

CONOCIMIENTO Y LIBERTAD EN EL PLANO OPERATIVO Y EN EL PLANO EXISTENCIAL

Juan A. García González. Universidad de Málaga

Resumen: Polo ha propuesto que conocimiento y libertad son trascendentales del ser personal. Se esbozan en este trabajo algunas líneas de investigación para verificar esa propuesta, es decir, para elevar conocimiento y libertad desde el plano operativo al existencial.

Abstract: Polo has proposed that knowledge and freedom are transcendentals of personal being. Outlined in this paper a few lines of inquiry to verify that proposal, namely to raise knowledge and freedom from operations to existential level.

Yo soy un seguidor de la filosofía poliana. Y la antropología trascendental de Leonardo Polo propone una ampliación de la filosofía consistente en añadir el ser personal al ser del que hasta ahora se ha ocupado la metafísica¹; el cual, por lo mismo, deja de entenderse como el ser en toda su universalidad, para acotarse como el sentido primero y fundamental del ser; el ser personal, en cambio, es un ser segundo, o (como Polo dice) un ser además.

El resultado inmediato de esta ampliación es añadir a los trascendentales metafísicos que la tradición señaló (o, al menos, a los más importantes: el ser, la verdad y la bondad) sus correspondientes trascendentales antropológicos, que recogen - como si dijéramos - su vertiente subjetiva, personal. Así: al ser se le añade ahora el coexistir, a la verdad el entender y a la bondad el amar. Coexistir, entender y amar son, según Polo, trascendentales antropológicos. Y hay otro transcendental exclusivamente personal: la libertad².

Planteamiento

Yo, desde luego, acepto este planteamiento. Y he dedicado varios trabajos a exponerlo³, porque entiendo que su novedad y profundidad lo hacen merecedor de un detenido estudio. Y precisamente profundizando en esta línea he detectado el problema que aquí voy a exponerles, junto con las líneas de investigación que estoy ensayando para intentar aclararlo. Supongo que afecta a todos los trascendentales *antropológicos*; pero yo he empezado a investigarlo principalmente en dos de ellos: el intelecto personal y la libertad trascendental.

El problema al que aludo es el siguiente: que, tanto en el caso del conocimiento

1 Cfr. POLO, L.: *Antropología trascendental, tomo I: la persona humana*. Eunsa, Pamplona 1999; 1ª parte: planteamiento, pp. 21-148.

2 Cfr. Id. 3ª parte: los trascendentales personales, pp. 201-24.

3 Cfr. GARCIA GONZALEZ, J. A.: *Y además. Escritos sobre la antropología trascendental de Leonardo Polo*. Delta, San Sebastián 2008.

intelectual, como para la libertad personal, solemos entender ambos en el plano operativo, es decir, referidos a conductas: algunas de ellas son libres, pero acaso otras no; y en ocasiones también ejercitamos el pensamiento, pero otras veces no: al menos cuando dormimos. En cambio, afirmar que intelecto y libertad son trascendentales antropológicos quiere decir que se ubican en el plano del ser, de la existencia de la persona; pues los trascendentales se convierten con ella: son configuraciones, determinaciones o cualidades entitativas, perfecciones intrínsecas al ser personal.

Entre el plano existencial y el operativo hay una clara diferencia; que se plasma en la clásica distinción entre el ser y el obrar –*operari sequitur esse*, decían los clásicos-; o también en la medieval distinción real –de san Alberto Magno o santo Tomás de Aquino- entre la esencia y el acto de ser. Por tanto, aquí está el problema. En encontrar el sentido de la actividad de conocer y del ejercicio de la libertad más allá del orden operativo: en el ámbito entitativo, existencial.

Por ejemplo, ¿qué puede significar una existencia libre? Porque parece que la existencia no nos la hemos dado nosotros, sino que más bien la hemos recibido; y que, una vez existimos, entonces ejercemos la libertad.

Cierto que ha habido autores que han intentado profundizar en el sentido de la libertad humana, o radicalizar su alcance, y han hablado, si no de una libertad trascendental, sí de una fundamental. Pienso en Millán Puelles en España, que la deriva de la inmaterialidad del espíritu. También en Schopenhauer al discutir las dos fuentes de la moral; pues Schopenhauer negaba la libertad psicológica – porque en el comportamiento del hombre siempre hay motivos, aun ocultos-, pero afirmaba la libertad del ser intelectual del hombre. Y Heidegger también nos habla –es el auténtico humanismo- de una libertad que alcanza el hombre al elevarse a la altura del ser, más allá de la diferencia ontológica y sobrepasando los entes.

