invento moderno y que abogan por disolverlo junto con el ideal de conocimiento racional objetivo y necesario que se corresponde con él. No es extraño que la afectividad haya sustituido en nuestros días a la razón como ámbito en el que se expresa y reconoce la identidad. Una identidad que, desvinculada de la razón ética, que dotaba de coherencia y unidad a la concepción clásica del alma —incluso en la forma rebajada en que Heidegger la propone: como autenticidad—, pierde toda unidad y con ella toda capacidad de afirmarse como activa y operante. La pérdida de la conciencia de la propia libertad es la consecuencia lógica de esta forma de percibirse a sí mismo, que consiste en aceptar la propia disolución.

La crítica de Heidegger ha influido en estas visiones débiles del autoconocimiento que llegan a propugnar la renuncia a este ideal sin el cual parece imposible concebir la modernidad. Pero son escasos y, por el momento, poco influyentes los intentos de rehabilitar una concepción fuerte del sujeto que intenten dar cuenta cabal de la crítica de este autor⁸. Por eso, cuando el tema del autoconocimiento se vuelve a presentar en sede filosófica, no es extraño que vuelvan a reeditarse con algunas variantes las dos posturas que alumbró la modernidad desde sus inicios.

Un ejemplo de esta situación es el debate entre la escuela de Heidelberg y las diversas propuestas de reducir el yo a una cuestión lingüística, como la que propone Tugendadt⁹ o, de otro modo, Dennet¹⁰. La escuela de Heidel-

8. Cfr. P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto. Después de Heidegger*, Encuentro, Madrid 2010.

9. DAN ZAHAVI se hace eco de estos planteamientos en su interesante libro *Self-Awareness and Alterity. A phenomenological investigation*, Northwestern University Press, Evanston 1999.

berg reacciona contra la teoría de la autoconciencia como reflexión, propuesta en el campo de la filosofía analítica, para la que los contenidos de la introspección serían tan objetivos como los de la experiencia sensible externa¹¹. En ella late la reducción del pensamiento a objetividad, que ya está presente en gran medida en el racionalismo, pero que, unida a la interpretación empirista, ha constituido con frecuencia la justificación para afirmar que la ciencia empírica es el único proyecto legítimo de conocimiento. La escuela de Heidelberg denuncia, sin embargo, la incapacidad de esta concepción para comprender cómo se capta una subjetividad en cuanto propia, es decir, para resolver el problema que plantea deducir ese conocimiento de cualquier otra forma de saber que no lo contenga de antemano. Por eso propone el carácter previo, inderivable y no analizable de esa experiencia¹², si bien Dieter Henrich, su iniciador, subraya también que una cosa es decir que la autoconciencia es previa a todo conocimiento objetivo y otra distinta afirmar que el yo es un rasgo fundamental de la conciencia.

Frente a esta postura, en la que se reviven explícitamente las preocupaciones de los pensadores idealistas, Tugendadt defiende una interpretación de la autoconciencia como actitud proposicional, es decir, como la relación epistémica entre una persona empírica y una proposición. Por otra parte, ser consciente de algo en primera persona incluye siempre la posibilidad de describir ese estado desde una perspectiva de tercera persona. Por lo tanto, la primera persona no añade nada epistémicamente relevante en cuanto al contenido de lo que se afirma.

La actitud objetivista tiene una especial fuerza en el pensamiento contemporáneo y parece haber reducido a un residuo las defensas de que cabe un conocimiento de la persona basada en la experiencia personal e intransferible de la propia actividad. Como hemos visto, la modernidad comienza afirmando juntamente el sujeto y la objetividad, pero desde el principio ha sentido la tentación de conocer el sujeto de forma objetiva. La desesperación ante las propuestas más ambiciosas de colmar ese proyecto ha desembocado en una situación en la que la objetividad queda reducida a lo que la ciencia empírica puede alcanzar. Esto ha tenido otra consecuencia. El proyecto de

10. D. DENNET, *La conciencia explicada. Una teoría interdisciplinar*, Paidós, Barcelona 1995.

11. Uno de los representantes de esta teoría es D. M. ARMSTRONG, que la defiende en su libro *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge, London 1993.

12. De todos modos, Henrich y Franck se han visto obligados a admitir cierta composición en la autoconciencia precisamente —y esto nos recuerda la preocupación de Heidegger— en la medida en que es preciso dar razón de su temporalidad. Cfr. D. ZAHAVI, *Selfawareness...*, 36.

autoconocimiento se encomienda actualmente a las ciencias naturales, en particular a la biología. Así se entiende que el estudio de los genes, el conocimiento del cerebro o encontrar el lugar del hombre en el panorama general del origen y evolución de los seres vivos se pueda identificar, según algunos, con la forma contemporánea de la antigua empresa del conocimiento de sí.

