

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 irreducibilidad 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 irreducibilidad 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 nexo 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