Pero creo que ha sido Sartre quien con más ahínco ha asociado la libertad con la existencia humana⁴; sólo que con un enfoque excesivamente dialéctico, y aporético: la libertad se entiende como indeterminación que se determina, y así se colapsa y autoanula. La libertad humana es una completa indeterminación: no es nada, o es pura posibilidad; pero al elegir se va determinando y se hace algo: se torna ser; por lo que en su propio ejercicio se niega a sí misma. La espontaneidad voluntaria sólo es libre como indiferencia en el punto de partida; pero es al tiempo una fuerza impulsiva que en su ejercicio tiende a aniquilarse como tal indiferencia original. No sólo el hombre está obligado a ser libre, sino que ejerce el absurdo de su libertad. Una situación verdaderamente angustiada; pues al elegir, el hombre aniquila su pasado de indeterminación: de ahí que la conciencia de la libertad sea la angustia⁵.

De cualquier manera, todos estos planteamientos me parecen someros, más bien alusivos, y seguramente insuficientes.

Análogamente, ¿qué significa existencia intelectual, si denominamos entender a una concreta actividad que en ocasiones ejercemos y en otras ocasiones no? El

⁴ *La libertad es indistinguible del ser de la realidad humana. El hombre no es primero, para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre.* SARTRE, J. P.: *El ser y la nada*. Losada, Buenos Aires 1993; p. 60.

⁵ Cfr. NIETO CANOVAS, C.: *Sartre (1905-1980)*. Del Orto, Madrid 1999; pp. 26-27.

problema de distinguir el ser y el obrar es aquí igualmente agudo que al considerar la libertad. Quizá ocurre que no llegamos a entender, o no encontramos sentido, a un conocer distinto de la operación: al conocer como ser; no el obrar cognoscitivo, sino el ser cognoscente.

Además, en todo caso, aunque busquemos un sentido existencial para el conocimiento y la libertad, lo que es inequívoco es que también tienen un sentido operativo: éste es inicial e innegable. Pero si intelecto y libertad, en cambio, sólo tuvieran este sentido operativo; entonces la propuesta poliana de los trascendentales personales perdería alcance y sentido.

Posible raíz del problema

Desde este punto de partida –y voy a hacer un *excursus* lateral-, lo primero que se me pasó por la cabeza fue esta pregunta: ¿por qué?, ¿por qué inicialmente referimos el entender y la libertad a su plano operativo, sin abocar directamente a su dimensión existencial, que deberían tener de acuerdo con la propuesta poliana?

Quizá -es lógico- porque el saber humano se despliega desde lo inferior a lo superior; cierto. Pero también -se me ocurrió pensar- porque los griegos entendieron al hombre como un animal racional; y los animales, en general, se caracterizan por la peculiaridad de sus acciones, que son operaciones inmanentes, vitales. Los animales son naturalezas vivientes, no meras sustancias; o sustancias para las que la acción es intrínseca, pues la naturaleza es principio interno de movimientos. Análogamente el hombre –como viviente- tendrá unas acciones propias, y notables: será capaz de pensar y de comportarse libremente, de ser dueño de su conducta.

Lo que sucede es que la comparación entre el hombre y los animales no por sabida deja de ser, para mí, chocante, muy llamativa; a mí no se me habría ocurrido nunca. Porque la mayor parte de los animales que conozco o bien son bichos molestos, o víveres sabrosos; y ninguna de ambas consideraciones me resulta primaria cuando veo a un ser humano. Quizás los griegos vivían más cerca de la naturaleza, o conocían mejor a los animales silvestres; pero yo afortunadamente soy hombre de ciudad, y no siento ninguna simpatía por los perros.

Porque si al hombre, en lugar de entenderlo como animal racional (social, hablante, o lo que sea), lo entendemos como persona corpórea, y también social y lo demás; entonces tal vez nos fuera más asequible ubicar su intelecto y su libertad en el plano del ser, y no de la operación. El hombre es persona antes que animal. Precisamente la tesis poliana afirma la existencia de trascendentales antropológicos, que convienen al ser... de la persona humana, no sólo a su naturaleza operativa, a su dinámica como viviente.