Pero esta identificación comporta evidentes pérdidas. Si nos remitimos a la enumeración tomista, en el mejor de los casos, conseguiremos un conocimiento de lo que es común a todos los hombres, pero tendremos que despreciar como irrelevante el conocimiento de nosotros mismos en cuanto individuos irreductibles. En efecto, no cabe ninguna relación entre ambos: uno no se funda en el otro. Desde la perspectiva objetivista, apoyarse en la experiencia interior es una forma de *autoantropología*, que no puede ser tomada en serio, pues sólo el tipo de conocimiento *intersubjetivo* que caracteriza a la ciencia es verdaderamente controlable. Por eso, cabe conciliar la versión emocional del autoconocimiento con el ideal científico del autoconocimiento, que es esencialmente impersonal. Por otra parte, el conocimiento científico impide la relación entre autoconocimiento y moral. El saber científico se basa en una objetividad que no contiene el conocimiento del fin y que no puede proporcionar indicaciones prácticas de orden moral¹³.

Las versiones posmoderna y naturalista del pensamiento contemporáneo problematizan una inspiración que, según Polo, distingue el pensamiento moderno del clásico y que constituye una de sus aportaciones más importantes: la convicción de que la libertad es radicalmente distinta del fundamento del universo y el proyecto de entenderla en sus propios términos. Las dificultades del pensamiento moderno derivan de que este intento haya sido frecuentemente emprendido en polémica con lo logrado por el pensamiento clásico, y haya incurrido en una *simetrización* de ese fundamento: para que la libertad no dependa de un fundamento ajeno, la libertad debe ser el fundamento. Esto comporta una desnaturalización del espíritu, que, al verse comprometido en la tarea de fundamentar, acaba siendo entendido desde el paradigma de las actividades productivas.

Con estos antecedentes, se puede entender mejor el espíritu de las corrientes que hemos mencionado. El pensamiento posmoderno tiende a poner de manifiesto que la objetividad, en la que todo parece claro y controlado, y sobre la que aspiramos a edificar nuestras vidas personales y colectivas, no tiene fundamento. Por su parte, el naturalismo tiende a identificar el conoci-

13. Cfr. J. I. MURILLO, «Health as a norm and principle of intelligibility», en A. N. GARCÍA; M. SILAR; J. M. TORRALBA, *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholar Publishing, Newcastle 2008, 361-378

miento con un proceso natural, poniendo tanto énfasis en la objetividad que parece pasar por alto que ésta no es posible sin la actividad de pensar. Son dos visiones contrapuestas, que, como hemos dicho, parecen avenirse a convivir en la medida en que se repartan los territorios de la vida del hombre: la subjetividad se puede despojar del yugo de la objetividad mientras se aplique rigurosamente la objetividad científica al ámbito de los medios.

3. La distinción poliana entre el conocer personal y el racional

Llegados a este punto, podemos volver a la afirmación de Polo: ‘el yo pensado no piensa’. La filosofía moderna se apoya sobre una visión unilateral del conocimiento, la *presencia*. No es que ésta esté ausente de la filosofía clásica. En realidad, fundar en presente es lo que distingue a la filosofía de las otras modalidades sapienciales. Pero la presencia se encuentra matizada en la antigüedad por otras convicciones y, ante todo, por el descubrimiento progresivo, en busca de una alternativa frente a la vía muerta de Parménides, de que los sentidos del acto son plurales. Aristóteles descubre la distinción entre los actos perfectos, cuyo prototipo es la actividad de la inteligencia (la *enérgεια*), y el movimiento, que se corresponde con la causalidad física extramental. La filosofía moderna, sin embargo, parte del olvido del carácter posesivo de la actividad cognoscitiva y busca en la objetividad la seguridad antes que la realidad. De este modo, la confusión entre objetividad y realidad obliga a que la subjetividad deba ser pensada como constitutiva del objeto.

La propuesta de Polo prolonga la línea aristotélica, proseguida por Tomás de Aquino, de considerar la pluralidad de los sentidos del acto. El *abandono del límite mental* permite eliminar la confusión entre *acto* (real) y *actualidad* (pensada). La protesta se convierte en un proyecto realizable en la medida en que cabe detectar la presencia del objeto como límite, gracias a que conocer no se identifica con objetivar o atender a objetos.

Las dos primeras dimensiones del *límite mental* permiten acceder a los primeros principios reales sin suponerlos, y a la causalidad intracósmica. Pero cabe también abandonar la presencia, por así decir, hacia dentro. Este abandono se convierte en un método para conocer la persona (*tercera dimensión*) y su esencia (la *cuarta*). De entre los logros de este abandono, interesa especialmente para nuestro tema que nos sitúa ante una pluralidad de sentidos del conocer, completando así el estudio de la *teoría del conocimiento* que, en la concepción del Polo, gira en torno a la operación (que, en el caso de la inteligencia, es la *presencia*). Ya en ella aparece con claridad que el conocimiento intelectual sería imposible si sólo existiera la presencia. Los

hábitos permiten no detenerse en la abstracción y proceder a operaciones más generales o el desocultamiento parcial de la presencia que permite que ésta pugne con las causas reales y las conozca en su propia ocurrencia. Pero la actividad intelectual humana remite a un sentido del acto de ser distinto del universo, que se convierte con el entender.