Y es que la persona siempre se ha entendido como un supuesto de naturaleza racional; y es fácil pensar que si tiene naturaleza racional debe de ser un supuesto muy especial: él mismo libre o intelectual. Por eso Ricardo de san Víctor encomendó a Boecio; y en vez de *substantia rationalis naturae*, para definir la persona, habló de *rationalis existentia*⁶.

Los defectos que encuentro en la comparación del hombre con los animales son básicamente tres. En primer lugar que se omite la consideración ética, puesto que

6 Cfr. *De Trinitate* 4, 24.

en los animales no hay bien ni mal moral; y así decimos que alguien se ha portado como un animal cuando en realidad se ha portado mal. En segundo lugar, que se malentiende el cuerpo humano considerándolo algo natural, tan dominable por el hombre como el resto de la naturaleza; en vez de considerarlo como algo personal: cuyo titular es alguien, a quien no se debe sustituir. Y finalmente aquello en lo que estamos: que el conocimiento, o la libertad -y otras dimensiones del hombre-, se reducen a un ámbito meramente operativo, el de unas acciones eventualmente ejecutables u omisibles, como las de otros vivientes corpóreos; pero ¿es necesariamente así? Sospecho que no.

Indicaciones en la tradición

El resultado de esta digresión fue ponerme a investigar en santo Tomás de Aquino, como máximo exponente del pensamiento clásico, qué dijo sobre el conocimiento; en especial si detectó alguna dimensión gnoseológica más allá del ejercicio de operaciones; y qué dijo al respecto.

He consultado parte de lo que Sto. Tomás dice sobre el conocimiento divino, pues afirma que el Verbo en Dios es personal, la segunda persona de la Trinidad, y no esencial⁷; he visto también algo de lo que dice sobre el conocimiento de los ángeles, sobre el conocimiento de los muertos (él habla del conocimiento de las almas separadas), y sobre el saber de los profetas, videntes y demás conocimientos un poco paranormales, a los que él también atiende⁸.

Y he encontrado al estudiar estos extremos sugerencias fecundas; por ejemplo acerca del importante papel cognoscitivo de la luz mental, superior incluso al de la información recibida. Pero siempre estas sugerencias aparecen sometidas a una tendencia a primar la operación cognoscitiva. En definitiva, la inteligencia es una potencia que pasa al acto en virtud de cierta información recibida; ese tránsito es la operación cognoscitiva.

En particular, el hombre recibe la información de los sentidos, y ése es el objeto propio de nuestra inteligencia: la esencia de las cosas materiales. Si hay realidades puramente inteligibles, no sensibles, quizá resultarían más adecuadas a lo que en sí mismo es el inteligir; pero la inteligencia humana sólo sabe de ellas como elevándose a partir de lo sensible mediante analogías, o bien por revelación divina. Esto afecta, evidentemente, al conocimiento de sí misma que la persona humana alcanza. Propiamente, el intelecto humano necesita volcarse sobre la sensibilidad para conocer cabalmente.

Desde luego, esto es lo que dice Sto. Tomás de Aquino, pero (como me hizo notar Alejandro Rojas, aquí presente), eso no es lo que hace el aquinate. Santo Tomás habló, y mucho, sobre las realidades suprasensibles. Y no sólo dijo que en Dios el Verbo era personal, sino que además distinguió en el conocimiento divino una ciencia de visión y otra de simple inteligencia. Y en el conocimiento angélico –se

⁷ Cfr. *De veritate* 4, 2: *Si el verbo se dice de Dios esencial o sólo personalmente.*

⁸ He atendido a las siguientes cuestiones del *De veritate*: 2: *La ciencia de Dios*, 4: *Acerca del verbo*, 8: *El conocimiento de los ángeles*, 12: *Sobre la profecía*, 13: *Tratado sobre el arrebatado místico*, 19: *Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*; de acuerdo con las traducciones que está editando la universidad de Navarra: cuadernos del Anuario filosófico, nnº 89, 91, 108, 127, 128 y 161, Pamplona 1999-2003.

le llama doctor angélico por lo mucho que habló sobre las inteligencias separadas-distinguió un conocimiento matutino de otro vespertino, y desarrolló mucho el tema de la comunicación entre los espíritus puros. Y también se pronunció sobre cómo conocen los muertos, añadiendo a las noticias abstractas de la sensibilidad -de las que un muerto carece-, las retenidas (pues los hábitos noéticos son como una memoria intelectual) y las infusas: las infundidas por otras inteligencias o por Dios mismo. Y habló también sobre cómo el hombre puede profetizar; y cómo -en atención a su especial luz mental y a las noticias que saben interpretar- se jerarquizan los profetas, el mayor de los cuales dice que fue Moisés.

Hay en todo ello muchas indicaciones y sugerencias para tener en cuenta. Y, si damos vueltas y ensamblamos algunos de los recursos empleados por el aquinata al tratar de todas estas cuestiones, creo que encontraremos interesantes propuestas para entender el ser cognoscente de la persona, más allá de su ejercicio operativo. Aunque, insisto, la orientación general de Tomás de Aquino pivota sobre la operación cognoscitiva.

Indicaciones en el sistema hegeliano

Conectando la libertad y el conocimiento, de los que aquí estoy hablando, para buscar en ellos su índole existencial, he encontrado finalmente un enfoque de interés -al que tengo que dar aún más vueltas- en la filosofía hegeliana.

Desde luego, la transformación de la sustancia en sujeto es ya un ideal que aspira a retraer el ejercicio cognoscitivo del ámbito operativo al entitativo: pues el conocimiento no es sólo un accidente de la sustancia, una acción de ella; sino su misma índole por la que se muda en sujeto, en subjetividad.

La denuncia kantiana de paralogismos acerca del alma tiene que ver con la realidad sustancial que Descartes atribuyó al *cogito*. Kant, en cambio, frente a la conciencia empírica cartesiana, afirma una conciencia trascendental. Pero en Kant todavía la conciencia humana está, al decir de Hegel, desgarrada; y, por tanto, hay que avanzar algo más.

La mediación dialéctica, el mismo proceso de transformación de la sustancia en sujeto, es -a juicio de Hegel- progresivamente generadora de los contenidos; y sólo al final -en el saber absoluto, cuando el sujeto se reconoce en su idea- se podría hablar de un conocer como ser.

Y ciertamente Hegel habla de ello al separar la contemplación final respecto del proceso dialéctico, y como su cuarto momento. Sólo entonces, en la paz y la tranquilidad de la contemplación final, se consigue la identidad de sujeto y objeto: el saber que se reconoce a sí mismo en la idea absoluta. En su plenitud, y sólo allí, se realiza el saber; o se alcanza el ser del saber en la totalidad de lo sabido. Y justamente entonces, el saber es libre; o se libera de la necesidad del proceso. La contemplación de sí mismo es la libertad del saber.

Por eso Hegel define la libertad como el conocimiento de la necesidad. No en sentido estoico, o espinosista, del conocimiento de la necesidad física o metafísica: *Deus sive natura sive substantia*; sino en un sentido ideal: el conocimiento de la necesidad lógica del proceso de autoconstitución del saber. La contemplación final está exenta de esta necesidad. La libertad del sujeto absoluto hegeliano ha sido criticada por Schelling como pura arbitrariedad extralógica; porque, si toda la necesidad se adscribe al proceso lógico -al concepto generado, al universal concre-

tado-, su contemplación final queda libre de ella: carece de racionalidad. De ahí que la eventual alienación posterior sea arbitraria e injustificada. El propio Hegel habla de la distracción de la idea, que ya no se mira a sí misma; o del desprenderse del concepto, según el cual la naturaleza es despedida del orden ideal.

Es, como digo, la objeción de Schelling a Hegel⁹; muy vinculada con su propia filosofía del arte, que da razón de la creación de una obra; y también con su posterior deriva hacia una filosofía, que él llama positiva: un empirismo filosófico que arranque del *factum* de la creación, o advierta el carácter metarracional de la existencia.

La crítica schellingiana a Hegel es atendible, pues la debilidad de la libertad del saber hegeliano es patente. Y aún más: debe ser continuada: porque la libertad no se debilita por olvido de sí, al alienarse; sino que es débil también cuando goza para sí misma de su propio concepto. Tan irracional, por extralógico, es lo uno como lo otro. No hay más arbitrariedad en la distracción que en la contemplación de la necesidad; porque ambas dos son actitudes caprichosas: precisamente por quedar más allá de lo lógico.