Detengámonos en las formas más importantes de conocimiento intelectual. En primer lugar, la presencia es su modo ínfimo, aquel en el que la separación entre acto y objeto es mínima. La presencia está totalmente vertida hacia su objeto, hasta el punto de que se oculta. Donde comparece de un modo más claro es en la primera y más baja de las operaciones intelectuales: la *conciencia objetiva*. En ésta el objeto se encuentra totalmente presente y el presente, por tanto, no articula el tiempo. En contrapartida, la rotundidad de su objeto hace que en esta operación comparezca de alguna manera (objetiva) la presencia. Cabe recordar a Parménides, que tematiza este nivel del entender, que le lleva a exclamar que una y la misma cosa es pensar y ser¹⁴. El pensar aparece, pero no puede proseguir porque, si sólo existiera este nivel y el objeto que le corresponde, nada quedaría por pensar. El resto de los abstractos, en cambio, que objetivan los sensibles complejos de la sensibilidad interna, sí son articulaciones temporales, que permiten la explicitación.

A diferencia de la presencia, la experiencia intelectual, de la que forman parte los hábitos adquiridos, es “ver a través de entendido”. Si la metáfora para aclarar la intencionalidad objetiva es la del espejo o el retrato, la imagen que propone Polo para entenderla es la del “hilo conductor de electricidad, más o menos luminoso a tenor de la corriente que corre a través de él”¹⁵.

La *experiencia intelectual* se engloba en el *ver-yo*, que es un mirar que encuentra de diversas formas. Pero, por encima de ella se encuentran los *hábitos innatos*. El hábito de los primeros principios, por ejemplo, no es un mirar, puesto que es totalmente recabado por los principios a los que advierte, por eso Polo lo asimila con la generosidad de la persona¹⁶.

Pero, como decíamos, radicalmente, la persona es *acto de entender*. Para caracterizarlo, Polo recurre a la imagen de la *luz transparente*. Se trata de un acto de entender que no encuentra su tema, sino que lo busca¹⁷. De hecho,

14. *Antropología*, II, 220.

15. *Ibid.*, 80.

16. “La generosidad de este hábito reside en el drástico abandono de la presencia mental; (...) vale la expresión *embargarse* —embarcarse, concentrarse en el tema—. Es un tipo de coexistencia distinto del intersubjetivo”. *Antropología*, II, 83.

17. *Antropología*, I, 212 ss.

el saber esencial, que encuentra sus temas, procede de aquel en la medida en que la búsqueda se omite. Esa búsqueda, que es la fuente radical de toda la actividad intelectual humana, lo es del tema inabarcable. Es en él donde la persona busca la réplica que no puede encontrar en los encuentros que lleva a cabo a través de su esencia, tampoco en el encuentro con otras personas creadas. El ideal del autoconocimiento no es solipsista, pero no se abandona ni se limita, pues se cumple acabadamente en el encuentro con la réplica trascendente.

En mi opinión, esta distinción de niveles del entender humano, que simplemente he esbozado, contribuye a clarificar y enderezar algunos de los problemas que derivan de la concepción moderna y que en la filosofía clásica están carentes de desarrollo. Por otra parte, resulta natural aceptar que, si la inteligencia capta la realidad tal como es, entender no significa siempre lo mismo cuando ésta se refiere a cada uno de sus temas. Mucho menos resultaría admisible, como se ha intentado a menudo en la modernidad, intentar reducir todo el saber a objetividad, incluso a algunas de sus formas particulares, obligándose a prescindir de aquellos rasgos que no pueden ser objetivados con el método que hemos escogido.

No puede ser lo mismo considerar los objetos, desentrañar la causalidad de lo físico, advertir los principios, conocer a las personas o conocer a Dios. Cada uno de esos encuentros compromete de un modo distinto a la persona. A fin de cuentas, sólo con el ser, entendiendo por él la actividad radical creada, se puede captar el ser; y no es admisible que el tema más alto y trascendente pueda ser encontrado con una actividad segunda y no empleando radicalmente el intelecto personal. Como Polo señala, no se puede entender la orientación del intelecto hacia Dios como un mirar —que si sirve para otros temas del conocimiento esencial—, pues esto supondría admitir un enfrentamiento entre la criatura y el creador¹⁸.

Esta pluralidad de modos de conocer no comporta en Polo una fragmentación de la persona, porque el intelecto personal de que dependen en último extremo permite establecer entre ellos orden y coherencia. La persona precisa del conocimiento esencial porque, al menos, precisa de su esencia en orden a su destinación. En este sentido, para la criatura personal no es una «pérdida de tiempo» conocer los temas inferiores que encuentra, en la medida en que su aceptación del don divino se traduce en un dar que tam-

18. *Antropología*, II, 83.

bién busca —en este caso, la aceptación—, y ese dar sólo puede llevarse a cabo a través de la esencia.

José Ignacio Murillo
Universidad de Navarra
e.mail: jimurillo@unav.es