Orientación final de la investigación

Pero, prescindiendo de su débil sentido de la libertad, entiendo que Hegel ha alcanzado en cambio a ubicarla en un nivel de gran altura y profundidad: aquél desde el cual el sujeto absoluto se reconoce, o bien se distrae y se olvida de sí. Éste es el plano mismo de la existencia del sujeto cognoscente, pues en ello —en contemplarse o distraerse— consiste su ser. La libertad alcanza aquí la radicalidad máxima del espíritu: para afincarse en el orden del ser, de la constitución entitativa, y no como una mera propiedad de la conducta.

Teniendo esto en cuenta, y acercándonos a la perspectiva de Polo, mejor que de un contenido propio y una distracción inmotivada, sería hablar de los encuentros de la libertad; que, si bien, en cuanto tal, se encuentra consigo misma, es también generosa: es decir, sin inconveniente alguno deja de ocuparse de sí misma, y se abre hacia lo otro, hacia lo externo. La libertad humana es generosa porque presta atención al ser extramental con olvido de sí; y entonces lo acepta renunciando a exigir correspondencia.

Pero además, lo que a Hegel no se le ha ocurrido es una posible desconexión del sujeto cognoscente y su propio saber. No se le ha ocurrido porque admite la iden-

9 Schelling ve la creación en la filosofía de Hegel como algo irracional; frente a ella, su propuesta de que lo más alto del espíritu no es el saber ni el concepto, sino el arte y la realización de su obra, justificarían lógicamente la creación: la posición externa de la idea. La irracionalidad de la postura hegeliana la hace notar Schelling en la página 242 (152 en la primera edición que hizo Fritz, el hijo de Schelling) de sus *Lecciones munitivas para la historia de la filosofía moderna*, donde dice lo siguiente: *para Hegel la lógica tiene a la naturaleza completamente fuera de sí; para él, la naturaleza comienza donde termina lo lógico. Por esta razón, la naturaleza en general no es, para él, más que la agonía del concepto.*

Y también: *"con razón", dice Hegel en la primera edición de su "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" [p. 128] la naturaleza ha sido definida como la caída de la Idea desde sí misma. Pero en la segunda edición de su enciclopedia (p. 219) Hegel omite la expresión con razón y dice simplemente "la naturaleza ha sido definida como caída de la Idea".*

tividad final de sujeto y objeto; pero esa identidad es un *desideratum* inalcanzable (y para el hombre). Hegel ha observado la diferencia entre saber de sí y saber de lo otro; entre el espíritu consciente de sí y el espíritu alienado, o quizás simplemente extrovertido. Pero Hegel no ha observado la diferencia entre un espíritu y su saber; o la posibilidad de un espíritu que aspire a otro saber, al saber de otro espíritu, incluso superior a sí mismo. En esto, el planteamiento hegeliano parece algo prepotente, soberbio.

Dicho formalmente, se trata de que, considerado el saber como un método que accede a distintos temas, entonces hay que resolver la dualidad –temática- que separa la autoconciencia respecto del conocimiento de otros temas; hasta aquí ha llegado Hegel. El sujeto puede desprenderse de sí temáticamente; aunque Hegel entienda que este desprendimiento produce una conciencia desgarrada, o comporta la alienación del espíritu. Pero, considerado temáticamente el saber, hay que señalar que también puede desprenderse de sí, de su propia dimensión metódica, y que puede buscar otro saber, quizá superior al suyo; y que, por tanto, el saber -considerado temáticamente- se mantiene aun privado de su sentido metódico. Ésta es la sugerencia que cabe indicarle a Hegel.

En cualquier caso, en el libre juego con el que se articulan las dimensiones metódica y temática del saber; en este libre juego me parece a mí que estriba la dualidad que caracteriza al ser cognoscente en cuanto que tal, a ése que Polo llama intelecto personal¹⁰. El conocimiento aquí no está reducido a su ejercicio meramente operativo, sino que se considera en el orden del ser de la persona, como un trascendental que decimos antropológico; y además directamente vinculado con la libertad personal, puesto que la vinculación entre el método y el tema del intelecto personal es, desde lo dicho, rigurosamente libre.

Juan A. García González
Málaga, 18.X.2008
jagarciego@uma.es

10 Esta noción comporta una severa rectificación de la noción aristotélica de intelecto agente; sobre el particular cfr. POLO, L.: *El conocimiento del universo físico*. Eunsa, Pamplona 2008; pp. 170 ss.